

اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب لاہور



شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام
دانش گاہ پنجاب، لاہور



جلد ۱۳

(عجم.....علم)

۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

بار دوم

۱۴۲۶ھ/۲۰۰۵ء

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

- طبع: اول
ناشر: مسٹر اے رحیم، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
مقام اشاعت: لاہور
سال طباعت: ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
مطبع: مطبعۃ المکتبۃ العلمیہ، ۱۵۔ لیک روڈ، لاہور
طالع: خان عبید الحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۲۵۶ تا ۲۵۷
مطبع: نیولائٹ پریس، ۳۰۔ افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چورجی، لاہور
طالع: چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۲۵۷ تا ۳۲۰
مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طالع: امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا آخر و سرورق

بار دوم: (رجب ۱۴۲۶ھ/ اگست ۲۰۰۵ء)

ناشر: ڈاکٹر محمد نعیم

رجسٹرار دانش گاہ پنجاب، لاہور

طالع: محمد خالد خان

سپرٹنڈنٹ پریس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف

صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

جلد ساز: انبالہ بک بانڈر، شیش محل روڈ، لاہور

اختصارات ورموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

ابن تغری بردی = *التجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، طبع W.

Popper، برکلی ولاینڈن ۱۹۰۸ء تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، بعد۔

ابن حوقل، کریمرز۔ وائنٹ = ابن حوقل، ترجمہ J.H.Kramers and

G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں۔

ابن حوقل = کتاب *صورة الارض*، طبع J.H.Kramers ولاینڈن ۱۹۳۸

۱۹۳۹ء، (BGA.II)، بار دوم، ۲ جلدیں۔

ابن خرداذبہ = *المسالك والممالك*، طبع ذویا (M.J.de Goeje)

لانیڈن ۱۸۸۹ء، (BGA. VI)۔

ابن خلدون: *عبر (یا العبر)*: کتاب *العبر و دیوان المبتداء والآخر*،

بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*

طبع F.Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ء تا ۱۸۶۸ء، (I Notices

et IExtraits, XVI-XVII

ابن خلدون: روزنحال = *The Muqaddimah*، مترجمہ Franz

Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = *Les Prolegomenes d'*

Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M.de Slane، پیرس ۱۸۶۳ء

۱۸۶۸ء، (طبع دوم) ۱۹۳۴ء

ابن خلکان = *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، طبع و سنطفت

(F.Wustenfeld)، گوتنجن ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے

اعتبار سے دیئے گئے ہیں)۔

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ء تا

۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

آ = آردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ، آ، ت = اسلام انسائیکلو پیڈیسی (= انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ، آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیہ (= انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، عربی)

آ، آ، لانیڈن یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلو پیڈیا

آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لانیڈن۔

ابن الابار = کتاب *تتملة الصلة*، طبع کوڈیرا F.Codera، میڈرڈ

۱۸۸۷ء تا ۱۸۸۷ء، (BAH. V-VI)۔

ابن الابار = مکملہ = M.Alarceny Palencia - C.A.Gonzalez

Misc. de Apendice a la adición Codera de Tecmila

de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار = *تتملة الصلة*،

apres un ms.de Fes, tome I, completant les deux

vol. edités par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب،

الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الاثیر یا ۲ یا ۳ = کتاب *الکامل*، طبع ٹورنبرگ C.J.Tornberg، بار

اول، لانیڈن ۱۸۵۱ء تا ۱۸۷۲ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم،

قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں۔

ابن الاثیر، ترجمہ فاینان = *Annales du Maghreb et de l'*

Espagne، ترجمہ فاینان E.Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب *الصلة فی اخبار ائمة الامدلس*، طبع کوڈیرا F.

(Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء، (BAH. II)۔

ابن بطوطہ = *تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار*

(Voyages d' Ibn Bato cota)، عربی متن، طبع فرانسیسی

مع ترجمہ از B.R.sanguinetti و C.Defremery، ۴ جلدیں،

پیرس ۱۸۵۳ء تا ۱۸۵۸ء۔

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان *Biographical dictionary* دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، جلد ۱، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔
ابن رستہ = *العلاق النفیہ*، طبع ڈخویا، لائینڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء۔ (BGA, VII)
ابن رستہ، ویت Wiet: *Les Atours precieux*، مترجمہ G. Gwilt، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔
ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائینڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۳۰ء۔
ابن نداری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S. Colin) ویلیوی پروونسال (E. Levi-provençal)، لائینڈن ۱۹۳۷ تا ۱۹۵۱ء۔ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔
ابن العباد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ء، (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیئے گئے ہیں)۔
ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویا، لائینڈن ۱۸۸۶ء۔ (BGA, IV)
ابن قتیبة: شجر (یا الشجر) = کتاب اشعر و اشعراء، طبع ڈخویا، لائینڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔
ابن قتیبة: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وینٹلفٹ، گوتنجن ۱۸۵۰ء۔
ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وینٹلفٹ، گوتنجن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔
ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع ریو (J.T. Reinaud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔
ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en français*، ج ۱ و ۲، از ریو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۳، St. Guyard ۱۸۸۳ء۔
الادریسی: المغرب = *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع ڈوژی R. Dozy و ڈخویا، لائینڈن ۱۸۶۶ء۔
الادریسی، ترجمہ جوہار = *Geographie d' Edrisi*، مترجمہ P.A. Jauber، جلد ۲، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔
الاستیعاب = ابن عبد البر: الاستیعاب، جلد ۲، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ تا ۱۳۲۷ھ ۱۹۰۷ء۔

۱۳۱۸ء تا ۱۳۱۹ھ۔
الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وینٹلفٹ، گوتنجن ۱۸۵۴ء۔ (اناسٹاتیک)۔
الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، جلد ۴، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔
الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویا، لائینڈن ۱۸۷۰ء۔ (BGA, I) و بار دوم (نقل باراول) ۱۹۲۷ء۔
الاعانی، ۱، ۲، یا ۳: ابوالفرج الاصفہانی: الاعانی، باراول، بلاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۳۵ھ بعد۔
الاعانی، بروٹو = کتاب الاعانی، ج ۲، طبع بروٹو R.E. Brunnnow، لائینڈن ۱۸۸۸ء، ۱۳۰۶ء۔
الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباب فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔
البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ۔ ۱۹۱۰ء۔
البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlossinger، S.D.F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔
البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔
البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویا، لائینڈن ۱۸۶۶ء۔
بہیقی: تاریخ تہیتی = ابوالحسن علی بن زید البہیقی: تاریخ تہیتی، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ۔
بہیقی: تہیتی = ابوالحسن علی بن زید البہیقی: تہیتی صوان الحکمت، طبع محمد شفیق، لاہور ۱۹۳۵ء۔
بہیقی، ابوالفضل = ابوالفضل بہیقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica، ت ۱ = تہذیب اردو و اثرہ معارف اسلامیہ۔
تاج العروس: محمد رفیع بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔
تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، جلد ۱، قاہرہ ۱۳۳۹ھ تا ۱۳۴۱ھ۔
تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، جلد ۱، دمشق ۱۳۲۹ء۔
۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ ۱۹۳۱ء۔
تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، جلد ۱، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ تا ۱۳۲۷ھ ۱۹۰۷ء۔

زیریں، نسب = معصب الزیریں: نسب قریش، طبع پرہ و نسل، القاہرہ
۱۹۵۳ء

الزیرکی، اعلام = خیر الدین الزیرکی: الاعلام تاموس تراجم لاشہر الرجال
والنساء من العرب والمستغنین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق
۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیہ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۲ھ

نجل عثمانی = محمد ثریا: نجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء

السمعی، مکی = کتاب الانساب، طبع باقتناء مر جلیوٹ

D.S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS. XX)

السمعی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبدالعقید خاں، ۱۳ جلدیں،

حیدرآباد، ۱۳۸۲ھ/۱۴۰۲ء تا ۱۹۶۲ء/۱۹۸۲ء

السیوطی: بغیہ = بغیۃ الوعاظ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ

الشہرستانی = الملک الملک، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء

القصی، القصی = بغیۃ الملکم فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کوڈیرا

(Codera) و ریبیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵ء

(BAH. III)

القضاء اللامع = السخاوی: القضاء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا

۱۳۵۵ھ

الطبری: تاریخ المرسل والملوک، طبع ذخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا

۱۹۰۱ء

عثمانی مؤلف لری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ

علی جوادی = علی جوادی: ممالک عثمانیہ تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول

۱۳۱۳-۱۳۱۷ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء

عونی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا

۱۹۰۶ء

عیون الانباء = طبع ملر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ھ

غوثی مائندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ

۱۳۲۶ھ

الثعالبی: یتیمہ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ

الثعالبی: یتیمہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء

جونی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لنڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء

(GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ

۱۷۳۲ء

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقیا (S. Yaltkaya)

محمد رفعت بیگلہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا

۱۹۴۳ء

حاجی خلیفہ، طبع فلوجل = کشف الظنون، طبع فلوجل (Gustavus

Flugel)، لاپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا

۱۳۱۱ھ

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ

منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS. XI)، سلسلہ

جدید

حمد اللہ مستوفی: نزبہ = حمد اللہ مستوفی: نزبۃ القلوب، طبع لی سٹریچ (Le

Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS. XXIII)

خواند امیر: حبیب السیر تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء

الذکر الکامیہ = ابن حجر العسقلانی: الذکر الکامیہ، حیدرآباد ۱۳۳۸ھ تا

۱۳۵۰ھ

الذمیری = الذمیری: حیوۃ النحویان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں

کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرہ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne،

لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ

رحمان علی = رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران

۱۳۰۶ھ

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ

۱۹۵۲ تا ۱۹۵۱ء

فرشته = محمد قاسم فرشته: مختار ابراهیمی، طبع تکی، ممبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرة جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ-ش.

فرہنگ آندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جملی: حدائق الحقیقہ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء.

فلٹن و لنگز: Second: Martin Lings و Alexander S. Fulton: Supplementary Catalogue of Arabic printed Books

in the British Museum، لندن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوجل، لاپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

لایپزگ (ابن) = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرت J. Lippert، لاپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوت = ابن شاکر الکتبی: قوت الوفیات، ۲ جلد بولاق ۱۲۹۹ھ تا ۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوت = طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ آ = مختصر اردو دائرة معارف اسلامیہ.

ماثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ-ش.

مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مقفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ-ش.

المسعودی: مروج: مروج الذهب، طبع باربیہ مینارد (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pevet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التمیہ = المسعودی: کتاب التمیہ والاشراف، طبع ذخویا،

لائبزن ۱۸۹۳ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ذخویا، لائبزن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نسخ الطیب فی محسن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes de l'Espagne، لائبزن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم ہاشمی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۳۷ء بعد.

نسب = مصعب الزیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوئی = الصدیقی: الوائی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء. ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء.

۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H. Muller)، لائبزن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء.

یا قوت طبع و سٹفلٹ: سجم البلدان، طبع و سٹفلٹ، ۵ جلدیں لاپزگ ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناسٹاتیک، ۱۹۲۴).

یا قوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرحلیوٹ، لائبزن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI): سجم الادباء.

(طبع اناسٹاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا یعقوبی) = یعقوبی: تاریخ، طبع بوتسا (W. Th. Houtsma) لائبزن ۱۸۸۳ء: تاریخ یعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ: ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = یعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ذخویا، لائبزن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، ویٹ = Wiet, Les pays = Yaqubi، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتاب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

- Al-Aghani: *Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi, Leiden 1900.*
- Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke, 1st ed., Leiden 1927.*
- Barkan: *Kanunlar= Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zira'i Ekonominin Hukuki ve Mali Esaxlari, I. Kanunlar, Istanbul 1943.*
- Blachere: *Litt.=R. Blachere: Histoire de la Litterature arabe, i, Paris 1952.*
- Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.*
- Brockelmann, SI, II, III=G.d A.L., *Erster (Zweiter, Dritter), Supplementband, Leiden 1937-42.*
- Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi London 1902.*
- Browne, ii=A *Literary History of Persia, from Firdaws to Sadi, London 1908.*
- Browne, iii=A *History of Persian Literature under Tartar Dominion, Cambridge 1920.*
- Browne, iv=A *History of Persian Literature in Modern Times, Cambridge 1924.*
- Caetani: *Annali=L. Caetani: Annali dell' Islam, Milano 1905-26.*
- Chauvin: *Bibliographie=V. Chauvin: Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes, Lille 1892.*
- Dorn: *Quelen=B. Dorn: Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres, St. Petersburg 1850-58.*
- Dozy: *Notices=R. Dozy: Notices sur quelques manuscrits arabes, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.*
- Dozy: *Recherches= R. Dozy: Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.*
- Dozy, *Suppl.=R. Dozy: Supplement aux dictionnaires arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.*
- Fagnan: *Extraits =E. Fagnan: Extraits incdits relatifs au Maghreb, Alger 1924.*
- Gesch. des *Qor.=Th. Noldeke: Geshichte des Qorans, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.*
- Gibb: *Ottoman Poetry= E.J.W. Gibb: A History of Ottoman Poetry, London 1900-09.*
- Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West, London 1950-57.*
- Goldziher: *Muh.St.=I. Goldziher: Muhammedanische Studien, 2 Vols., Halle 1888-90*
- Goldziher: *Vorlesungen= I Goldziher: Vorlesungen uber den Islam, Heidelberg 1910.*
- Goldziher: *Vorlesungen²=2nd ed., Heidelberg 1925.*
- Goldziher: *Dogme= Le dogme et la loi del Islam, tr. F. Amin, Paris 1920.*
- Hammer-Purgstall: *GOR=J. von Hammer (purgstall): Geschichte des Osmanischen Reiches, Pest 1828-35.*
- Hammer-Purgstall: *GOR²=the same, 2nd ed., Pest 1840.*
- Hammer-Purgstall: *Histoire=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)*

1835-43.	Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: <i>Islamic Architects and their Works</i> , Geneva 1956.
Hammer-Purgstall: <i>Staatsverfassung</i> =J. von Hammer: <i>Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung</i> , 2 vols., Vienna 1815.	Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: <i>Islamic Astrolabists and their Works</i> , Geneva 1959.
Houtsma: <i>Recueil</i> = M.Th. Houtsma: <i>Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides</i> , Leiden 1886-1902.	Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: <i>Islamic Woodcarvers and their Works</i> , Geneva 1958.
Juynboll: <i>Handbuch</i> =Th. W. Juynboll: <i>Handbuch des islamischen Gesetzes</i> , Leiden 1910.	Mez: Renaissance= A. Mez: <i>Die Renaissance des Islams</i> , Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).
Juynboll: <i>Handleiding</i> = <i>Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet</i> , 3rd ed., Leiden 1925.	Mez: Renaissance, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth London 1937.
Lane=E.W. Lane: <i>An Arabic-English Lexicon</i> , London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56)	Nallino: Scritti=C.A. Nallino: <i>Raccolta di Scritti editi e inediti</i> , Roma 1939-48.
Lane-Poole: Cat=S. Lane-Poole: <i>Catalogue of Oriental Coins in the British Museum</i> , 1877-90.	Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: <i>Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu</i> , 3 vols., Istanbul 1946 ff.
Lavoix: Cat.=H. Lavoix: <i>catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale</i> , Paris 1887-96.	Pauly-Wissowa= <i>Realenzyklopaedie des klassischen Altertums</i> .
Le Strange=G Le Strange: <i>The Lands of the Eastern Caliphate</i> 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).	Pearson=J.D. Pearson: <i>Index Islamicus</i> , Cambridge 1958.
Le Strange: <i>Baghdad</i> =G. Le Strange: <i>Baghdad during the Abbasid Caliphate</i> , Oxford 1924.	Pons Boigues= <i>Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole</i> , Madrid 1898.
Le Strange: <i>Palestine</i> =G. Le Strange: <i>Palestine under the Moslems</i> , London 1890 (Reprint, 1965).	Rypka, <i>Hist of Iramican litteratuare</i> = J.Rypka et alii, <i>History of Iramian literature</i> , Dordrecht 1968.
Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: <i>Histoire de l' Espagne Musulmane</i> , nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.	Santillana: <i>Istituzioni</i> =D. Santillana: <i>Istituzioni di diritto musulmano malichita</i> , Roma 1926-38.
Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: <i>Les Historiens des Chorfa</i> , Paris 1922.	Schlimmer=John L. Schlimmer: <i>Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique</i> , Tehran 1874.
Maspero-Wiet: <i>Materiaux</i> =J Maspero et G. Wiet: <i>Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte</i> , Le Caire 1914 (Mifao. XXXVI).	Schwarz: <i>Iran</i> =P. Schwarz: <i>Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen</i> , Leipzig 1896.
Mayer: Architects= L.A. Mayer: <i>Islamic Architects and their Works</i> , Geneva 1958.	Smith=W.=Smith: <i>A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography</i>
	Hurgronje: <i>Verspr. Ged Geography</i> , London

1853.	<i>der Araber und ihre Werke</i> , Leipzig 1900.
Snouck Hurgronje: <i>Verspr. Geschr.</i> =C. Snouck Hurgronje: <i>Verspreide Geschriften</i> Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.	Taeschner: <i>Wegenetz</i> =F.Taeschner: <i>Die Verkehrswege und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten</i> , Gotha 1926.
Sources ined=Comte Henri de Castries: <i>Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc</i> , Paris 1905, 1922.	Tomaschek=W.Tomaschek: <i>Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter</i> , Vienna 1891.
Spuler: <i>Horde</i> = B. Spuler: <i>Die Golaene Horde</i> Leipzig 1943.	Wensinck: <i>Handbook</i> =A.J. Wensinck: <i>A Hand book of Early Muhammadan Tradition</i> , Leiden 1927.
Spuler: <i>Iran</i> =B.Spuler: <i>Iran in fruh-Islamischer Zeit</i> . Wiesbaden 1952.	Wiel: <i>Chalifen</i> =G.Weil: <i>Geschichte der Chalifen</i> , Mannheim-Stuttgart 1846-82.
Spuler: <i>Mongolen</i> =B. Spuler: <i>Die Mongolen in Iran</i> . 2nd. ed, Berlin 1955.	Zambaur=E.de Zambaur: <i>Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam</i> . Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).
SNR=Stephan and Naudy Ronart: <i>Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization</i> . Djambatan Amsterdam 1959.	Zinkeisen=J. Zinkeisen: <i>Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa</i> , Gotha 1840-83.
Storey=C.A. Storey: <i>Persian Literature: a biobibliographical survey</i> , London 1927.	Zubaid Ahmad= <i>The Contribution of India to Arabic Literature</i> , Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).
<i>Survey of Persian Art</i> = ed.by A.U.Pope, Oxford 1938.	
Suter=H.Suter: <i>Die Mathematiker und Astronomen</i>	

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Ki. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaeological Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arilhcoğrafya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEl. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais J.' Arachcologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE²=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI¹=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI²=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geogra phical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=*Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp.=*Hesperis.*

IA=*Islam Ansiklopedisi (Turkish).*

IBLA=*Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.*

IC=*Islamic Culture.*

IFD=*Ilahiyat Fakultesi.*

IG=*Indische Gids.*

IHQ=*Indian Historical Quarterly.*

IQ=*The Islamic Quarterly.*

IRM=*International Review of Missions.*

Isl.=*Der Islam.*

JA=*Journal Asiatique.*

JAfr. S.=*Journal of the African Society.*

JAOS=*Journal of the American Oriental Society.*

JAnthr. I=*Journal of the Anthropological Institute.*

JBBRAS=*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*

JE.=*Jewish Encyclopaedia.*

JESHO=*Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

JNES=*Journal of Near Eastern Studies.*

JPak.HS=*Journal of the Pakistan Historical Society.*

JPHS=*Journal of the Punjab Historical Society.*

JQR=*Jewish Quarterly Review.*

JRAS=*Journal of the Royal Asiatic Society.*

J(R)ASB=*Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*

J(R)Num.S=*Journal of the (Royal) Numismatic Society.*

JRGeog.S=*Journal of the Royal Geographical Society.*

JSFO=*Journal de la Societe Finno-ougrienne.*

JSS=*Journal of Semetic studies.*

KCA=*Korosi Csoma Archivum.*

KS=*Keleti Szemle (Revue Orientale).*

KSIE=*Kratkie Soobshcheniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).*

LE=*Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).*

Mash.=*Al-Mashrik.*

MDOG=*Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.*

MDVP=*Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.*

MEA=*Middle Eastern Affairs.*

MEJ=*Middle East Journal.*

MFOB=*Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.*

MGG Wien=*Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*

MGMN=*Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenschaften.*

MGWJ=*Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissen schaft des Judentums.*

MI=*Mir Islama.*

MIDEO=*Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.*

MIE=*Memoires de l' Institut d' Egyptien.*

MIFAO=*Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.*

MMAF=*Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.*

MMIA=*Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.*

MO=*Le Monde oriental.*

MOG=*Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*

MSE=*Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).*

MSFO=*Memoires de la Societe Finno-ougrienne.*

MSL=*Memoires de la Societe Linguistique de Paris.*

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental.
Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.= Mitteilungen des Sem. fur Oriental.
Sprachen Westasiatische Studien.

MTM=Mili Taebbuler medjmuast.

MVAG =Mitteilungen der Vorderasiatisch
-agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle.

NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss.
zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv.

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine, Damima,
Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno.

Or.=Oriens.

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly
Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues
orientales vivantes.

Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of
Antiquities of Palestine.

RAfr.=Revue Africaine.

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigraphie
arabe.

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives.

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei,
Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions.

RI=Revue Indigene.

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman.

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoir,
Madrid.

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunistenne.

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu
Heidelberg.

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu
Wien.

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen
Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medicin.
Sozietat in Erlangen.

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der
wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).

SI=Studai Islamica.

SO=Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl.= Studia Islamica.

S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB=The Statesman's Year Book.

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap
van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi.

TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the
Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni
medjmu ast.

TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal, Land en
Volkenkunde.

Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

<i>Akademie van Westenschappen te Amsterdam.</i>	<i>ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.</i>
<i>Versl. Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen</i>	<i>Zap.=Zapiski.</i>
<i>der Koninklijke Akademie van wetenschappen te</i>	<i>ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche</i>
<i>Amsterdam.</i>	<i>Wissenschaft.</i>
<i>VI=Voprosi Istory (Historical problems).</i>	<i>ZDMG=Zeitschrift der Deutschen</i>
<i>WI=Die Welt des Islams.</i>	<i>Morgenlandischen Gesellschaft.</i>
<i>WI,NS=the same, New Series.</i>	<i>ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinaverains.</i>
<i>Wiss. Veroff. DOG= Wissenschaftliche</i>	<i>ZG Erdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur</i>
<i>Veroffentlichungen der Deutschen</i>	<i>Erdkunde in Berlin.</i>
<i>Orient-Gesellschaft.</i>	<i>ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.</i>
<i>WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.</i>	<i>ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.</i>
<i>WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des</i>	<i>ZS=Zeitschrift fur Semitistik.</i>
<i>Morgenlandes.</i>	

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

※ مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

کتاب مذکور = op.cit.

دیکھیے لغوی مفہوم (قاریب یا قایل) = cf.

ق-م (قبل مسج) = B.C.

م (متونی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سند ہجری) = A.H.

ء (سند عیسوی) = A.D.

بعد = f., ff., sq., sqq.

بذیل ماڈہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رکبہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں = q.v.

(رجوع کنید باں): آ آ کے کسی

مقالے کے حوالے کے لیے

بموضع کثیرہ = passim.

(۳)

اعراب

(ج)

e = آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)

o = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)

ū = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)

ø = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kôl)

ā = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرڈجَب: āradjāb; ژرَجَب:

(radjab

= علامت سکون یا جزم (بسمیل: bismil)

(۱)

Vowels

a = (۷) فتحہ

i = (۶) کسرہ

u = (۵) ضمہ

(ب)

Long Vowels

ā = آ (آج کل: aj kal)

ī = ی (سیم: Sim)

ū = و (ہارون الرشید: Hārūn al-Rashid)

ai = اے (سیر: Sair)

(م)

متبادل اردو عربی حروف

g	=	گ	s	=	س	h	=	ح	b	=	ب
gh	=	گھ	<u>sh</u> , <u>ch</u>	=	ش	<u>Kh</u>	=	خ	bh	=	بھ
l	=	ل	ṣ	=	ص	d	=	د	p	=	پ
lh	=	لھ	ḍ	=	ض	dh	=	دھ	ph	=	پھ
m	=	م	t	=	ط	d	=	ڈ	t̄	=	ت
mh	=	مھ	z	=	ظ	d	=	ڈھ	t̄h	=	تھ
n	=	ن	ʿ	=	ع	<u>dh</u>	=	ذ	t	=	ٹ
nh	=	نھ	<u>gh</u>	=	غ	r	=	ر	<u>th</u>	=	ٹھ
w	=	و	f	=	ف	rh	=	رھ	th	=	ٹ
h	=	ہ	ḳ	=	ق	ṛ	=	ڑ	dj	=	ج
,	=	ء	k	=	ک	rḥ	=	ڑھ	djh	=	جھ
y	=	ی	kh	=	کھ	z	=	ز	c̄	=	چ
						ž, <u>zh</u>	=	ژ	cḥ	=	چھ

* **عجم** : [غیر عرب ملک یا لوگ خصوصاً ایران، توران؛ لغوی معنی گنگ اور کند زبان، کیونکہ غیر ممالک کے لوگ عرب میں جا کر وہاں کی زبان بول نہیں سکتے تھے اس وجہ سے اہل عرب انہیں ”عجمی“ یعنی گونگے کہا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں کم شائستہ، اجنبی آدمی کے لیے بھی بولتے تھے۔ کھجور کی گٹھلی اور دوسرے پھلوں کے بیجوں کو بھی عجم کہتے ہیں (فرہنگ آندراج، سادۂ عجم)]۔ عربی زبان کے اس اسم جمع کا اشتقاق اور اس کا معنوی ارتقا دونوں یونانی لفظ $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota$ کے عین مماثل ہیں۔ یہ لفظ جس مادے سے لیا گیا ہے، اس کے بنیادی مفہوم کے مطابق اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو عجمہ کی صفت سے متصف ہوں، یعنی تلفظ اور زبان کے لحاظ سے ان کا بولنے کا انداز الجھا ہوا اور غیر واضح ہو۔ عجمہ گویا عربی لفظ فصاحتہ کی بھی ضد ہے اور عجم (عجمی) غیر عرب $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota$ ہیں، جنہیں یہ نام اس لیے دیا جاتا ہے کہ ان میں وحشی پن کی مخصوص علامت یعنی بولنے اور بات کرنے کا ناقابل فہم اور مبہم طریقہ پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کی طرح عربوں کے نزدیک بھی یہ ”وحشی لوگ“ اولاً ان کے ایرانی ہمسائے تھے اور زمانہ قبل از اسلام ہی سے عربی شاعری میں العرب اور العجم کا یہ تضاد موجود رہا ہے۔ اگرچہ لفظ کی اس شکل کی جگہ ”آعاجم، جمع آعجم“ کو ترجیح دی جاتی تھی۔ اس کا مفہوم اس کے استعمال کرنے والے کے مخصوص نقطہ نظر پر منحصر ہوتا تھا؛ اگرچہ اس کا اصلی تعقیب آمیز زور جو عربوں کے احساس برتری کے متکبرانہ ادعا کا نتیجہ تھا، عموماً قائم و برقرار رہا، تاہم اس کے استعمال میں خاصے قدیم زمانے ہی سے غیر ملکی دلفریبی، کشش اور نسبت زیادہ شستہ

و شائستہ ثقافت کے اعتراف کا پہلو بھی مضمر ہوتا تھا۔ بہر حال سارے اموی عہد میں اہل عرب جن کے ہاتھ میں اسلامی سلطنت کی باگ ڈور رہی اور جن کی بدولت ان کی برتری وسعت پذیر ہوئی، مفتوح عجمیوں پر غیر متنازع طور پر مسلّم رہی اور غیر عربوں یعنی ایرانیوں کی نسل و ثقافت کی حمایت میں محض اکا دکا ہی آوازیں بلند ہوئیں (مثلاً شاعر اسمعیل بن یسار، درالآغانی، بار دوم، ۴: ۱۱۱، ۱۱۲)، لیکن عباسیوں کے برسرِ اقتدار آنے، گویا عرب پر عجم کی برتری سے، جس کی مذمت [حاکم خراسان] نصر بن سیار اپنے شہرہ آفاق اشعار میں پہلے ہی کر چکا تھا (الدینوری، ص ۳۶)، صورت حال برعکس ہو گئی۔ ایرانیوں نے سیاسی اور معاشرتی برتری حاصل کرتے ہی اپنی تمدنی اور روحانی قدروں کے فائق ہونے کا دعویٰ بھی شروع کر دیا۔ اس دعوے نے شعوبیہ [رک باں] تحریک کی صورت اختیار کر لی جس کا اصل مقصد عربوں پر عجمیوں کی برتری ثابت کرنا تھا، اگرچہ یہ معرکہ بھی عربی زبان ہی میں لڑا جاتا رہا۔ جب اس بحث و جدال کی گہما گہمی کم ہو گئی تو یہ دو لفظ، عرب اور عجم، روز مرہ کے استعمال میں محض نسلی امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے باقی رہ گئے، یعنی لفظ ”عجم“ فرس (فارسی، ایرانی) کا مترادف ہو گیا اور ”عراق عجم“ کی اصطلاح ازمنہ وسطیٰ کے آخری دور کے بعد سے ایرانی میڈیا Media (= الجبال) کے لیے استعمال ہونے لگی تاکہ اسے عراق عرب یعنی اصل عراق سے سمیٹ کیا جاسکے؛ چنانچہ شنفری کے مشہور قصیدہ لامیہ [لامیۃ العرب]؛ کے مقابلے میں ایک ایرانی شاعر الطغرائی (م ۱۱۲۱ء) کی ایسی ہی ایک نظم کو ”لامیۃ العجم“ کا نام دیا گیا جس کی ردیف لام ہے۔ [نیز رک بہ الخمیہ]۔

مامور ہو جاتے تھے (اس لیے ”ایچ اوغلان“ یا ”ایچ آغا“ کہلانے لگتے تھے) اور یا ادنیٰ درجے کے قوغوش (dormitory) سے بتدریج ترقی کر کے خاص اودہ [حجرہ خاص] تک پہنچ سکتے تھے جہاں کی بڑی ملازمتوں میں سے ان لوگوں کو جو انہیں حاصل کر چکے ہوں، بیگلربک بیگلر بیگی [رک بان] اور وزیر بنایا جاتا تھا، تفصیل کے لیے دیکھیے [لائڈن، بار دوم بذیل مادہ۔

مآخذ: (۱) اوزون چارشیلی : قہوقلو اوجاق لری، ۱: ۱ تا ۱۳۱؛ (۲) [رک ترکی، بذیل مادہ Acemi Oglan؛ (۳) احمد جواد: تاریخ عسکری عثمانی، ص ۱۷۳ (فرانسیسی ترجمہ، ۱: ۲۳۱)؛ (۴) سید مصطفیٰ: نتائج الوقوعات، ۱: ۱۶۶، ۱۷۳ و ۲: ۱۰۹؛ (۵) Tableau de l'Empire Ottoman : D'Ohsson؛ (۶) Bowen و Gibb : Islamic Society : ۳۱۳ : ۷ and the West، ۱/۱، بعدد اشاریہ۔

(H. BOWEN [تلخیص از ادارہ])

عجمیہ: ایک اصطلاح جو غیر عربی زبانوں کو عربی حروف میں لکھنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

* العجمیہ: رک بہ الخیمہ۔

* عجزوز: رک بہ ایام العجزوز۔

* عدد: رک بہ علم الحساب، بذیل مادہ علم۔

عدت: (ع)؛ ایک معینہ عرصے تک انتظار کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلقہ عورتیں سابق نکاح کے فسخ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتیں۔ شریعت کی رو سے بیواؤں کی مدت عدت ۳ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے [وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (۲) [البقرہ: ۲۳۴] = تم میں سے جو لوگ مر جائیں اور ان کے پیچھے اگر ان کی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے،

مآخذ: (۱) Muhammedanische : Goldziher

Studien، ۱: ۱ تا ۱۳۶، Arab und Agam

(F. GABRIELI)

* عجمی اوغلان: ایک ترکی اصطلاح

بمعنی، ”غیر ملکی لڑکا“ جس کا اطلاق عیسائی نوجوانوں پر کیا جاتا تھا جو دولت عثمانیہ کے قہوقلو [= دربانوں] کے طور پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ پہلے یہ بھرتی ۱۳۶۲ء کے ”پنچک قانون“ کے مطابق کی جاتی تھی، یعنی جنگی اسیروں کے ہر پانچ میں سے ایک کو چن لیا جاتا تھا اور بعد ازاں دیوشرمہ [رک بان] نامی جبری بھرتی کے ذریعے انہیں پہلے پانچ سے سات سال تک آناتولی کے نظام جاگیرداری کے سپاہیوں وغیرہ کی تحویل میں رکھا جاتا تھا اور بعد ازاں روم ایلی میں بھی، تاکہ وہ ترکی زبان سیکھ لیں اور مسلمانوں کی عادات و رسوم کے خوگر ہو جائیں؛ پھر انہیں گیلی پولی کے ”عجمی اوجاق“ میں بھیج دیا جاتا تھا اور جب استانبول فتح ہو گیا تو وہ استانبول کے اوجاق میں بھیجے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ہی انہیں ان کی قابلیت اور استعداد کے مطابق منتخب کر کے قصر سلطانی میں خدمات بجا لانے کے لیے یا باقاعدہ پیدل اور سوار فوج، یا توپ خانہ اوجاق کے لیے یا ادرنہ اور استانبول کے بستانجی [رک بان] لشکر میں رکھ لیا جاتا تھا۔ قصر سلطانی یا مختلف جیوش میں یہ تقرر جسے اصطلاحاً ”قبی یہ چقمہ“ ”دروازے تک آگے بڑھنا“ کہا جاتا تھا، ملازمت میں تقدم زمانی کے اعتبار سے جگہیں خالی ہونے پر کیا جاتا تھا۔

عجمی اوغلان جو استانبول کی غلطہ سرایے یا ادرنہ کی ابراہیم پاشا سرایے میں ابتدائی تربیت حاصل کرنے کے بعد قصر سلطانی کی خدمات پر

اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے؛ لونڈیوں کے لیے بھی عدت کی مدت معین ہے، لیکن ان کے لیے ۴ ماہ ۱ دن کی عدت کی جگہ ۲ ماہ ۵ دن کی اور تین قروہ کی عدت کی جگہ دو قروہ کی اور تین ماہ کی مدت کی جگہ ڈیڑھ ماہ کی عدت مقرر ہے۔ [عدت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں (الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ، جلد ۴)۔ عدت کے احکام میں جائے سکونت کی پابندی اور متوہی شوہر کے غم میں سوگ، نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں جن کی تفصیل مآخذ حدیث و فقہ سے معلوم کی جاسکتی ہے]۔

مآخذ: [(۱) قرآن مجید کی تفاسیر؛ (۲) کتب حدیث بحدود مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) المرغینانی: ہدایہ؛ (۴) الشوکانی: نیل الاوطار، (۵) فتاویٰ عالمگیری؛ (۶) الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ؛ (۷) امجد علی: بہار شریعت؛ (۸) اختر عباس: توضیح المسائل (فقہ شیعہ)، مطبوعہ لاہور]۔

TH. W. JUYENROLL [وادارہ]

عَدَس: (ع)؛ عَدَس، بَلَس اور بَلَسُون بھی * مستعمل ہے) بمعنی مسور۔ اس کی کاشت کے لیے خشک آب و ہوا اور نرم اور ریتلی زمین مفید ہے۔ مشرق میں اس کی کاشت زمانہ قدیم سے ہوتی چلی آئی ہے۔ مصریوں کی یہ من بھاتی خوراک ہے۔ ابن العوام تصدیق کرتا ہے کہ اس کی کاشت خلافت اسلامیہ کے مغربی ممالک میں ہوتی ہے۔ ابن بطوطہ عام مسور کے علاوہ ایک کڑوے مسور (عَدَس مُرّ = یونانی *happydiver*) اور عَدَس نبطی اور عَدَس الماء (Lemna Miner) کا بھی ذکر کرتا ہے اور بتاتا

دس دن روکے رکھیں]۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ مقرر تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی۔ (دیکھیے *Die Ehe bei den Arabern Nachrichten von*

der J. Wellhausen, Kgl. Gesellsch. der Wissench zu Göttingen، ۱۸۹۳ء، ص ۴۵۴)۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عدت کا وجود نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی کیوں نہ ہو۔ بہر حال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصور کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فسخ ہونے پر ایک مقررہ میعاد (عدۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کرے۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے۔ شریعت کی رو سے مطلقہ کے لیے ایام عدت یہ ہیں: حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قروہ، ۲ [البقرة]: ۲۲۸) اور غیر حائضہ [غیر حائضہ سے مراد وہ عورت ہے جسے کبر سن کی بنا پر، یا وہ لڑکی جسے صغیر سنی کے باعث ایام ماہواری نہ آتے ہوں] کے لیے تین ماہ تک (۶۵ [الطلاق]: ۴)؛ اگر کوئی مطلقہ حاملہ ہو تو وضع حمل، یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عدت ہے: [وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] (۶۵ [الطلاق]: ۴) =

ہے کہ اس کے لپ سے ٹھنڈک اور تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ مقررہ مقدار سے زیادہ کھائی جائے تو مضر صحت ہوتی ہے اور یرقان، افسردگی، پھنسی پھوڑے اور ناسور وغیرہ امراض پیدا کرتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن العوام: کتاب الفلاحۃ، ۲: ۲۵، ۶۹ وغیرہ؛ (۲) ابن البیطار: الجامع (قاہرہ ۱۲۹۱ھ) ۳: ۱۱۷؛ (۳) ابو منصور موفق: کتاب الابنیه (طبع Seligmann) ۲: ۴۹؛ (۴) A.v. Kremer: Aegypten (۱۸۶۳ء)، ۱: ۲۰۳؛ (۵) R. Hartmann: Reiso des Fr. Barnime (نویا) ۲۱۹ (HELL)

* عدل: رُک بہ معتزلہ۔

* عدل: (۱) از روئے اشتقاق یہ اصطلاح اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا دادرسی ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم، منصفانہ اور متوازن کے آتے ہیں، اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب، حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے (رُک بہ المعتزلہ)۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (یا قسط، النساء: ۵۸؛ ۵ [المائدہ]: ۴۲) سے فیصلہ دے، لیکن مادی انصاف کا تخیل فقہ کے نظریات [رُک بہ فقہ (اصول فقہ)] میں زیادہ دخل نہیں رکھتا، اگرچہ شکایتوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات)

کے عین مطابق ہے، وہ عادل ہے۔ اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ تاہم، جیسا کہ مالکی فقیہ ابن رشد نے کہا ہے، اس اصطلاح کی کوئی ایسی تعریف نہیں کی جاسکتی جو متفق علیہ ہو۔ مزید برآں اس اصطلاح کی جو مختلف تعریفیں مرتب کی گئی ہیں وہ بہت زیادہ وسیع اور غیر معین ہیں۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل یعنی عدالة کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صفائے سے بھی اجتناب کرے۔ لیکن ایک اور مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جاسکتی ہے، اس لیے عدالة سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور شرعی احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ قانون اسلام کی تدوین کی کوشش اپنے مؤخر ترین مراحل میں وہ تھی جو سلطنت عثمانیہ میں انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں بروئے کار لائی گئی۔ اس میں عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: ”عدل [عادل] وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں“ (مجلہ، دفعہ ۵۰۱)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ عدل (عادل) ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازماً دین اسلام کے دیے ہوئے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وہابی یا اکتسابی،

یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے، بہر حال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

اس اسم صفت کو اسم ذات کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں اس کے معنی نیک اخلاق رکھنے والا شخص لیے جاتے ہیں (جمع : عُدَال)۔

عدالة فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ اجتماعی قانون کے نظریے کی رو سے عدالة ان اہم شرائط میں سے ایک ہے جو شریعت کے اصول کے مطابق تسلیم شدہ فرائض اجتماعی بجا لانے کے لیے ضروری ہیں، لیکن شخصی قانون میں آکر شہادت کے نظریے میں یہ تصور بہت ترقی یافتہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے متعلق ضوابط کا مفصل نظام بنا دیا گیا ہے۔ گواہ کا عدل ہونا ضروری ہے، لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالة کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالة کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم یہ نکتہ متنازع فیہ ہے کہ آیا گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالة سمجھا جائے جب تک کہ مد مقابل نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو، یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالة ہے یا نہیں۔ اس مؤخر طریق کو اصولاً و عملاً ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گواہ کی عدالة کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیہ یا تعدیل کہا جاتا ہے۔ قانون اسلامی کی تدوین کے آخری مراحل میں اس طریق کار نے دو صورتیں

اختیار کر لیں۔ ایک صورت یہ تھی کہ قاضی گواہ کے عدل ہونے کے بارے میں خفیہ تحقیقات کرتا تھا اور مستند اشخاص کے نام سر بمہر لفافے میں سوال بھیج دیتا تھا۔ اس طریق کار کو التزکیۃ السریۃ کہتے تھے۔ بعض حالات میں ان لوگوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے سابقہ [خفیہ] بیان کی تصدیق کے لیے کھلی عدالت میں حاضر ہوں اور بالمشافہہ بیان دیں۔ اسے التزکیۃ العلانیۃ کہا جاتا تھا۔ گواہ کی عدالة کی تصدیق تعدیل کہلاتی ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو جرح کہتے ہیں۔

تاہم تزکیہ کا طریق مخصوص طور پر کسی مقدمے کے لاحقے یا حادثے کے طور پر اختیار نہیں کیا جاتا، بلکہ مقصود مطلق کے طور پر مقدمے کے بغیر بھی استعمال ہوتا ہے تاکہ زیر بحث اشخاص میں عدالة کی صفت کا ہونا مثبت اور قطعی طور پر تسلیم کر لیا جائے، کیونکہ جب تحریری بیانات حاصل کرنے کا رواج، جن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا، بہت عام ہو گیا تو شہادت کی قطعی توثیق کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ دستاویزی ثبوت حاصل کرنے کے طریقے کی جگہ کسی اور طریقے سے کام لیا جائے۔ بہر کیف یہ طریق کار قابل اعتماد نہ تھا، کیونکہ تحریری تصدیق بھیجنے والوں پر بھی یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا کہ وہ خود عدالة کے حامل نہیں۔ اس مشکل کو ابتدائی تزکیہ سے حل کیا گیا، یعنی قاضی پہلے ہی چند ایک اشخاص کو حتماً صاحب عدالة تسلیم کر لیتا ہے اور اس طرح وہ اصولاً ایسے گواہ بننے کے مستحق ہو جاتے ہیں جن پر اعتراض وارد نہیں کیا جا سکتا۔ انہیں تحریری دستاویزوں کا پہلے سے پیش کردہ ثبوت مہیا

اپنی مختلف صورتوں میں) سگّوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

(۲) علم مسکوکات میں عدل کا مفہوم ”پورے وزن“ کا ہے۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختصر شکل ”ء“ میں) سگّوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔ (آر، لائیڈن، بار دوم)

عدلی: سلطان محمد ثانی اور محمود ثانی کا، * نیز بایزید ثانی کا تخلص۔ گیب (History of the Ottoman Poetry، ۲: ۳۲، بعد) کا خیال ہے کہ مؤخر الذکر کا تخلص عدنی تھا، لیکن اُپسلا Upsala کے مخطوطے میں عدلی لکھا ہے (Gibb، ۲: ۲۵، بعد، نے دیوان عدنی، استانبول ۱۳۰۸ھ، کو محمود پاشا سے منسوب کیا ہے)۔

(آر، لائیڈن، بار دوم)

عدم: (عربی)، ارسطو طالیمی اصطلاح، Privatio سے (کا ترجمہ ہے اور اس کے معنی ہستی یا وجود کی نفی ہے۔ اس لفظ کی تعریف ارسطو طالیمس کی Metaphysics، ۵: ۲۲ میں پائی جاتی ہے اور فاسفہ ارسطو طالیمس کے عرب معتقدین نے اختیار کر لی ہے۔ بہر کیف ارسطو طالیمس کے فلسفے میں اس لفظ کے دو معنوں میں فرق و امتیاز کا سمجھ لینا ضروری ہے: (۱) مطابق لاموجودیت، یعنی مطلقاً کسی شے کا نہ ہونا؛ (۲) اضافی لاموجودیت، یعنی (الف) مادے میں کسی صفت کا فقدان؛ (ب) مادے کی محض بالقوہ استعداد۔ چونکہ ارسطو طالیمس کے فلسفے کی رو سے کسی صفت کا فقدان اس کی ضد کا بالامکان متضمن ہے، لہذا بحیثیت ممکن ہونے کے اس میں ایک

کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ انہیں اشخاص میں سے کاتب عمومی یا کاتب عدل (= ناظرین قبالجات notaries) مقرر کیے جاتے ہیں اور انہیں اصطلاحاً عدول کہا جاتا ہے، لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مامور کیا جاتا ہے، مثلاً ضابطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و نسق کے بعض کاموں کی تعمیل کے لیے، نیز تزکیے کے استفسارات کے جواب دینے اور لوگوں کو ایسے وظائف بجا لانے کے لیے نامزد کرنے کی غرض سے جن کے لیے عدالة کا ہونا ضروری ہے، وغیرہ [نیز رک بہ شاہد]۔

• آخذ: (۱) ابن فرحون: تَبْصِرَةُ الْحُكَّام، قاهرہ ۱۳۰۲/۱۸۸۳ء، ۱: ۱۷۳، ۲۰۴، بعد، وغیرہ؛ (۲) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع A. Sprenger، ص ۱۰۱۵، بعد؛ (۳) Handleiding: Juynboll، فصل ۶۷؛ (۴) Istuzioni: Santillana، ۱: ۱۰۹؛ (۵) Tyan: Histoire de l'organisation Judiciaire en pays d'Islam، پیرس ۱۹۳۸ء، جلد ۱، باب ۴ فصل ۵؛ (۶) ودی مصنف: Le notariat dans la pratique، du droit musulman، بیروت ۱۹۳۵ء۔

(E. TYAN)

[جدید تر مسلم ادبوں میں عدل کی اصطلاح میں مزید توسیع ہوئی ہے اور معاشی و معاشرتی انصاف کا مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا ہے، لہذا یہ کسی فرد واحد کی کیفیت عدالة تک محدود نہیں بلکہ اجتماعی حالت انصاف بھی اس میں شامل ہو گئی ہے۔ اس موضوع پر مزید معلومات کے لیے رک بہ اسلام]۔

(۱) سگّوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر

تہافت التہافت، باب ۱ و ۲ کا ترجمہ از S. van den Bergh؛
نیز دیکھیے S. Pines (۴) : Beiträge zur islamischen
Atomenlehre، ص ۱۱۶ بعد۔

(S. VAN DEN BERGH)

تعلیقہ : فاضل مقالہ نگار Van Den Bergh نے ⊗
عدم (جسے منطقی سلبی کہتے ہیں) کے سلسلے میں
ارسطو کی ما بعد الطبیعیات (۵ : ۲۲) کا حوالہ دیا
ہے، لیکن جو مفہوم انہوں نے لیا ہے وہ ارسطو
کے مفہوم سے بالکل مختلف ہے، یہ فرق ارسطو
کے اپنے الفاظ سے واضح ہو جائے گا جو حسب ذیل
ہیں :

ہم ”سلبی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں
(الف) اس مفہوم میں کہ جب کوئی شے کسی
ایسی صفت سے جو قدرت میں موجود ہو متصف
نہیں ہوتی، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ نباتات
آنکھوں سے محروم ہے؛ (ب) اگر ایک شے کسی
ایسی صفت کو نہیں رکھتی جو قدرتی طور پر
اس میں یا اس کی جنس میں موجود ہوتی ہے۔
مثلاً اندھا آدمی آنکھوں سے اس طرح محروم نہیں
جیسے چھچھوندہ۔ مؤخر الذکر اپنی جنس کی وجہ
سے محروم ہے اور اول الذکر اپنی وجہ سے؛
(ج) اگر کوئی شے ایسی صفت نہیں رکھتی جو
قدرتی طور پر اس میں موجود ہونی چاہیے یا وہ
صفت اس وقت نہیں رکھتی جب کہ قدرتی طور
پر یہ صفت اس میں ہونی چاہیے (اندھا بن ایک
قسم کا سلب ہے، لیکن انسان ہر عمر میں اندھا
نہیں ہوتا۔ صرف اسی وقت اندھا کہلائے گا جب
اور جس عمر میں قدرتی طور پر اسے بینا ہونا
چاہیے، وہ بینائی سے محروم ہے)۔ اسی طرح اگر
کوئی شے ایک صفت ہے اس رشتے، علاقے، ذریعے
اور طریقے سے جس میں وہ قدرتی طور پر ہوتی
ہے متصف نہ ہو تو وہ سلبی کہلائے گی؛ (د) کسی

مثبت پہلو پایا جاتا ہے۔ ارسطو طالیس کا نظریہ
حدوث بہ تمام و کمال عدم کے اسی تصور پر
مبنی ہے۔ حدوث مطلق کے کوئی معنی نہیں۔
ہر قسم کا حدوث محض اضافی لا موجود کے
موجود ہونے کا نام ہے۔

بہر حال ارسطو طالیس کے نزدیک لاشیٰ محض
بھی ایک ہستی رکھتی ہے، کیونکہ اس کے بیان
کے مطابق لاشیٰ کا ہونا ہی اس کے وجود ہونے
پر دال ہے، لیکن اصل میں یہ رواقیین تھے جنہوں
نے لاشیٰ کی ہستی کے مسئلے پر بڑے زور شور
سے بحثیں کیں اور انہیں کی بحثوں اور
اصطلاحوں کی صدائے بازگشت اسلام کے متکلمین
کے درمیان گونجتی رہی۔ چنانچہ معتزلہ
بالخصوص اس بات کو مانتے تھے کہ لا موجود
بھی ایک ”شے“، ایک ”ذات“ اور ایک امر
ثابت ہے، یعنی ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان کا خیال
یہ ہے کہ عالم کے وجود میں آنے سے پہلے اللہ
کو ان جملہ اشیا (ذوات) کا علم تھا جو اسے
پیدا کرنا تھیں اور جن اشیا کا اسے علم تھا ان
کی اس کے اس علم ہی کی بدولت ایک گونہ حقیقت
قائم ہو چکی تھی۔ عالم کو خلق کر کے اس نے
ان اشیا (ذوات) کو عرض وجود دے دیا۔
حکماء اسلام میں الفارابی اور ابن سینا معتزلہ کی
طرح ہستی کو عرض تسلیم کرتے ہیں، لیکن
ابن رشد اور اشاعرہ [رک بہ اشعریہ] ہستی کو
جوہر قرار دیتے ہیں۔

مآخذ : (۱) عدم کے نظریے کو معتزلہ جس
شکل میں مانتے تھے وہ ان کتابوں میں مذکور ہے جو
اس فرقے کے بارے میں لکھی گئیں (مثلاً ابن حزم : الفصل،
۵ : ۴۵)؛ (۲) انشہرستانی : نہایۃ الإقدام، طبع
Guillaume، ص ۱۵۰ بعد، میں بھی ایک عمدہ بحث آئی
ہے؛ (۳) مسئلے کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے ابن رشد :

Periplus کے *Ἐδελμαίων Ἀραβία* ، بطلمیوس کا *Ἀραβία ἐμπορίων* (دیکھیے Pauly-Wissowa : تکملہ، ۳: ۶) اور غالباً یہی تورات کا عدن (کتاب عزرا، ۲: ۲۳) ہے۔ اس جگہ کے دیگر ناموں کے لیے دیکھیے الحَقْدِسی، ص ۳: IM، ص ۱۱۰ (= Arab. Texte: Löfgren، ۱: ۲۹)۔

جزیرہ نماے عدن دراصل ایک سابق بچھا ہوا آتش فشاں پہاڑ شَمَشَان (عوامی زبان میں شَمَشَام) ہے، جو قدیم زمانے میں اَلْعَر، یعنی پہاڑ (عَر عدن) کہلاتا تھا۔ یہ ۱۷۷۵ فٹ (تقریباً ۵۵ میٹر) اونچا ہے۔ اس کی مشرقی سمت جزیرہ صِیرہ کے بالمقابل پہاڑی سلسلے میں ایک کھلی جگہ ہے؛ اسی جگہ شہر کا بیشتر حصہ آباد ہے اور بعض بستیاں سمندر تک جاتی ہیں۔ عدن کسی زمانے میں جزیرہ تھا؛ نشیبی اور تنگ خاکناے ابھی تک کامل مد کے وقت قریب قریب ڈوب جاتی ہے۔ اس نقص کی تلافی ایک پل ”المُکسِر“ کے ذریعے کردی گئی تھی، جسے ایرانیوں نے بنوایا تھا (قَب ”خور مُکسِر“، جو خاکناے کے مغرب میں ہے)۔ بڑے آتش فشاں، پہاڑ کے علاوہ کئی چھوٹے چھوٹے ٹیلے بھی ہیں، مثلاً جبل، صِیرہ حَقَات، مَرْشَق (جس میں ایک بڑا روشنی کا مینار ہے) اور جبل حَدِید (خاکناے کے مغرب میں)۔ پرانی بندرگاہ شہر کے حساب سے مشرقی جانب تھی، جسے جنوب مشرقی ہوا (اَزِیْب) سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک سنگین پشتہ (شَصْنَه) بنا دیا گیا تھا۔ آج کل عدن کی اہمیت اس کی [موجودہ اور] نہایت عمدہ بندرگاہ کی مرہون منت ہے؛ یہ ایک وسیع اور خوب محفوظ کھاڑی ہے، جو جزیرہ نماے عدن اور جزیرہ نماے ”عدن اصغر“ کے درمیان واقع ہے؛ اس میں مَزَلَم (”Sugarloaf Peak“) اور احسان (”Ass’s Ears“) کے پہاڑ ہیں۔ بنیر

شے کی زبردستی علحدگی بھی سلب کہلاتی ہے؛ (و) سلب کے اتنے ہی مفہوم ہیں جتنے نفی کے جن کا مأخذ نفی لاحقہ (اے) ہے۔ ہم کسی شے کو غیر مساوی (unequal) کہتے ہیں کیونکہ اس میں ”مساوی پن“ نہیں ہوتا (گو قدرتی طور پر ہونا چاہیے) اور غیر مرئی کہتے ہیں کیونکہ اس میں رنگ نہیں ہوتا یا بہت ہلکا رنگ ہوتا ہے۔ پھر نفی لاحقہ سے مراد یہ ہو سکتی ہے ”کسی شے کا بہت تھوڑی مقدار میں ہونا“، مثلاً بے پتھر (stonelen)، یعنی پتھر کا نہایت ہی ابتدائی شکل میں ہونا یا اس سے مراد ”آسانی سے نہیں“ یا ”اچھی طرح نہیں“ ہو سکتی ہے، مثلاً کٹنے کے ناقابل ہونا (uncuttable) اس لفظ کا مطلب نہ کاٹا جانا نہیں بلکہ ایسی چیز جو آسانی سے یا اچھی طرح کاٹی نہ جاسکے۔ نیز نفی لاحقہ سے مراد کسی سے مکمل محرومیت بھی ہے۔ یک چشم کو اندھا نہیں کہیں گے، بلکہ اندھا وہ ہوتا ہے جو دونوں آنکھوں سے نہ دیکھ سکے۔ ہر آدمی اچھا یا برا، بااخلاق یا بد اخلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں درمیانی حالت بھی ہوتی ہے۔

(سی۔ اے۔ قادر)

⊗ * عَدَن : [جمہوریہ جنوبی یمن کا دارالحکومت اور بندرگاہ، جو عرب کے جنوبی ساحل پر واقع ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۷۱ء میں تقریباً ڈھائی لاکھ تھی]۔ عدن (قَب اکادی زبان : اَدْنِیو edniu، بمعنی نیم صحرائی علاقہ Stepps) کا زیادہ صحیح نام عَدَن اَیْن ہے (عدن لاعة اور العدن سے امتیاز کرنے کے لیے، جو اُنْثُون الثَغْلَبی کے ایک شعر میں آئے ہیں، دیکھیے یا قوت، ۳: ۶۲۲ Kay، ص ۲۳۲ AM، ۲: ۱۷۷، ۲۸۸)، یا مضبوط جنگی استحکامات کی بنا پر ثَغْر عدن، جو بلینوس (Pliny) کا Philostorgius، Athene کا - ۸0۶۷،

متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے یہاں کی مشہور پہاڑی سُرنگ کو پورے پہاڑ کے آرہار کھدوایا؛ وہ اس جگہ کو قید خانے کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ ایسی ہی ایک روایت [یعنی کے] تَبْعُون (تباہی) اور مصر کے فراعنہ کے متعلق بھی بیان کی جاتی ہے، جس سے الحَبَس یا حَبَسِ فرعون کا نام نکلا ہے۔ قدیم روایت کی رو سے (مثلاً الطَّبْرِي، ۱: ۱۴۴) قابیل اپنے بھائی ہابیل [رَک بَانَ] کو قتل کر کے اپنی بہن کے ساتھ ہندوستان سے بھاگ کر عدن چلا گیا تھا۔ یہاں جبل صِیْرہ پر اس کی ملاقات ابلیس سے ہوئی، جس نے اسے مزامیر کا استعمال سکھایا۔ اس کی قبر آج کل بڑے درے کے دروازے کے اوپر دکھائی جاتی ہے۔ بئر مَعْظَلَّہ (= مَترُوک کنواں؛ دیکھیے ۲۲ [الحج]: ۴۴) اور "إِرم ذاتِ الْعِمَاد" [رَک بَانَ]؛ (۸۹ [الفجر]: ۶) کی جائے وقوع عدن میں یا اس کے قریب بتائی جاتی ہے۔ بقول ابن المَجَّاور ہنویان نے، جو ہندوؤں کا لنگور نما دیوتا ہے اور جس کا مندر عدن میں ہے، رام چندر جی کی بیوی کو ایک زمین دوز راستے کے ذریعے صِیْرہ سے، جہاں اسے راون نامی ایک دیو لے گیا تھا، واپس آجین [۹] پہنچا دیا تھا۔

بقول الہمدانی (ص ۵۳، ۱۲۴) عدن کے عرب تین گروہوں میں منقسم تھے: مَرَب، حَمَاحِم (جَمَاحِم، در ابن المَجَّاور) اور مَلَاح (قَب، یاقوت، ۳: ۶۲۲، BGA، ۱۰۲: ۳ و ۲۰۶: ۳)۔ ہندوؤں اور سمالیوں کی بھاری تعداد سمندر کے راستے مسلسل نقل وطن پر دلالت کرتی ہے۔ ابن المَجَّاور (ص ۱۱۷) بعد کے ہاں ان کی مدغاسکر (قمر) سے براہ مَغَادِشُو وِکَلُوہ اور ایرانیوں کی سیراف اور قِیس (کیش) سے قدیم نقل مکانیوں کی تفصیلات مندرج ہیں دیکھیے (Ferrand):

تَوِیہ (تواہی)، جو جدید بندرگاہ کا نام ہے، شمال مغربی ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے *Red Sea and Aden pilot*، ص ۱۳۵)۔ خطۂ عدن میں پانی کے بند اور حوض بنانے کے دستور کے آثار باقی ہیں، جو قدیم سبائی ثقافت کی خصوصیت تھی۔ کوئی پچاس کے قریب پانی کے ذخیروں کے بچے کھجے حصے تمام جزیرہ نما میں بکھرے پڑے ہیں۔ بقول ابن المَجَّاور انہیں سیراف سے آئے ہوئے ایرانیوں نے تعمیر کیا تھا۔ ۱۸۰۹ء میں Salt نے اور ۱۸۳۵ء میں Haines نے، جس نے آگے چل کر عدن فتح کیا، اس بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ اچھی حالت میں تھے، لیکن ۱۸۳۹ء کے بعد یہ بے اعتنائی کی نذر ہو گئے اور ان کے بہت سے عمارتی پتھر لوگ ۱۸۵۶ء تک لے جاتے رہے، تاآنکہ آتش فشاں کے دہانے کے اندر والے حوضوں کی مرمت کا کام شروع ہوا۔ وہاں تیرہ تالاب ہیں، جن میں تقریباً بیس لاکھ لیٹر پانی آسکتا ہے، لیکن کم اور بے قاعدہ بارش کے سبب وہ بمشکل پورے طور پر بھرتے ہیں۔ دہانہ کوہ کے اندر اور جزیرہ نما کے مغربی حصے میں متعدد کنویں ہیں (قبر ابن المَجَّاور، ص ۱۳۱) بعد، لیکن وہ پینے کے پانی کی ضرورت کو پورا نہیں کرتے، کیونکہ وہ زیادہ تر کھاری ہیں۔ قرون وسطیٰ میں الحِیق (شاید مَوْتَجِدہ الحِسوہ) عدن کا گھاٹ (منہل) تھا (الہمدانی، ص ۵۳)۔ ۱۸۶۷ء میں برطانوی حکومت نے سلطان لَحِج [رَک بَانَ] سے شیخ عثمان نامی گاؤں سے ایک نہر نکالنے کی اجازت حاصل کی اور بعد ازاں وہاں آلات تکثیف (condensers) نصب کیے گئے۔

عام اساطیری کہانی میں عدن کی بنا شداد بن عاد [رَک بَانَ] سے منسوب کی گئی ہے، جس کے

بیٹے المکرم کی شادی کے موقع پر اسے اپنی بہو حُرہ سیدہ کو تحفے کے طور پر دے دیا۔ بنو مَعْن، جو بنو زیاد کے بعد ۴۱۰ھ/۶۰۱ء سے عدن پر قابض ہو گئے تھے، ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء تک اس کے والی رہے؛ پھر جب انہوں نے بغاوت کی تو انہیں معزول کر کے المکرم (مکرم) بن یام کے ہمدانی خاندان کے دو بھائیوں کو ان کی جگہ بٹھا دیا گیا اور یہ بنو زریعہ (رک بان) کے بانی ہوئے۔ ایک بھائی عباس نے قلعہ تَعْمَر میں سکونت اختیار کر لی، جہاں سے وہ خاکناے کے دروازے کی دیکھ بھال کرتا تھا اور دوسرے بھائی مسعود نے قلعہ خَضْرَاء سنبھال لیا اور بحری تجارت کی نگرانی کرنے لگا۔ بعد ازاں یہ شہر محمد بن سُبَا (۵۳۸ھ تا ۵۳۹ھ/۱۱۳۹ء تا ۱۲۲۸ء) اور اس کے بیٹے عمران (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء) کے تحت متحد ہو گیا۔ اس زمانے کا خراج ایک لاکھ دینار سالانہ بتایا جاتا ہے۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں صلاح الدین کے بھائی ثوران شاہ نے اجیر ترکی سپاہیوں (غز) کی مدد سے عدن فتح کر لیا۔ ایوبیوں (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) رسولیوں (۸۵۸ھ/۱۴۵۳ء) اور ظاہریوں (۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) کی حکومت کا عہد عدن کی تجارت کا سنہری دور تھا۔ ایوبیوں نے ایک نیا محصول عائد کیا تھا جسے شوانی (جنگی جہاز) وصول کرتے تھے۔ ہندوستان کو جانے کے بحری راستے کی دریافت اور عثمانی حکومت کا ظہور عدن کی تجارت کے زوال کی ابتدا ثابت ہوئے۔ پرتگیزی امیر البحر البوقرق Albuquerque نے بیس جہازوں کے ساتھ اس شہر پر ایسٹر Easter ۱۵۱۳ء کی شام کو حملہ کیا، لیکن اسے فتح کرنے میں ناکام رہا۔ ۱۵۳۸ء میں ترکی بحری جہازوں کے ایک بیڑے نے ہندوستان جاتے ہوئے اس کے مدافعين کو زک دی اور ترک یمن پر کوئی ایک سو سال

در 'Le K'ouch-Louen'، JA، ۱۹۱۹ء؛ Goitein، BSOAS، ۱۹۵۳ء، ص ۲۴۷؛ بعد؛ وہی مصنف در 'Speculum'، ۱۹۵۳ء، ص ۱۸۱؛ بعد؛ عدن کے یہودیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد کو (جن کے متعلق دیکھیے 'Encyclopaedia Judaica'، بذیل مادۃ عدن) زمانہ حال میں اسرائیل پہنچا دیا گیا ہے۔

عدن کی قدیم تاریخ بہت نامکمل طور پر معلوم ہے۔ ہمیں Periplus (حدود ۵۰ء) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ کو حال ہی میں KAIÇAP (غالباً یہ غلطی ہے، بجائے IAIÇAP = الشرح یحضب، قس Belträge v. Wismann Höfner، ص ۸۸) نے تباہ کر دیا تھا، لیکن شہنشاہ قسطنطین Constantine کے عہد میں یہاں کی (رومی منڈی) (Eporium Romanum) نے اپنی قدیم شان و شوکت بھر حاصل کر لی تھی۔ اسقف تھیوفیلس Theophilus (حدود ۴۳۲ء)، نے وہاں ایک گرجا تعمیر کروایا تھا۔ بعد میں عدن بحر احمر کی بندرگاہوں اُھواب اور غلاقہ کے حق میں اپنی اہمیت کھو بیٹھا۔ ایرانیوں نے (۵۷۵ء کے بعد سے) یمن میں ثقافت کو ترقی دی۔ انہوں نے پانی کے حوض اور حمام بنائے اور دباغت کے کارخانے قائم کیے۔ باذان کے بعد آخری ساسانی حاکم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ۶۳۱ھ/۱۰ء میں عدن تشریف لائے اور وہاں کے منبر سے لوگوں کو خطاب کیا۔ حسین بن سلامہ نے، جو بنو زیاد (۲۰۴ھ تا ۲۲۹ھ/۸۱۹ء تا ۸۳۷ء) کا وزیر تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ بن عبدالعزیز کی تعمیر کی ہوئی مسجد کی مرمت کروا کر اسے پہلے کی طرح بنا دیا۔ ۶۲/۳۵۴ء میں علی بن محمد الصلیجی نے، جو مصر کے فاطمیوں کا داعی تھا، عدن فتح کیا اور ۶۹ھ/۱۰۶۹ء میں اپنے

دیکھا تھا، اب کوئی باقی نہیں رہا ہے۔ عدن کی مساجد میں سب سے ممتاز ابوبکر العیدروس شہر کے محافظ ولی کی ہے، جن کی زیارت (۱۰ عرس) ۱۵ ربیع الآخر کو ہوا کرتی ہے۔ دیگر مساجد کا ذکر Hunter (ص ۱۷۵) نے کیا ہے اور AM میں ملتا ہے۔

مأخذ : (۱) F. M. Hunter : *An account of the British settlement of Aden*، لندن ۱۸۷۷ء؛ (۲) F. Apelt : *Aden, Eine kolonialgeographische u. kolonialpolitische Studie*، لاہنرگ، ۱۹۲۹ء؛ (۳) الہمدانی، بمواضع کثیرہ (ترجمہ از Forrer ص ۳۱)؛ (۴) یاقوت، ۳ : ۶۲۱؛ (۵) النعمانی، ص ۳۰ و بمواضع کثیرہ؛ (۶) الإذریسی (مترجمہ Jaubert)، ۱ : ۵۱؛ (۷) القزوينی (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۶۷؛ (۸) ابوالفداء : تقویم، ترجمہ، ۱/۲ : ۱۲۶؛ (۹) ابن بطوطہ، ۲ : ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۱۰) ابن الجاور (طبع Löfgren)، ۱ : ۱۰۶ تا ۱۰۸ (IM=)؛ (۱۱) ابو مخرّمہ : تاریخ ثغر عدن (AM=)، در O. Löfgren : *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*، اپسلا ۱۹۳۶-۱۹۵۰؛ (۱۲) احمد فضل بن محسن العبدلی : *هدیة الزمن فی اخبار ملوک لہج و عدن، قاهرة ۱۳۵۱ھ*؛ (۱۳) R. L. Playfair : *A history of Arabia Felix*، بمبئی ۱۸۵۹ء؛ (۱۴) H. C. Kay : *Yaman, its early mediaeval history*، لندن ۱۸۹۲ء؛ (۱۵) H. von Maltzan : *Reise nach Südarabien*؛ (۱۶) H. F. Jacob : *Kings of Arabia*؛ (۱۷) H. Ingrams : *Arabia and the isles*، لندن ۱۹۲۲ء؛ (۱۸) A. Grohmann : *Wienna-Brünn Südarabien als Wirtschaftsgebiet*؛ (۱۹) H. v. Wissman و M. Höfner : *Belträge zur histor. Geographie des vorislam, Südarabein*، Wiesbaden ۱۹۵۳، نقشہ : Aden

تک مسطّر رہے۔ ۱۵۶۸ء میں عدن صنعاء کے زیدی اماموں کے ہاتھ میں چلا گیا اور ۱۶۳۰ء میں ترکوں نے اسے بالکل چھوڑ دیا۔ ۱۷۳۵ء میں عدن لہج کے عبدلی سلطان کے ہاتھ آ گیا، جس کا ایک وارث محسن اسے کپتان ہینز Haines کے ماتحت انگریزوں کے حوالے کر دینے پر مجبور ہو گیا۔ یہ مہم ایک برطانوی جہاز کو لوٹ لینے پر تاوان وصول کرنے کے لیے بھیجی گئی تھی، جس نے ۲۰ جنوری ۱۸۳۹ء کو یورش کر کے عدن چھین لیا۔ یہ خوش حال شہر جس کی سیاحت مارکو پولو Marco Polo نے ۱۲۷۶ء میں کی تھی اور جس میں اسی ہزار باشندے اور تین سو ساٹھ مسجدیں تھیں، اب فقط چھ سو باشندوں کا ایک خستہ حال گاؤں رہ گیا تھا جو جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ اس دن کے بعد عدن نے تیزی سے ترقی شروع کی، خصوصاً ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے کے بعد۔ یہ ”عربی جبل الطارق“ اب روز افزوں اہمیت کا تجارتی مرکز بن گیا ہے۔

عمارات، بنو زریع نے تجارت کو تحفظ دینے کے لیے ایک فصیل تعمیر کی تھی، اس کے بعد پتھر سے بنائے ہوئے مکانوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ توران شاہ کی روانگی کے بعد عدن میں اس کے نائب عثمان الزنجیلی (زنجیلی) نے ایک اور بھی بڑی فصیل تعمیر کی، جس میں چھ بڑے دروازے اور ایک محصول خانہ تھا۔ تغتکین بن ایوب، اس کے بیٹے اسمعیل، رسولی علی المجاہد اور طاہری عبدالوہاب کی لافانی عمارات کا ذکر بھی موجود ہے، (AM، ص ۱۰۰، بعد)۔ ”ان خوش نما حماموں میں سے جن کے حاشیے سنگ مرمر اور سنگ یشب کے اور چھتیں قبہ دار تھیں“ اور جنہیں ۱۷۰۸ء میں Playfair de Merveille (از La Roque) نے

میں آخری شکل اختیار کی، عدنان شمالی عربوں کا جد امجد تھا۔ شمال مغربی عرب کے نبطی کتبوں میں یہ نام دو جگہ مذکور ہے (عبدعدنوں، عدنوں) Mission : Jaussen et Savignac Archèologique en Arabie پیرس ۱۹۰۹ - ۱۹۱۳ء، شماره ۳۸، ۳۲۸)۔ یہ نام ثمودی کتبوں میں بھی ملتا ہے (Lankester Harding Littmann) : Some Thamudic Inscriptions، لائیڈن ۱۹۵۲ء، اور لوبان کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ جنوبی عرب میں لایا گیا تھا (Corpus Inscriptionum Semit.) ج ۴، شماره ۸۰۸)۔ جیسا کہ الجمعی : طبقات (طبع Hell) ص ۵، دیکھیے (نیز ابن عبد البر : الأنباہ علی قبایل الرواہ، قاہرہ، ۱۳۵۰، ص ۴۸) پہلے ہی لکھ چکا ہے، یہ نام زمانہ جاہلیت کی شاعری میں کہیں نظر نہیں آتا (لبید، قصیدہ ۴، شعر ۷ الحاقی ہے)، اور اسلام کے ابتدائی دور کی کتابوں میں بھی بہت شاذ آتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سلسلہ انساب میں اس نام نے جو جگہ پائی ہے، اس کا سبب بنو امیہ کے عہد میں نزار اور زبیعہ جیسے فرقوں کے جھگڑے نہیں تھے، بلکہ دراصل یہ نام زمانہ قبل از اسلام سے چلا آ رہا ہے، اگرچہ یہ بدوی روایات سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس نظام انساب کے بعض دیگر بنیادی عناصر کی طرح یہ نام بھی مکی روایات سے اخذ ہو سکتا ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ قومی احساس کے احیا کی بدولت یہ نام ”عدنان“ انیسویں صدی عیسوی کے آخری ربع میں ترکی میں پھر رائج ہو گیا تھا۔ یہ امر اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نوجوان ترکی تحریک اپنے ابتدائی مراحل میں ایک ایسی عثمانی قومیت کی نمائندگی کرتی تھی جس میں عرب روایات بھی شامل تھیں۔

Geogr. Section Gen. Staff) ۱۹۳۰ء، پیمانہ : ۱ : ۲۵۳۰۰۰۰)۔

(۲) برطانوی علاقہ (۱۹۳۷ء سے شاہی نو آبادی) در جنوب مغربی عرب، بشمول شہر عدن، جزیرہ نما اور خاکناے، شہر شیخ عثمان مع نواحی اضلاع، جزیرہ نما ی عدن اصغر اور جزیرہ؛ رقبہ : تخمیناً ۸۰ مربع میل - آبادی : تقریباً پینتالیس ہزار۔

(۳) برطانوی زیر حمایت ریاست، مغربی اور مشرقی نصف میں منقسم ہے، جن کے مرکز عدن اور مگلا ہیں۔ (الف) عدن کی مغربی زیر حمایت ریاست (تقریباً چالیس ہزار مربع میل) نو ضلعوں (Cantons) پر مشتمل ہے، یعنی (مغرب سے مشرق) صبیحی، عامری (دارالحکومت : ضالع، علوی، حوشبی (دارالحکومت مسیجر)، عبدلی (دارالحکومت لہج)، عفری، بالائی اور زیریں یافعی، فضلی (دارالحکومت شقرا) بالائی اور زیریں عولقی (دارالحکومت آخور)، علاوہ عوذلی اور بیحانی ضلعوں کے (ان میں سے ہر ایک ہر مقالات دیکھیے)؛ (ب) عدن کی مشرقی زیر حمایت ریاست (ستر تا اسی ہزار مربع میل) حضر موت کی ریاستیں (قعیطی اور کثیری) (دیکھیے حضر موت)، بلحاف اور برعلی کی واحدی سلطنتیں، عرقہ اور حورہ [رک بان] کی ریاستیں اور قشن اور سقطرہ [رک بان] کی مہری سلطنت، آبادی : تقریباً ساٹھ ہزار۔

مآخذ : (۱) D. Ingrams : A survey of social and economic conditions in the Aden protectorate، آئمرہ ۱۹۳۹ء۔

(O. LÖFGREN)

* عدنان : عربوں کے سلسلہ انساب کی رو سے جس نے ۸۰۰ء کے قریب ابن الکلبی کی تصنیف

ایک نتیجہ مخالفانہ اخذ کر لیا ہے] وہ قبیلہ طی اور قبیلہ اسد کے محاصل بھی وصول کرتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد وہ اسلام پر ثابت قدم رہے اور فتنہ ردہ کے دوران انہوں نے اپنے قبیلے کو مرتد ہونے سے بچائے رکھا۔ بعد ازاں انہوں نے عراق کی فتح میں حصہ لیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نہر عیسیٰ پر الروحاء بطور جاگیر پائی۔ یہ جگہ مستقبل کے بغداد سے چنداں دور نہ تھی۔ (دیکھیے Lands: Le Strango) (بمدد اشاریہ) جنگ جمل میں عدی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ماتحت لڑتے (۳۶/۵۶۷ء)۔ جنگ صفین سے پہلے جو نامہ و پیام فریقین کے درمیان ہوا، اس میں وہ اس وفد میں شامل تھے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا گیا تھا۔ ازاں بعد وہ علم بردار بن کر اس جنگ میں لڑے جس میں ان کے تین بیٹے مارے گئے۔ اس لڑائی میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی۔ بعد میں وہ کوفے میں رہنے لگے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت کے جذبات ترک نہیں کیے۔ وہ اپنے قبیلے کے ان افراد کو مؤثر طریقے پر پناہ دیتے رہے جنہیں عراق کا طاقت ور والی زیاد ابن ابیہ ظلم و ستم کا نشانہ بنا رہا تھا۔ حضرت عدی رضی اللہ عنہ نے تقریباً ۱۲۰ سال عمر پا کر ۶۸/۵۸۷ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ۱: ۹۳۸ بعد، ۹۶۵؛ (۲) الطبری بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری: فتوح، ص ۲۷۳؛ (۴) وہی مصنف انساب (= O. Pinto و G. Levi) بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳/۵۱۹۳۳ء، ص ۱۳۶؛ (۶) وہی مصنف: الشعر والشعراء، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابو حاتم السجستانی: کتاب المعمرین،

مآخذ: (۱) W. Caskel: Die Bedeutung der

Beduinen für die Geschichte der Araber Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, (عدد ۸)، طبع Köln و Opladen، ۱۹۵۳، ص ۱۱ بعد؛ (۲) CIH، ص ۸۰۸؛ (۳) انگریزی بذیل مادہ نزار؛ Mission Archéologique en: Savignac و Jaussen (۴) Arabie، ج ۲، ۱، پیرس ۱۹۰۹ء، ۱۹۱۳ء، شماره ۳۸، Some: Lankester Harding/Littmann (۵) ۳۲۸؛ (۶) Thamudic Inscriptions، لائڈن ۱۹۵۲ء؛ (۷) Die Genealogie der Nordaraber: G. Strenziok nach Ibn al-Kalbi تحقیقی مقالہ، Köln ۱۹۵۳ء، دیکھیے نیز مادہ نزار [۷] عمر رضا کحالیہ: معجم قبائل العرب]۔

(W. CASKEL)

* عدویہ: شیخ عدی [رک بان] کے مریدوں، یعنی یزیدیوں کا لقب۔

(WEIL)

* عدی بن حاتم: بن عبد اللہ بن سعد الطائی، ابو طریف، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی جو آگے چل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حامیوں میں شامل ہو گئے۔ وہ مشہور شاعر حاتم الطائی [رک بان] کے بیٹے اور اسی کی طرح عیسائی تھے۔ انہیں قبیلے کی سرداری اپنے باپ سے ورثے میں ملی۔ [۷۷] میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفد کی صورت میں حاضر ہوئے تو آپ نے عزت افزائی فرمائی آپ کے اخلاق کریمانہ سے متاثر ہو کر [۵۹/۶۳۰ء میں دین اسلام قبول کر لیا] ابن ہشام ۱: ۹۳۷ بعد میں عدی کا اپنا بیان نقل کیا گیا ہے جس میں انہوں نے زیدہ تر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق اور الطاف کریمانہ کے اثر سے مسلمان ہونا بتایا ہے۔ مقالہ نویس نے اسے چھوڑ کر محض اپنی بدگمانی سے

عدی بن زید : الخیرہ کا عیسائی عرب شاعر *
 جو چھٹی صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اس کی
 زندگی کا کچھ حصہ المدائن کے ساسانی شاہی
 دربار میں بسر ہوا، جہاں وہ خسرو پرویز کی
 ملازمت میں محکمہ اسور عربیہ کا کاتب
 (سیکرٹری) تھا، کچھ اور حصہ الخیرہ کے
 لخمی دربار میں گزرا جہاں وہ النعمان ثالث کا
 مصاحب و مشیر تھا۔ اس نے نعمان کو تخت
 دلانے میں مدد دی تھی، مگر پھر اسی نعمان نے
 اس کے دشمنوں کی سازش کے نتیجے میں اسے
 قید خانے میں ڈال دیا اور وہیں مسروا ڈالا
 (تقریباً ۶۰۰ء)۔ عدی زمانہ قبل از اسلام کی عرب
 تاریخ اور عرب شاعری کی عجیب ترین شخصیتوں
 میں سے ایک تھا۔ الثابغة الذبیانی اور الأغشی کے
 ساتھ مل کر وہ ایک ایسے شستہ و شائستہ درباری
 شاعر کی نمائندگی کرتا ہے جو صحرا کے شاعروں
 کی بہ نسبت تہذیب و ذوق کے بلند تر معیار سے
 بخوبی مانوس ہو، اسی لیے عربوں کی تاریخی
 ادبی روایات اسے دور جاہلیت کی شاعری کے
 بڑے دھارے کے کنارے پر جگہ دیتی ہیں
 کیونکہ اس کی زبان ’’نجدی‘‘ نہیں، حالانکہ
 جن مضامین پر اس نے طبع آزمائی کی اور جن
 اسالیب میں ان مضامین کو ادا کیا وہ اسلامی دور
 کی شاعری پر بہت مدت تک گہرا اثر ڈالتے رہے۔
 عدی کا دیوان مفقود ہو چکا ہے، اس کے
 کلام کے صرف بعض اجزا کا ہمیں علم ہے جنہیں
 شیخو نے شعراء النصرانیة، ص ۳۹ تا ۴۴،
 میں نامکمل شکل میں اور تنقیدی شعور کے بغیر
 جمع کر دیا ہے۔ ان میں الجاحظ : الحيوان، ص ۶۵،
 ۶۶، المقدسی : البدء و التاريخ، ۱ : ۱۵۱
 اور ابن قتیبہ : الشعر، ص ۱۱۲، ۱۱۳ کے نقل
 کردہ اشعار کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ ان کے

(Goldziher: Abhandlungen)، ج ۲، اشارہ، (۸)
 الثوری : تہذیب، ص ۳۱۵ تا ۳۱۷؛ (۹) ابن الأثیر :
 أسد الغابۃ، ۳ : ۳۹۲ بعد؛ (۱۰) ابن حجر : الاصابۃ، عدد
 ۵۷۵ : (۱۰) (یا قوت بذیل مادہ جَوَّ سَیَہ) [۱۱] الذہبی :
 سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۰۹ تا ۱۱۱؛ (۱۲) الزر کلی :
 الاعلام، بذیل مادہ، مع مآخذ۔

(A. SCHAADE)

* عدی بن الرقاع : ابو داؤد عدی بن زید بن
 مالک بن الرقاع العاملی، ملک شام کا ایک عرب
 شاعر جو دمشق میں خلفائے بنو امیہ، بالخصوص
 خلیفہ الولید بن عبدالملک کی مداحی کرتا تھا۔ اس
 نے الولید کے حضور میں شاعر جریر سے شعر گوئی
 میں مقابلہ کیا تھا، وہ انراعی کے حملوں کا بھی
 تختہ مشق بنا رہتا تھا۔ عدی اپنے قصیدے کی
 نسیم کی لطافت کی وجہ سے مشہور تھا
 لسان العرب میں تقریباً ستر اشعار سے استشہاد
 کیا گیا ہے (عبد القیوم : فہارس لسان العرب، ج ۱
 بذیل ابن الرقاع)۔ اس کی نظمیں شروع زمانے ہی
 میں الاندلس میں معروف تھیں (Bail، ۹ : ۳۶۷)۔
 وہ سلیمان بن عبدالملک کے عہد (۵۹۶/۷۱۵ء تا
 ۵۹۹/۷۱۷ء) تک ضرور زندہ رہا۔

مآخذ : (۱) الجعفی : طبقات (طبع Hall)، ص
 ۱۳۴، ۱۳۵؛ (۲) الجاحظ : الحيوان، بار دوم، ص ۶۴،
 ۳ : ۳۳۶؛ (۳) ابن قتیبہ : الشعر، ص ۳۹۱
 تا ۳۹۴؛ (۴) الاغانی، طبع اول، ۸ : ۱۷۸ تا ۱۸۳؛
 ابن درید : الاشتقاق، ص ۲۲۵؛ (۵) التوزیانی : معجم،
 ص ۲۵۳؛ (۶) العینی : الطرائف الادبیة، ص ۸۱ تا
 ۹۷ (تین نظمیں)؛ (۷) الامدی : المؤلف، ص ۱۱۶؛ (۸)
 الثوری : نہایۃ، ص ۲۳۶ تا ۲۵۰؛ (۹) بر اکلان :
 تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۱۰) Nallino :
 Scritti، ۶ : ۱۶۱، ۱۶۲ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۳۸)۔
 (CH. PELLAT)

علاوہ البُختری کے حماسہ میں مختلف شعر نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں جو اشعار کتاب مقدس کے قصص (پیدائش اور آدم کا پہلا گناہ) کے متعلق ہیں، وہ دین و ثقافت کی تاریخ کے نقطہ نگاہ سے دلچسپی کے حامل ہیں۔ یہ اشعار بعض دیگر شواہد کے ساتھ مل کر اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ شاعر عیسائی مذہب کا پیرو (عبادی) تھا، لیکن اس کی شاعری کا خاص موضوع ایک طرف تو شراب کی تعریف نظر آتا ہے اور دوسری جانب اس میں انسانی جذبات اور جد و جہد کے انحطاط پر، جنہیں زمانے کی بے رحم گردش نے بے حقیقت بنا کر رکھ دیا ہے، تأمل و تفکر موجود ہے۔ پہلی قسم کے اشعار میں سے بعض متفرق لیکن اہم مثالیں محفوظ ہیں۔ ہمیں علم ہے کہ آگے چل کر ولید بن یزید نے اور بعد ازاں ابو نواس نے عدی کے ان اشعار کو بہت سراھا اور اس کے تتبع میں اسی موضوع پر اشعار لکھے۔ دوسرے موضوع پر جو غالباً شاعر کی اپنی بد بختیوں اور مصیبتوں سے پیدا ہونے والے تاثرات کا نتیجہ تھا، ہمارے پاس اس کے بہت سے قطعات ہیں۔ یہ نظمیں نہ صرف اپنی زاہدانہ و راہبانہ تنبیہات کی وجہ سے (یہ انداز کلام اس کی عیش پرستی کی خمریہ شاعری سے عجیب و غریب تضاد رکھتا ہے) دلچسپی کی حامل ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ ان میں تاریخ مشرق (عرب و ایران) کے متعلق عبرت آموز نظائر و بصائر بھی پیش کیے گئے ہیں، جن سے انسان کی خام خیالی اور بے حقیقتی کا اظہار ہوتا ہے، ایسی نظموں کی مشہور مثال اس کا وہ قطعہ ہے جو اس نے النعمان اول اور قصر خورنی پر لکھا (الآغانی، بار دوم، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۳۹، و مواضع دیگر)۔ ایک اور قطعہ ہترا Hatra پر لکھا تھا (البُختری :

الحماسہ (طبع شیخو، ص ۱۹۸)، ایک قطعہ وہ ہے جو ابن قتیبہ، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳ میں منقول ہے اور جو اس نے جذیمة الأبرش اور الزباء پر لکھا تھا۔ یہ قطعہ قریب قریب ایک منظوم داستان (ballad) سے ملتا جلتا ہے۔ عدی کے کلام کی ان باقی ماندہ نظموں سے جن میں چار سو اشعار سے بھی کم ہیں، یہ تاثر حاصل ہوتا ہے کہ شاعر ایک نہایت ذہین اور ذوق لطیف رکھنے والا شخص تھا جس نے سامی نسل کی قنوطیت کے قدیم موضوعات کو عربی شعر و سخن کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور زندگی کی بعض اچھی چیزوں کی قدر و قیمت کا مثبت اعتراف بھی کیا ہے۔ [لسان العرب میں استشادات کے لیے دیکھیے عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، جلد دوم، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : الشعر، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۲) الآغانی، بار دوم، ۲ : ۹۷ تا ۱۵۳؛ (۳) 'Adi ibn Zaid, the Poet of al-Hira : J. Horowitz : F. Gabrieli (۴) : ۶۹ تا ۳۱ : IC، ۱۹۳۰ء، ص ۳۱ تا ۶۹؛ (۵) 'Adi ibn Zaid Rend Lin, esch. d. Perser u. Araber : Th. Noldeke (۵) : ۹۶ تا ۸۱ : Zeit. Her. Sassaniden : (۶) Die Dynastie der Lahmiden : G Rothstein in al-Hira، ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۹ بعد۔

(F. GABRIELI)

عدی بن مسافر : المہکاری، عدویوں کے * شیخ طریقت، وہ قرشی اموی عرب تھے، بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی : عقیل المنجی، حماد الدباس، عبدالقاهر السہروردی، عبدالقادر الجیلی، ابوالوفاء الحلوانی اور ابو محمد الشنکی۔ انہوں نے دور دور کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ

جنگلوں میں گزارا، تاآنکہ غالباً ۵۰ھ/۱۱۱ء سے پہلے نیش میں جو موصول کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلہ تصوف کی بنا ڈالی جسے عَدَوِیہ کہتے ہیں، ان کا طریقہ اتنا مشقت طلب تھا کہ بہت سے مشائخ ان کی پیروی نہ کر سکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنہوں نے نو آموز مریدوں کو [باقاعدہ] تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا ”عقیدہ“ (یعنی مسلک) طریقِ سنۃ کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام مبتدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الغزالی کے ہم مسلک تھے۔ ابن تیمیہ انہیں ایک صحیح الاعتقاد پرہیزگار متبعِ سنت،... بلکہ شیخ طریقت بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عَدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوران میں حدِ شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۷ھ/۱۱۶ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ کسی بھی صوفی کے ہو سکتے ہیں۔ Layard نے ان کی جو نظم نقل کی ہے، وہ مشکل ہی سے اصلی ہو سکتی ہے۔

ایک عیسائی حکایت کی رو سے، جو رامیشوع نامی ایک راہب نے بیان کی ہے، عَدی گُرد تھے؛ ان کا باپ ایک عیسائی خانقاہ کے ریوڑ چرایا کرتا تھا اور خود عَدی نے بھی اس کے کام کا انتظام سنبھال رکھا تھا۔

شیخ عَدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلہ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی

صَخر کی اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عَدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حَسَن البَوَّاب کو متبئی کر لیا تھا، اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ لوگ انہیں عقد میں اپنی لڑکیاں دینا فخر سمجھتے تھے۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کردوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بہ مقام قراہہ قاہرہ، میں بھی تھی۔ اس سلسلے کے ارادتمند شیخ عَدی کی تعظیم و تکریم میں حد سے بڑھ گئے اور یہ اعتقاد رکھنے لگے کہ وہ اپنے معتقدین کو روزی دیتے ہیں۔ یہ فرقہ اتنا طاقتور ہو گیا تھا کہ حکومت کی توجہ اس کی طرف منعطف ہوئی اور اس نے ان کے استیصال پر کمر باندھی۔ ۶۵ھ میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عَدی کا مقبرہ مسمار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فارمیں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انہیں میں کا ایک شخص، امیران، شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مِزہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعظیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (خود اپنی خواہش سے: الدرر الکامنہ، ۱: ۴۱۴) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی۔ اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے۔

۸۱۷ھ/۱۴۱۳ء میں عوام نے ایک فقیہ کی انکیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا۔

شیخ عَدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی

* عَذْرَاء : رَكَ به وامق و عذراء .
 * عَذْرَاء : رَكَ به نجوم (علم) .
 * عَذْرَة : ایک یعنی قبیلہ جو قُضَاعہ کے
 بڑے ذیلی گروہ سے متعلق ہے ۔ شجرۂ نسب :
 عَذْرہ بن سَعْدُ هَذِيم بن زید بن لَيْث بن اسلم بن
 الجاف بن قُضَاعہ (Geneal Tabellen : Wüstenfeld)
 ۱ : ۱۸) - ہمیں اس قبیلہ کے زمانہ بعید
 کے حالات بالکل معلوم نہیں ۔ سپرنگر
 نے (Die alte Geographie Arabiens) ص ۲۰۵ ،
 ۳۳۳) پر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ قبیلہ
 وہی تھا جس کا بطلمیوس نے (Aopolitai) کے
 نام سے ذکر کیا ہے، لیکن یہ یقینی نہیں ہے ۔
 تاریخی عہد میں یہ قبیلہ عرب کے شمالی حصے
 اور قُضَاعہ کے دوسرے قبائل (نہد، جہینہ، بلی،
 کَلْب) کے پڑوس میں آباد تھا اور اس
 کا علاقہ شمالی عرب کے قبیلہ غطفان سے متصل
 تھا ۔ وادی القریٰ اور تَبُوك ان کے خاص
 مراکز کی حیثیت سے مذکور ہیں، لیکن یہ قبیلہ
 ایلہ تک جو بحر احمر کے ساحل پر واقع ہے
 پھیلا ہوا تھا ۔ شمالی عرب کے اضلاع میں ان کی
 آمد اور قیام کو قُضَاعہ کی ہجرت کا نتیجہ قرار
 دیا جاتا ہے جو جَمُرِیوں سے جنگ کے بعد عمل
 میں آئی (دیکھیے خاص طور پر البکری، ص ۲۲، ۱۸،
 ۲۹، ۲۷، Die Wohnsitze u. : Wüstenfeld) بعد
 Wanderungen d. arab, Stämme ص ۳۱، ۳۷، ۳۱، ۲۵
 قَبّ الاغانی ۱۶ : ۶۱) - یہ بھی بیان کیا جاتا ہے
 کہ عَذْرہ نے وادی القریٰ کے یہودیوں سے ایک
 معاہدہ بھی کیا تھا جس کے تحت انہیں اس علاقے
 میں بدویانہ زندگی بسر کرنے کی اجازت تھی اور
 اس کے بدلے میں انہوں نے یہودیوں کے
 نخلستانوں اور باغوں کا احترام ملحوظ رکھا ۔
 عَذْرہ کا سَعْدُ هَذِيم کے دوسرے قبائل سے

مذہب کے فروغ میں ان کی سرگرمیوں کے لیے
 دیکھیے ”یزیدی“ ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : ۱۱ : ۱۹۰ (بذیل سال
 ۵۵۷)؛ (۲) ابن خَلْكَان، عدد ۳۲۶؛ (۳) الشُّطْنُونی :
 بِمَجَّة الاسرار، ۱۵۰؛ (۴) ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل،
 ۱۹۰۵ء، ۲۷۳ : ۱ (۵) ابن شاکر : فوات، ۱ : ۱۵۸؛ (۶)
 ابن کثیر، ۱۲ : ۲۴۳؛ (۷) المقریزی : الخطط، ۲ : ۳۵؛
 (۸) وہی مصنف : السلوک، بذیل سال ۸۱۷؛ (۹)
 التادفی : قلائد الجواهر، ۱۳۰۳، ۱۰۷ : ۱۰ (۱۰) حاجی
 خلیفہ، ۳ : ۲۴۳؛ (۱۱) یاقوت، ۳ : ۳۷۳؛ (۱۲)
 ابن العماد : شذرات الذهب، ۳ : ۱۷۹؛ ۵ : ۲۲۹؛ (۱۳)
 ابن العبری (Bar Hebraeus) : Syriac Chronicle (طبع
 Bedjan)، ۹۸؛ (= Eccl. Chron.، ۱ : ۷۲۶)،
 Arabic Chron.، ص ۶۶؛ (۱۴) F. Nau، در ROC،
 ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۵ : ۱۹۱۵، ۱۳۲؛ (۱۵) W.
 A. H. Verzeichnis : Ahlwardt، بمدا اشاریہ؛ (۱۶)
 Nineveh and its remains : Layard، ۲۹۳ : ۱ بعد؛ (۱۷)
 وہی مصنف Discoveries in the ruins of Nineveh and
 Nestorians : G. P. Badger، ۷۹ بعد؛ (۱۸)
 and their rituals : R. Frank، ۱۱۳ : ۱ بعد؛ (۱۹)
 Scheich 'Ady (Türk Bibl. 14)، برلن ۱۹۱۱ء؛ (۲۰)
 Th. Menzel، در Meine Kordrasien- : H. Grothe،
 sexpedition، لائپزک ۱۹۱۱ء، ۱ : ۱۰۹ بعد؛ (۲۱)
 احمد تیمور : الیزیدیة و منشأ نحلّتهم، قاہرہ ۱۳۴۷ھ/
 ۱۹۲۸ء؛ (۲۲) عبدالرزاق : عبدة الشَّيْطَان، صیدا
 ۱۹۳۱ء؛ (۲۳) M. Guidi، در RSO، ۱۹۳۲ء : ۳۰۸
 بعد؛ (۲۴) Enquête sur les 'Yezides : Lescot،
 بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۲۵) الزرکلی : الاعلام، ۵ : ۱۱
 مطبوعہ قاہرہ؛ (۲۶) عباس العزاوی : تاریخ العراق،
 ۳ : ۳۶ تا ۳۸ مطبوعہ بغداد]۔

(A. S. TRITTON [و تلخیص از ادارہ])

عذاب [و عذاب القبر] : رَكَ به قبر ۔

والدہ ایک عذری سے منسوب تھی، اسی قبیلے میں پرورش پائی تھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس کا سوتیلا بھائی رزاح (Geneal. Tabellen: Wüstenfeld، ۲۴: ۱) میں اس کا نام غلطی سے دراج (بن ربیعہ بن حرام بتایا گیا ہے۔ دوسری طرف یثرب کے دو قبیلے اوس اور خزرج کے جد امجد کی والدہ کو بھی جس کا نام قبیلہ بنت کاهل (یا بنت ہالک) بن عذره تھا عذری کہا جاتا ہے۔ اس طرح انصار اور قریش دونوں نہیال کی طرف سے عذره سے تعلق رکھتے تھے۔

عذره کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شمس نامی ایک دیوتا کی عبادت کرتے تھے (الیعقوبی، ۱: ۲۹۶، ۳۰۱)، لیکن اس کے متعلق کوئی تفصیل ہمیں معلوم نہیں ہے۔

عذره کی خاص شاخیں (ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲۰) بنو ضنہ، بنو جلمہ، بنو زقرقہ بنو الجلماء، بنو خردش اور بنو حن تھیں۔ ابن الکلبی (جمہرة الانساب) نے ان میں بنو مدلیج کا بھی اضافہ کیا ہے جن کی نسبت کہا گیا ہے کہ کثیر التعداد اور طاقتور تھے (Wüstenfeld کی Geneal. Tabellen میں ان کا ذکر نہیں ملتا)۔

زمانہ جاہلیت میں عذره کے حالات جنگجوئی کی داستانوں سے خالی ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کے عذری شعرا کی تعداد زیادہ نہیں تھی اور ہمیں معلوم ہے کہ قبائل کے درمیان جنگوں کی رودادیں تقریباً تمام تر شعرا کے ایسے اشعار پر مبنی ہیں جن میں ان کا ذکر آیا ہے؛ تاہم ایک جنگ کا ذکر موجود ہے جو کسی زمانے میں جس کا ٹھیک تعین نہیں کیا گیا ہے، عذره اور بنو آشجع کی ایک شاخ بنو مرہ (یاقوت: معجم، ۱: ۱۷۱) کے درمیان ہوئی تھی۔ اس کی اس شکست کا حوالہ جو عبس کے ہاتھوں انہیں اٹھانا پڑی تھی، ایک عبسی شاعر کی نظم

ہمیشہ بہت حلیفانہ تعلق رہا (بالخصوص بنو ضنہ سے جو عذره کی ایک شاخ کے ہم نام تھے اور بنو سلامان سے) اور ان قبائل کو ساتھ ملا کر اسے صحار کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا (جس کا ایک مشکوک اشتقاق یاقوت نے معجم، ۳: ۳۶۸ میں بیان کیا ہے)۔ یہ قبیلہ جہینہ سے بھی تعلق رکھتا تھا جن پر بعض ماخذ میں صحار کا اطلاق ہوا ہے۔ اس حلیفانہ تعلق کو حرب القارظ کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے جس نے قضاہ کو منتشر کر کے انہیں تہامہ سے نکلنے پر مجبور کیا جہاں وہ یمن سے ہجرت کے بعد بس گئے تھے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جدید تاریخی تحقیقات کی رو سے انساب کے ان روایتی بیانات میں بمشکل ہی کوئی حقیقت تسلیم کی جا سکتی ہے؛ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ عذره ان قبائل سے بھی حلیفانہ تعلق رکھتے تھے جو انہیں روایات کے مطابق شمالی قبائل کے زمرے میں شامل تھے، مثلاً بکر بن وائل اور جزارہ [کذا]۔ یہ صحیح ہے کہ الہمدانی (جزیرۃ العرب، طبع Müller، ۱: ۱۱۶، ۱۱۷) عذره کی ایک شاخ ساکن جنوبی عرب کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس کا اشارہ اسی قبیلے کی طرف ہے یا اسی نام کے کسی دوسرے قبیلے کی طرف بالخصوص جب کہ شجروں میں ہر جگہ بعض دوسرے قبائل کا بھی ذکر آتا ہے جن کا نام عذره تھا (قب محمد بن حبیب: مختلف القبائل، طبع Wüstenfeld، ص ۳۷، جو ایسے چار قبائل کا ذکر کرتا ہے؛ ابن الکلبی: جمہرة الانساب میں اس قسم کے اور پانچ قبائل کا ذکر کرتا ہے)۔

روایات کے مطابق عذره قریش مکہ سے بہت قریبی نسبت رکھتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ قریش کے جد امجد قصی [رک بان] نے جس کی

کے خلاف غزوہ مؤتہ میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہوئے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۲۹۳؛ الطبری، ۱: ۱۶۱۲)۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے برعکس ہم ۹ھ میں پہلی مرتبہ اس امر کا تذکرہ سنتے ہیں کہ انہوں نے مدینے میں رسمی طور پر ایک وفد روانہ کیا (ابن سعد، ۱: ۲۶۶ تا ۲۷۰)۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ ماقبل میں ان کے متعلق اسلام لانے کے جو تذکرے ملتے ہیں وہ مستند نہیں اور یہ کہ عذرة آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات تک بھی اسلام نہیں لائے تھے (دیکھیے Caetani: Annali dell' Islam، ۲: ۵۲، ۲۲۹، ۳۳۳، ۱۱۲۶)۔

عذرة نے ۵۱۳ھ میں عمرو بن العاص کے تحت شام کی مہم میں حصہ لیا اور عہد بنو امیہ میں ہم انہیں اس ملک میں (دیکھیے الطبری، ۲: ۱۷۹۲، ۱۸۱۸) نیز کوفے میں (الآغانی، ۱۶: ۷۷، ۳۷) آباد پاتے ہیں، لیکن ان کا کوئی امتیازی کارنامہ نظر نہیں آتا اور اگرچہ صعید مصر میں ان کی موجودگی کا پتا چلتا ہے (الہمدانی: جزيرة العرب، ص ۱۳، ۱۳۰ تا ۱۴۰)، تاہم انہوں نے اس زمانے میں سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہاں یا کسی دوسرے مقام پر ان میں کوئی ایسی شخصیت نہیں پیدا ہوئی جو تاریخ اسلام میں نمایاں ہو۔

جس بات نے بنو عذرة کو بے مثال شہرت عطا کی اور جس کی وجہ سے ان کا نام عرب دنیا کی حدود سے باہر فرانسیسی اور جرمن (Heine) رومانیت تک معروف ہے، وہ ان کا ذوق شعر اور ان کے بعض شاعروں کی درد انگیز حکایات ہیں (دیکھیے عذری)، جنہیں کسی ہم قبیلہ عورت کے ناکام عشق نے مرض دق میں مبتلا کر کے

میں ملتا ہے (المفضلیات)، طبع (Lyal، ص ۸۲، ۲۳)، لیکن حجاز اور شام کی درمیانی شاہراہ پر انہیں جو اقتدار حاصل تھا اس کی بدولت عذرة کا کافی اثر رہا ہوگا۔ اس کا ثبوت ایک شخص ہوذہ ابن عمرو (ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲۰، یا ہوذہ بن ابی عمرو جو صحیح تر ہے) کے لقب سے رب الحجاز سے بھی ملتا ہے جس کی ثنا خوانی نابغہ نے کی ہے، (قب Drenbourg Nabiga Dhobyani i'edlit، ص ۳۸ عدد ۷۷ J.A.) ۱۸۹۹ء، جہاں ضبہ کے بجائے ضبہ پڑھنا چاہیے۔ یہ ہوذہ نیم افسانوی معر شاعر عسّ یا عثیر (جس کی اور کئی مختلف شکلیں ہیں) بن لبید قبّ (Abhand. z. arab. Phil.: Goldziher، ۱: ۳۲ اور حواشی مندرجہ ص ۳۰، ۳۱؛ ZDMG: Nöldeke) کی اولاد میں سے تھا۔ نابغہ نے عذرة کی ایک اور شاخ بنو حنّ کی تعریف میں بھی قصائد لکھے ہیں جس کے خلاف حیرہ کے فرمانروا النعمان ثالث نے جنگ کرنے کا ارادہ کیا تھا (قصیدہ؛ عدد ۱۳؛ Ahlwardt؛ یا قوت: معجم، ۱: ۵۸۳)۔ تاریخ میں عذرة کے کارناموں کی شہرت ظہور اسلام کے بعد ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ وادی القری میں انہیں جو رسوخ حاصل تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی کے مد نظر ان سے دوستانہ تعلقات قائم کیے۔ ہجرت کے دوسرے سال آپ نے انہیں ایک خط لکھا (ابن سعد: ۱: ۳۳۰/۲) لیکن بظاہر اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور ۷ھ میں آپ نے ایک شخص کو جو مذکورہ بالا ہوذہ کی نسل سے تھا ایک جاگیر (قطیعہ) عطا فرمائی کیونکہ وہ اہل حجاز میں سے پہلے شخص تھے جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں (بنو عذرة کا) صدقہ پیش کیا تھا (البلاذری: فتوح، ص ۳۵)۔ آئندہ سال وہ بورنطیوں

اس زمانے میں بڑا چرچا تھا۔ درحقیقت ان قلیل معلومات کی روشنی میں جو ہمیں عذریہ کے بارے میں حاصل ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک خانہ بدوش قبیلہ تھا جو زمانہ ماقبل اسلام میں زیادہ تر اس خراج پر زندگی بسر کرتا تھا جو اسے نخلستانوں کے یہودی ادا کرتے تھے۔ ان نخلستانوں پر مسلمانوں کے قبضے سے ان بدویوں کے ذرائع معاش میں ضرور کمی واقع ہوگئی ہوگی۔

مآخذ: (اس مقالے میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ: (۱) Wiustenfeld, Register, : d. genal. Tabellen, ص ۳۴۹؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wiustenfeld، ص ۵۱؛ (۳) ابن النکلی جُمُورَةُ الانساب، مخطوطہ ایسکوریال، عدد ۱۶۹۸، ورق ۲۶۰ الف ۲۶۲ الف؛ (۴) النُوری: نہایۃ الأرب، (قاہرہ ۱۳۴۲ھ)، ۲: ۲۹۷؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ النساب العرب؛ (۶) عمر رضا کچالہ: معجم قبائل العرب)۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

عذری: عرب کے ایک قبیلے سے نسبت، بنو عذریہ * [رُكَّ عَذْرَہ، بنو] کا جدی نام۔ بنو عذریہ حجاز کا ایک چھوٹا سا قبیلہ تھا اور غالباً قطعان کی نسل سے تھا (دیکھیے الاغانی، بار دوم، ۲: ۷ تا ۷۳)، جو جہینہ میں ضم ہو گیا تھا۔ اس کے باقی ماندہ افراد آج بھی ینبوع (حجاز) کے قریب اور سوڈان میں پائے جاتے ہیں۔

حُبَّ عذری: اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں یہ ایک ادبی اور فکری موضوع ہے جو یونانیوں کے فلسفہ ”پاک محبت“ سے ماخوذ ہے۔ اس فکر کا منبع و سرچشمہ ازمنہ وسطیٰ کے مغربی عیسائیوں کے وہ افکار ہیں جو خفیہ اور پاک محبت (عشق حقیقی) سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس فکر کی تخلیق کا سہرا غالباً جُندِ کوفہ یعنی آباد کاروں کے سر ہے۔ اس کی یاد ایک مثالی

موت کے دروازے تک پہنچا دیا (بالخصوص عروہ بن حزام قتیل الحُبِّ جو اس قسم کے عشاق کی نمائندگی کرتا ہے، دیکھیے ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، طبع de Goeje، ص ۳۹۴ تا ۳۹۹؛ (الاغانی، ۲: ۱۵۲ تا ۱۵۸ و مواضع دیگر)، لیکن جیسا کہ جمیل [رُكَّ بآں] کی مثال سے ظاہر ہے جس کا بُشَنہ (بُشَنہ) سے مشہور عشق اسے مدح و ہجا سے باز نہ رکھ سکا، عشقیہ شاعری دوسرے اصناف سخن میں شعرگوئی سے مانع نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عشق کا رومانی تصور دوسرے قبائل میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک عذری شاعر کے جواب کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جس سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ کیا تمہارا قبیلہ سارے عرب میں سب سے زیادہ رقیق القلب ہے (الاغانی، ۱: ۷۹)، جس پر اس نے یہ جواب دیا کہ ہاں ہم تھے تو ایسے ہی، لیکن بنو عامر (بنو صَعَصَعَة) کے مجنون (قیس بن معاذ یا بنو الملوّح، (الاغانی، ۱: ۲۰۳) نے ہمیں نیچا دکھا دیا۔ عذریہ اپنی فصاحت و بلاغت کے لیے بھی مشہور تھے (دیکھیے الاغانی، ۷: ۵۴)۔

آدم خوری کا الزام جس کا ذکر ان ہجائیہ نفلموں میں بکثرت ملتا ہے جو قبائلی شعرا ایک دوسرے کے خلاف لکھا کرتے تھے، (دیکھیے الجاحظ: کتاب البخل، طبع Van Vloten، ص ۲۶ تا ۲۶۱؛ کتاب الحيوان (۱: ۱۲۹، ۳)، عذریہ پر بھی عائد کیا گیا ہے؛ چنانچہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی ایک باندی کو کھا لیا تھا (ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، موزہ بریطانیہ کا قلمی نسخہ عدد ۳۳، ۲۹۷، ورق ۱۸۴ - ب)۔ ہمیں معلوم ہے کہ اس قسم کے بیانات کی کوئی وقعت نہیں، بجز اس کے کہ ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ کسی خاص قبیلے کی عسرت و افلاس کا

بہت سے شعرا نے، جو بیاطن عشق مجازی کے علم بردار تھے، عشق حقیقی کے کن گائے ہیں۔ عربی میں الصفدی، فارسی میں حافظ (غزل) اور ہلالی (شاہ و گدا)، ترکی میں مسیحی (شہر انگیز) نے اور ان کے علاوہ اردو اور جونی کے شعرا نے اس فکر و نظر کی ترجمانی کی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن داؤد الاصفہانی الظاہری کتاب الزہرہ، مخطوطہ قاہرہ، م: ۳۶، تجزیہ در، Massignon: Hallaj؛ ۱۹۲۲ء، ص ۱۰ تا ۱۷۹؛ (۲) اقتباسات در، ابن فضل اللہ: سبک اور Textes inedits Massignon؛ (۳) ابوالفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، اشاریہ بذیل مادہ (Stendhal) نے اس کا حوالہ De l'Amour، طبع C. Levy، ص ۱۷۷ تا ۱۸۲ میں دیا ہے؛ (۴) ابن حزم: طوق الحمامة، طبع D Petraf لائیڈن، ۱۹۱۳ء؛ (۵) السراج: مصارع العشاق، طبع Stamboul، ۱۳۰۱ھ؛ (۶) ابن الجوزی: حب یوسفی مخطوطہ پیرس، عدد ۱۲۹۶ وغیرہ؛ (۷) ابن عربی: ترجمان الاشواق، مترجمہ نکلسن، لنڈن ۱۹۱۱ء (O.T.E. ج ۲)؛ (۸) ابن ابی حجلہ: دیوان الصبابة، قاہرہ ۱۹۲۱ء؛ (۹) عبدالکریم الجیلی، انسان کامل، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱: ۵۳؛ (۱۰) عبدالغنی النابلسی: غایۃ المطالب (المعروف بہ مخرج المتقی) مقالہ نگار کے پاس اس کا مخطوطہ ہے؛ (۱۱) Hallaj: Massignon، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۶۷ تا ۱۸۲، ۱۹۱۱ء، ۱۹۶۱ء تا ۱۹۹۹ء؛ (۱۲) وہی مصنف: Essai، ۱۹۲۲ء، ص ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۳) وہی مصنف: Introspection et retrospection در Oostersch Genootschap in Nederland، ۲۲ تا ۲۵، ۱۹۲۵ء؛ (۱۴) Asin placios: La escatologia musulmana en la divina comedia، میڈرڈ ۱۹۱۹ء، ص ۳۳۹ تا ۳۴۹ (دیکھیے تبصرہ از Massignon در، RIM، ۱۹۱۹ء، ج ۳۲، ص ۲۷ تا ۶۲۔ (LOUIS MASSIGNON)

عربی پاشا : احمد عربی المصری *
(۱۸۳۹ء - ۱۹۱۱ء)، انقلاب مصر کا ایک

بدوی قبیلے سے وابستہ ہے، جس کے عشاق عشق و محبت اور عصمت و عفت کے نازک ترین جذبات کو اوج کمال پر پہنچاتے ہوئے نامرادی کی موت مر جاتے ہیں۔ بنو عذرہ کے لیے مثالی عاشق جمیل ہے، جو اس طرح ہشیمہ کی محبت میں گھل گھل کر جان دے دیتا ہے۔

اس سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ ”جس نے محبت کی، لیکن پاکدامن رہا اور اپنا راز کسی سے بیان نہ کیا اور اسی حال میں وہ مر گیا تو اس کی موت شہید کی موت ہوگی“

الاصمعی کے ہاں یہ موضوع موجود نہیں (ابن قتیبہ: التاویل، ص ۱۰ تا ۱۲)۔ ابن داؤد الاصفہانی (م ۵۲۹/۹۱۰ء) ایک ”ظاہری“ فقیہ تھا۔ اس نے اس فکر و نظر کو اپنی نفیس کتاب، کتاب الزہرہ میں خوب پروان چڑھایا ہے۔ اس کی پیروی کرتے ہوئے دیگر ”ظاہری“ فقہاء نے پاک محبت کے گن گائے ہیں، جن میں ممتاز ترین ابن حزم تھا۔ اس کے بعد اسی موضوع پر ابن العربی نے ترجمان الاشواق اور اس کی شرح الذخائر لکھی۔ Asin Palacios نے اس کا موازنہ Dante کی Vita Nova اور Convito سے کیا ہے۔

اس کا ذکر السراج کی مصارع العشاق، ابن ابی حجلہ کے دیوان الصبابة اور الانطای کی تزئین الاشواق جیسی مستند کلاسیکی تالیفات میں بھی ہے۔ ابو حمزہ البغدادی (م ۵۲۶/۸۸۲ء) نے اس فکر و نظر کو تصوف کا موضوع بنا دیا اور اسے ان اشغال کا ذریعہ بنایا جو رہبانیت کے مآثر نظر آتے ہیں۔ احمد الغزالی اور عین القضاۃ الہمدانی نے بھی عشق حقیقی کی بنا پر ابلیس پر لعنت کی ہے۔

قائد، اگرچہ اس نے ان تمام حوادث میں جو مصر میں انگریزی اختلال کی وجہ سے رونما ہوئے، بہت نمایاں حصہ لیا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحیح قیادت اور رہنمائی کرنے کے بجائے وہ خود حوادث کی رو میں بہ جاتا تھا، کیونکہ اس کی اخلاقی اور ذہنی قوتیں کمزور تھیں۔ بایں ہمہ اس کی سیاسی زندگی، ان حوادث کی اہمیت جن سے اسے واسطہ پڑا، اور اس کے نام کا ان سے منسلک ہونا، یہ تمام باتیں اس امر کی متقاضی ہیں کہ اس کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے۔

احمد عربی ۱۸۳۹ء یا ۱۸۴۰ء میں زیریں علاقہ مصر (ریف) میں مقامی کاشتکاروں کے ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔ سعید پاشا خدیو مصر کے عہد میں فوجی خدمات انجام دیں تو درجہ بدرجہ ترقی کرتے ہوئے ۱۸۶۲ء میں فوج کا ایک افسر بن گیا۔ ۱۸۷۵ء میں اسمعیل پاشا نے حبش پر حملے کا آغاز کیا۔ اس مہم میں احمد عربی کو شعبہ نقل و حرکت کا انتظام تفویض ہوا، لیکن بددیانتی کے شبہ میں ملازمت سے برطرف کر دیا گیا۔ اس موقع پر وہ ایک خفیہ انجمن میں جس کا قائد و منتظم علی رومی تھا، شامل ہو گیا۔ اس انجمن کا مقصد ترکی اور سرکیشیا کے بڑے بڑے عہدے داروں کی مخالفت کرنا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے جامعہ ازہر میں تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ جس سے اس کی فطری صلاحیتوں اور پیدائشی قوت خطابت کو بہت تقویت پہنچی اور وہ ایک زبردست اور نامور خطیب کی حیثیت سے مشہور ہوا اس کی خطابت سے لوگ متاثر ہونے لگے۔

یہ وہ وقت تھا جب کہ قومیت کے جذبات

جو خدیو محمد علی کے عہد ہی میں متوسطہ طبقے کے مقامی لوگوں میں پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے، بھڑک اٹھے، وجہ یہ تھی کہ لوگ خدیو اسمعیل کے عائد کردہ بھاری محصولوں سے عاجز آچکے تھے غربا کو تو انہوں نے پیس کر رکھ دیا تھا، دوسری طرف ملک کے امور مالیہ کا انصرام انگریزوں اور فرانسیسیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا، چنانچہ ۱۸۷۷ء میں پہلی مرتبہ ملک کے محب وطن اخبارات نے ”مصر مصریوں کے لیے“ کا نعرہ بلند کیا اور حکومت اور حکومت کے افعال پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی۔ احمد العربی کو مصری کا خطاب اسی زمانے میں دیا گیا۔ وہ تمام فوجی افسر جن کے مشاہرے اقتصادی تدبیر کے ماتحت نصف کر دیے گئے تھے، ”جمعیت ضابطان“ (ضابطان جمعیتی) میں شامل ہو گئے۔ اور یہی جمعیت قومی تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے پہلا قدم بن گئی۔ وزرا کی کونسل نے (جس میں انگریز Rivro Wilsen (مالیات) اور فرانسیسی De Bligneres (رفاہ عامہ) شامل تھے اور جس کا صدر نوبار پاشا تھا، خارجی ممالک کے دباؤ میں آ کر فیصلہ کر دیا کہ جن مظاہروں کا فروری ۱۸۷۹ء میں قلع قمع کیا گیا تھا، ان سب کا سرغنہ احمد عربی تھا۔ مگر بعد میں یہ حقیقت پر نقاب ہو گئی کہ ان تمام حوادث میں عربی پاشا کو اسمعیل پاشا نے جو مغربی اقتدار سے نجات حاصل کرنا چاہتا تھا، اپنا آلہ کار بنایا تھا؛ دراصل واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ مظاہروں کی کاسیابی پر اسے قصر خدیوی کی طرف سے ایک غلام عطا ہوا تھا، نیز ترقی دے کر اسے ایک رجمنٹ کا کمانڈر بنا دیا گیا تھا۔

انگریزوں اور فرانسیسیوں نے جب بالتصريح

اسمعیل پاشا کی علحدگی پر اصرار کیا، تو [سلطان ترکی] عبدالحمید ثانی نے اس کے بیٹے توفیق پاشا کی جگہ اس کے چچا محمد علی کے سب سے چھوٹے فرزند حلیم پاشا کو خدیو مصر مقرر کر دیا۔ عبدالحمید کا مقصد یہ تھا کہ اسمعیل پاشا نے جو حد سے زیادہ رعایتیں سلطان عبدالعزیز سے حاصل کر لی تھیں، انہیں واپس لے لے۔ جب وزرا کی کونسل نے اس مسئلے پر غور کیا تو ان کی اپنی مجلس منعقدہ ۶ رجب ۱۲۹۶ھ کے منضبط وقائع میں لکھا گیا کہ ”اگرچہ ۱۲۵۷ھ کے فرمان کے مطابق حلیم پاشا نرینہ اولاد میں عمر کے لحاظ سے سب سے بڑا ہے، تاہم ریاستوں اور خود مصریوں کا رجحان توفیق پاشا کی طرف ہے اور ہمارا اصل مقصد قانون سلطنت کا تحفظ ہے۔“۔۔۔۔۔ چنانچہ اسی دن توفیق پاشا کو وزیر اعظم سے خدیو بنا دیا گیا، اور خدیو سابق کو اس تقرر کی اطلاع دینے کے لیے دو تار بھیج دیے گئے (۲۶ جون ۱۸۷۹ء)۔ لیکن عبدالحمید ثانی نے حلیم پاشا کے منصب خدیوی پر تقرر سے متعلق اپنے ارادے میں کوئی تبدیلی نہ کی اور ان تمام مجالس میں، جو اس کے بہت جلد بعد منعقد ہوئیں، اس نے عربی کو اس کام کے لیے استعمال کرنے کا ارادہ کر لیا۔

جب سلطنت کے اخراجات گھٹانے کی مزید ضرورت محسوس ہوئی تو افسروں کے ایک اور گروہ کو معطل کر دیا گیا جس سے فوج کی بے چینی میں مزید اضافہ ہوا، اور رجمنٹ نمبر ۴ کے افسر عربی، رجمنٹ نمبر اول کے افسر علی اور ایک اور کرنیل نے وزرا کی کونسل میں افسران فوج کی ترقیوں کے بارے میں اس مسودہ قانون کے خلاف جسے وزیر جنگ (عثمان رفقی پاشا جو

سرکیشیا کا رہنے والا تھا) تیار کر رہا تھا ایک احتجاجی عرضداشت پیش کی۔ ان کا یہ فعل فوجی قانون کے خلاف قرار دیا گیا اور انہیں ریاض پاشا نے کورٹ مارشل کرنے کے لیے فوراً زیر حراست کر لیا، لیکن وہ اپنی رجمنٹوں کی مداخلت کی وجہ سے بچ گئے۔ عربی نے فوراً باغی دستوں کی کمان سنبھال لی، قصر عابدین پر ہلہ بول دیا اور وزیر جنگ کی معزولی کا مطالبہ کیا۔ توفیق پاشا مجبور ہو گیا کہ محمود سمیع پاشا البارودی کو جو پس پردہ قوم پرستوں کی تحریک چلانے والوں میں سے تھا وزارت حربیہ پر مامور کرے۔ لیکن چند ہی ماہ بعد اس نے وزیر اعظم ترکی ریاض پاشا کے ساتھ مل کر اپنا وار کیا، یعنی محمود سمیع پاشا کو برطرف کر کے اس کی جگہ اپنے ایک رشتے دار داؤد فتحی پاشا کو وزیر حرب مقرر کر دیا اور ساتھ ہی چند رجمنٹوں کو قاہرہ سے باہر بھیج دینے کی کوشش کی۔ اس پر محب وطن گروہ نے (۹ ستمبر ۱۸۸۱ء کو) قصر عابدین کے سامنے ایک عظیم مظاہرہ کیا۔ خدیو کو اس کی اطلاع قبل از وقت مل چکی تھی اور اگرچہ وہ انگریز اور فرانسیسی قونصلوں کے ایما پر ”باب عالی“ میں ایک عرضداشت بذریعہ تار اس مضمون کی بھیج چکا تھا کہ مظاہرے کے دن بیس ہتالین فوج بھیج دی جائے، تاہم اس نے باغیوں کے آگے ہتیار ڈال دیے، شریف پاشا کو وزیر اعظم مقرر کیا گیا تاکہ وہ نواب (deputies) کی اسمبلی قائم کرے اور آئینی حکومت بنانے کی طرح ڈالے؛ اسی دن اس نے باب عالی کو تار بھیجا کہ اب فوج بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہی اور ساتھ ہی اپنے چچا حلیم پاشا کی سازشوں کی شکایت بھی کر دی۔

چکے تھے اور انہوں نے اپنے طرفداروں میں سے ۶۰۰ افسروں کو ترقی بھی دے دی تھی جن میں ۵ بریگیڈیئر، ۲۹ کرنل اور قائم مقام تھے۔ انہوں نے ترکی اور چر کسی افسروں کو سوڈان کی مہم پر مہدی سوڈان کے استیصال کے لیے بھیجنا چاہا جس نے اس وقت مصری حکومت کو ستانا شروع کر دیا تھا، اس کے تھوڑے دن بعد ان افسروں میں سے ۴۰ افسروں کے ایک جتھے کو جن میں سابق وزیر عثمان رفقی بھی شامل تھا زیر حراست کر لیا گیا۔ اور اس عذر لنگ پر ان کے خلاف مقدمہ چلایا گیا کہ انہوں نے عربی پاشا کو قتل کرنے کی سازش کی ہے (۱۱ اپریل)۔

ایک خفیہ اجلاس میں فوجی عدالت نے انہیں مجرم ٹھہرایا اور جرم کی پاداش میں ان سے ان کے منصب اور تمغے سلب کر لیے اور حکم دیا کہ وہ سوڈان کی طرف جلاوطن کر دیے جائیں۔ ملزموں کی درخواست پر ”باب عالی“ نے اس معاملے میں مداخلت کی، جس کی وجہ سے خدیو نے فوجی عدالت کے فیصلے میں یہ ترمیم کر دی کہ ان کے منصب اور تمغے بحال رکھے جائیں لیکن انہیں ملک بدر کر دیا جائے۔ اس پر وزرا کی کونسل نے خدیو سے قطع تعلق کر لیا، اسمبلی کے نواب کا اجلاس طلب کیا اور توفیق پاشا کو تخت سے معزل کرنے کی کوشش کی۔ قونصلوں نے اراکین حکومت سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے تو استانبول نے موقع کو غنیمت بجا کر محمود سمیع کی کابینہ سے براہ راست تعلقات قائم کرنا مناسب سمجھا۔ اس وقت محمود سمیع اور عربی نے چاہا کہ توفیق پاشا کو خدیو کے منصب سے معزل کر کے اس کی جگہ حلیم پاشا کو مسند خدیوی پر بٹھا دیا جائے، لیکن وزراء کی کونسل نے اس بہانے

اس معاہدے کے پیش نظر عربی اور اس کے دوستوں نے اپنی اپنی رجحانوں کے ساتھ قاہرہ کو چھوڑ دیا؛ لیکن قاہرہ کو چھوڑتے وقت عربی نے ایک زبردست شعلہ بار تقریر کی۔ اصل اقتدار ہنوز عہدے داروں کی مجالس کے ہاتھ میں تھا، لہذا ۱۸۸۲ء کے آغاز میں مجلس وزرا نے اس امید پر کہ اپنے اقتدار کو کسی طرح بحال رکھے، عربی کو وزارت جنگ کا رکن مقرر کر دیا۔ اس سے دس روز قبل (۲۶ دسمبر ۱۸۸۱ء) ”دارالنواب“ کا افتتاح عمل میں آچکا تھا، لیکن بیرونی مقتدریں اس اطمینان دہانی کے باوجود کہ ان کی مالی داد و ستد میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے گی اسمبلی کو بجٹ پر بحث کی اجازت دینے پر رضامند نہ ہوئے۔ اس سے وطن پرستوں میں بڑا غیظ و غضب پیدا ہوا، اور شریف حسین کی کابینہ ختم ہو گئی اور اس کی جگہ محمود سمیع پاشا کی کابینہ قائم ہو گئی۔ ۴ فروری ۱۸۸۲ء کو بریگیڈیئر (صاحب اللواء) کا مرتبہ حاصل کر کے ’عربی‘ وزیر حرب ہو گیا۔ خدیو نے مصری وکیل متعینہ باب عالی کے توسط سے ایک بار پھر ’باب عالی‘ سے درخواست کی کہ ”حالات کی شدت اس نقطے سے گزر چکی ہے جہاں فقط پند و نصائح سے کام نکل سکتا ہے اور اب وقت آگیا ہے کہ اس فتنے کو زبردست قوت سے دبا دیا جائے“، چنانچہ اس نے فوج بھیجنے کی ایک بار پھر درخواست کی؛ لیکن سلطان کے دل میں ایسا قدم اٹھانے کے بارے میں کچھ خدشات و وساوس تھے اور اس بات میں وزرا کی کونسل نے بھی اس سے اتفاق کیا اور اعلان کیا کہ حالات افواج کے بھیجنے کے لیے سازگار نہیں،۔ اس اثنا میں سمیع اور عربی فوج کو از سر نو مرتب و منظم کر چکے اور تقویت دے

کی آڑ میں کہ ”محبان وطن“ اپنی اغراض (منویات لر) کے لیے حلیم پاشا کو آلہ کار بنائیں گے، توفیق پاشا ہی کو مسند حکومت پر بحال رکھنے کا فیصلہ کیا (۱۴ رجب ۱۲۹۹ھ/ ۲۰ مئی ۱۸۹۸ء)۔ اس پر وزیر اعظم (ترکی) نے بذریعہ تار وزیر اعلیٰ مصر کو حکم دیا کہ خدیو کی اطاعت کرے اور اس نے از سر نو توفیق پاشا سے روابط استوار کر لیے۔ اس موقع پر انگلستان اور فرانس نے خدیو کی حیثیت کو مضبوط کرنے کی غرض سے ۲۰ مئی کو اسکندریہ میں بحری جہازوں کا ایک بیڑا بھیج دیا اور قونصلوں کے توسط سے مطالبہ کیا کہ عربی پاشا، فہمی پاشا اور اسی قسم کے دوسرے محب وطن راہنماؤں کو قاہرہ سے جلا وطن کیا جائے اور شریف پاشا کی زیر سرکردگی وزرا کی جدید کونسل مرتب کی جائے۔ اس پر سمیع پاشا مستعفی ہو گئے، لیکن سکندریہ اور قاہرہ کے افسروں کی دھمکیوں اور علما اور اکابر کے اس مطالبے سے دب کر کہ عربی پاشا کو بحال کیا جائے خدیو شریف پاشا کی کابینہ کو نامزد نہ کر سکا اور اس نے استانبول سے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کرنے کا مطالبہ کیا۔ ابھی کمیشن کی آمد کا انتظار ہی تھا کہ اس نے ۲۹ مئی کو عربی کو وزارت جنگ پر بحال کر دیا (جو بظاہر اس وقت حکومت کا واحد نمائندہ تھا۔ عربی نے فی الفور دول خارجہ کی مداخلت کا امکان دیکھ کر اسکندریہ کے دفاع کے لیے توپیں نصب کر دیں۔ یہ عذر کر کے کہ بندرگاہ میں متعین بحری بیڑے کو خطرہ ہے، انگریزی امیر البحر سر بوشامپ سیچور Sir Beauchamp Seymour نے صدائے احتجاج بلند کی اور آنا فانا میں ملک اشتعال و اضطراب کا اکھاڑا بن گیا۔ ۱۱ جون

کو اسکندریہ میں ایک ڈانڈی چلانے والے اور مالٹا کے ایک باشندے کے درمیان جھگڑا ہو گیا، جو دیکھتے ہی دیکھتے عربوں اور مالٹا کے یونانیوں کے مابین ایک عام لڑائی کی صورت اختیار کر گیا۔ اس میں ۷۵ یونانی اور ۱۴۰ عرب مارے گئے، لیکن بالآخر اسے مخلوط سپاہیوں کے ایک دستے نے ختم کر دیا اور بحری بیڑے کو اس میں مداخلت کی ضرورت نہیں پڑی۔ جنرل درویش پاشا کے زیر قیادت تحقیقاتی کمیٹی کے فیصلے پر رجب پاشا کی (جو محمد علی کے عہد کی یادگار تھا)، زیر نگرانی ایک کابینہ کی تاسیس اس غرض سے عمل میں آئی کہ حکومت کے تمام اختیارات عربی پاشا ہی کے ہاتھ میں نہ رہنے پائیں؛ تاہم عربی پاشا وزیر حرب ہی رہا اور سلطان نے اسے معیبدی تمنغہ (درجہ اول) عطا کیا۔

استانبول سے مرسہ احکام کی بنا پر اسکندریہ کی فسیلوں پر توپوں کا چڑھانا تو روکا جا چکا تھا؛ تاہم جولائی میں انگریزی امیر البحر نے یہ احتجاج کیا کہ استحضامات کا سلسلہ جاری ہے۔ دس جولائی کو اس نے باقاعدہ ”والٹی میٹم“ دے دیا کہ (فوج کے) بعض حصے اس کی تحویل میں دے دیے جائیں تاکہ وہ ان سے ہتھیار رکھوائے۔ کابینہ (جس میں درویش پاشا موجود تھے) کا جاسہ ہوا۔ اور اس نے اس مطالبے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس پر انگریزی بیڑے نے شہر کے استحضامات پر گولہ باری شروع کر دی (فرانسیسی اس عمل میں شریک نہیں ہوئے، وہ ایک دن بیشتر ہی اسکندریہ کو چھوڑ چکے تھے)۔ ۱۳ جولائی کو استحضامات پر سفید جھنڈا لہرا دیا گیا۔

پہلے تو عربی (پاشا) نے خدیو کے محل کو

حرب سے معزول کرا دیا اور ۹ اگست کو اسے باغی قرار دے دیا گیا۔ مزید براں نہری علاقے میں اپنی افواج کے اتار لینے کی اجازت مل جانے پر، عربی پاشا ۲ اگست کو اپنے آپ کو سلطان کا نمائندہ ہونے کا اعلان کر چکا تھا اور خدیو پر غداری کا الزام لگا چکا تھا۔ اس کے بعد اس نے اپنی فوجوں کو تل الکبیر میں جمع کیا، لیکن چند ہی گھنٹوں کے اندر ان انگریزی افواج نے جو نہر کی راہ سے مصر پر چڑھائی کر رہی تھیں، اس کی فوجوں کا قلع قمع کر دیا اور اس کے دو دن بعد جب انگریزی افواج شہر میں داخل ہو گئیں تو عربی پاشا نے ان کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔

عربی اور اس کے رفقا کے لیے فوجی عدالت نے موت کی سزا کا حکم صادر کیا، لیکن عین اس وقت انگریزی سفیر لارڈ ڈفرن استانبول سے قاہرہ پہنچ گیا اور اس کے توسط سے خدیو نے ان لوگوں کی سزاؤں کو جلاوطنی میں بدل دیا۔ اس پر وزیر اعظم ریاض پاشا نے بطور احتجاج استعفا دے دیا۔ بعض ایسے لوگوں کی رائے کے مطابق جو حالات کو غور سے دیکھتے رہے تھے عربی پاشا نے بالکل مایوس ہو کر انگریزوں سے خفیہ روابط قائم کر لیے تھے اور تل الکبیر میں ورود ایک مقرر سازش کی بنا پر تھا۔ اس وجہ سے انگریزوں نے اس کی سزا کو جلاوطنی میں تبدیل کرا دینے کا انتظام کر دیا اور عربی کو جزیرہ لنکا میں سکونت کے لیے بھیج دیا۔ ۱۹۰۱ء میں خدیو عباس حلمی نے عربی کو معافی دے دی اور وہ مصر واپس چلا گیا۔ اس نے ۱۹۱۱ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) رؤف احمد: ”مصر مسئلہ سی“
(۲) کاغذات جو آخری عالمگیر جنگ میں صلاح کی تیاری

جو اس وقت موسم گرما کی وجہ سے اسکندریہ میں تھا محصور کر لینے کی ٹھانی، مگر بعد میں اس خیال کو ترک کر دیا اور اپنے سپاہیوں کو شہر سے واپس بلا لیا۔

عربی کے ایک معاون سلیمان سمیع نے شہر اسکندریہ کو آگ لگا دینے کی کوشش کی (جیسے روسیوں نے ماسکو کو اس وقت جلا دیا تھا جب نیپولین شہر کی دیواروں کے نیچے پہنچ چکا تھا)۔ اس پر زبردست لوٹ کھسوٹ اور جرائم کا بازار گرم ہوا۔ ۱۵ (جولائی) کو انگریزوں نے اپنی فوجیں ساحل پر اتار دیں اور شہر پر قبضہ کر لیا۔

۱۴ جولائی کو وزرا کی کونسل باب عالی میں جمع ہوئی اور اس کے ارکان نے مسئلہ زیر بحث پر سلطان کی بارگاہ میں احتجاج کرتے ہوئے طے کیا کہ مسئلہ مذکور کو پر امن طریق سے حل کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کا عام رجحان یہ تھا کہ مصر میں فوجیں بھیج دی جائیں۔ ۱۵ جولائی کو سفرا متعینہ باب عالی نے بھی بالکل اسی قسم کے نوٹ بھیج کر مصر میں افواج بھیجنے کی خواہش ظاہر کی، لیکن عبدالحمید ثانی نے اس میں تامل کیا اور انگریزی سفیر کی ان شرائط کو تسلیم کرنے پر رضامند نہ ہوا جن کی رو سے عربی پاشا کو باغی قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ بالآخر ۵ ستمبر کو باب عالی اور انگریزی سفیر متعینہ باب عالی میں مصر میں افواج بھیجنے کی بابت معاہدہ پایہ تکمیل کو پہنچ گیا اور اگلے ہی دن عربی پاشا باغی قرار دے دیا گیا، لیکن سلطان نے اس معاہدے کی توثیق کبھی نہیں کی۔

اس پر مصر میں مقیم انگریزوں نے خدیو کی افواج پر دباؤ ڈال کر عربی پاشا کو وزارت

تھا) اور لوگوں نے اس سلطنت کے مشرقی حصے کو بھی عراق کہنا شروع کر دیا اور ساتھ ساتھ العراق العجمی اور العراق العربی کو بھی ایک دوسرے سے ممیز کرنے لگے۔

اس نام کے معنی وثوق سے نہیں بتائے جاسکتے؛ عربوں کے حسب ذیل مفروضات قابل اطمینان نہیں : عراق = ”نشیبی علاقہ“، ازروے ابن العربی در یاقوت : ۳: ۶۲۸، س ۱۳ بعد، اور ”ساحلی علاقہ“، ازروے الخلیل، در یاقوت ۳: ۶۲۸، س ۲۱ بعد۔ اس کے ساتھ ہی عراق کو السّواد (سیاہ ملک) بھی کہتے ہیں، یعنی گھاس کے میدانوں کی شوخ سفیدی مائل زرد رنگ کی مٹی کے مقابلے میں اس ملک کی زمین کا رنگ کاشت ہونے کی وجہ سے سیاہ تھا۔ ان دونوں کے درمیان فرق بدویوں کے رکھے ہوئے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے جو رنگ کے معاملے میں بیحد زود حس تھے، لیکن یہ دونوں نام مترادف نہیں۔ سواد ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا محل اطلاق تبدیل ہو سکتا ہے اور عراق کے لفظ کا استعمال کسی متعین محل پر ہوتا ہے۔ ہم سواد کوفہ کہہ سکتے ہیں لیکن عراق کوفہ نہیں کہہ سکتے۔ البخاری کا بیان (الاصطیخری، ص ۸۵، س ۳؛ ابن حوقل، ص ۱۶۶، س ۱ بعد) اس سلسلے میں مثالی حیثیت رکھتا ہے : ”بغداد اور کوفہ کے درمیان ایک سواد ہے جس میں (کاشت کیے ہوئے کھیتوں کا) ایک جال بچھا ہوا ہے اور اس میں کوئی خلا نظر نہیں آتا“۔ یہ بیان ایک صحیح اور عام تصوّر پر مبنی ہے۔ یہ عراق میں ایک طویل مگر کم عریض، نہایت قیمتی اور زرخیز قطعہ زمین پر مشتمل ہے جو شمالاً جنوباً پھیلا ہوا ہے اور اگر کوئی شخص انہار کا نظام بیان کرنا چاہے تو اس مسلسل ثمر دار باغ

میں مرتب کیے گئے، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۰، (حاشیہ ۴۹)، ۶۱ تا ۷۹، ۸۲: (۲) کاسل پاشا : خاطرات، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰ بعد؛ (۳) سعید پاشا : خاطرات، استانبول، ۱۳۲۸ھ، ۱: ۷۲ تا ۸۳: (۴) ابن سبری : *La Genese de l'esprit National Egyptien*، ۱۸۸۲ء، پیرس ۱۹۲۴ء: (۵) Cromer : *Modern Egypt*، ۱۹۰۷ء: (۶) W. van Gruneeu : *Agyptens Secret History*، ۱۳۳۳ء، بعد؛ (۷) Van Bemmelen : *L'Egypte et l'Europe*، ۱۸۸۸ء، (۸) W. Blant : *of the British Occupation of Egypt*، ۱۸۸۸ء، (۹) A. Milner : *England in Egypt*، (۱۰) سالم خلیل المکی : *مصر للمصريين* (اسکندریہ ۱۸۸۸ء)، ج ۳ تا ۹: (۱۱) C. F. Khedries and Pashas : Moberley Bell

(RAUF AHMAD HOTINLI)

* **العراق :** جسے العراق العجمی کے مقابلے میں العراق العربی بھی کہتے ہیں، پہلے زمانے میں ”العراقان“ یا العراقین سے اس ملک کے دو قدیم ترین اسلامی شہر کوفہ اور بصرہ مراد لیے جاتے تھے (یاقوت؛ ۳: ۶۸۲، س ۱۱ بعد)۔ بعد میں اس نام کا اطلاق العراق اور الجبال [رک باں] دونوں پر ہونے لگا۔ یاقوت (۳: ۱۵، س ۱۸) کو صرف یہی معلوم تھا کہ ایرانی بالعموم الجبال کو العراق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت اس نے یہ لکھ کر کی ہے کہ جو سلجوق فرمانروا عراق پر حکومت کرتا تھا اس نے الجبال بھی فتح کر لیا تھا اور چونکہ وہ ہمدان میں رہتا تھا اس لیے لوگوں نے اس کے لقب ”الملك العراق“ کا اشارہ اس صوبے کی طرف سمجھا جس کا یہ صدر مقام تھا، حالانکہ حقیقت کچھ اس طرح تھی کہ اس سلجوقی حکمران ”ملك العراقین“ [دونوں عراقوں کا بادشاہ] کا لقب اختیار کر رکھا تھا (جس میں روایتی مبالغے سے کام لیا گیا

سے مختلف تھی اور عموماً شمالی سرحد اس خط سے ظاہر کی جاتی ہے جو تکریت سے الحدیشہ تک کھینچا جاتا ہے۔ الحدیشہ بھی جو ہیٹ سے تقریباً ۶۰ میل شمال مغرب میں واقع ہے العراق ہی میں شامل تھا۔ جغرافیائی نقطہ نظر سے خوزستان (سُسیانہ : Susiana) بھی جو عراق کی مشرقی سرحد سے ملتا ہے اسی کا ایک حصہ ہے، کیونکہ کوئی طبعی حد بندی اسے عراق سے جدا نہیں کرتی۔ یہی حال طف کا ہے، یعنی وہ بلند سطح زمین جو بصورت دشت کوفے اور بصرے کے دروازوں کے سامنے سے شروع ہوتی ہے۔ اس علاقے میں جہاں زمین دریاؤں کی وادیوں کی سطح سے بلند تر ہو کر ایسا بند سا بنا لیتی ہے جو دریاؤں کی طغیانی کے سیلاب سے بچا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی رہگزر کا کام بھی دیتا ہے، اسے عرب جغرافیہ دانوں نے ظہر یعنی ”ماہی پشت“ کا نام دیا ہے اور راستوں کے بیان میں دریائی راستوں کے ساتھ ساتھ ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ اگر ہم شط العرب کے ڈیلٹا کے تمام بازوؤں، ان بڑے دریاؤں، ان کے معاونوں اور ان کی نہروں کے کناروں کو بحیثیت مجموعی پیش نظر رکھیں تو سارے ملک کی نسبت سے ساحل کی وسعت غیر معمولی طور پر بڑی نظر آتی ہے۔ سمندر بھی دریاؤں سے مل کر ایک نظام بناتا ہے۔ ترقی کے امکانات غیر محدود نظر آتے ہیں۔ صرف دریاؤں کو قابو میں رکھنے کے لیے پیہم توجہ دینے کی ضرورت ہے تاکہ سیلاب کی صورت میں ان کے کنارے بہ نہ جائیں کیونکہ اس صورت میں اقتصادی ترقی ناممکن ہو جائے گی۔ کنارے ٹوٹ جانے کے باعث بڑی بڑی دلدلیں بن گئی ہیں۔ جب نہروں کے ذریعے آب پاشی نہیں ہوتی تو دریاؤں کے بیچ کی زمین ایک کف دست

کو بنیاد ماندا پڑے گا۔ ابن خردادبہ کے ہاں عراق کے اس نام کا بھی نشان ملتا ہے جس سے وہ ایرانی بادشاہوں کے عہد میں مشہور تھا، یعنی ”دل ایران شہر“، اس کا ترجمہ اس نے ”عراق کا دل“ کیا ہے (ص ۵، س ۱۸ بعد : قب ابن رستہ؛ ص ۱۰، س ۴)۔ اس سے اس امر کی بھی تصدیق ہو جاتی ہے کہ الخوارزمی ایران شہر سے ایران بشمولیت عراق مراد لیتا تھا۔ اور یزید الفارسی کے بیان کے مطابق پورے ایران شہر کو ایک جسم سے تشبیہ دی جاتی تھی جس کا دل عراق تھا؛ اسی طرح الاضمعی بھی (بقول یاقوت : ۱ : ۱۷۱)۔ عراق کا پہلا ایرانی نام سورستان تھا (البلاذری، ص ۲۷۶، س ۱۵ ابن رستہ، ص ۱۰، س ۲۳ بعد؛ المسعودی، ص ۱۷۷، س ۱؛ الطبری، ۱ : ۸۱۹، س ۱۸ قب Nöldeke ص ۱۵، حاشیہ ۳)۔

ملک کی حسب ذیل جغرافیائی اور تاریخی تفصیلات کا یہاں ذکر کر دینا چاہیے : عراق ایک ہموار میدانی ملک ہے جو مغرب میں دشت شام سے، جنوب میں عرب کے لق و دق میدانوں اور صحرائی علاقوں نیز خلیج ایران کے شمالی ساحل سے، مشرق میں جبل حرین (Zagros) کی جنوبی شاخوں اور مغربی خوزستان سے، اور شمال میں الأنبار سے تکریت تک کھینچے ہوئے خط سے گھرا ہوا ہے۔ یہ شمالی سرحد اس بلند سطح زمین کے علاقے کو ظاہر کرتی ہے جہاں قدیم ترین زمانے میں خشک زمین ختم ہو جاتی تھی۔ اس کے جنوب میں رفتہ رفتہ سیلابی زمین بنتی چلی گئی جہاں پانی کی افراط اور اس کی آسان تقسیم کے باعث منفعت بخش کاشتکاری کے نہایت ہی عمدہ وسائل پیدا ہو گئے؛ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی انتظامی سرحد اس قدرتی سرحد

ہاتھ کی بنائی ہوئی نہر نہیں ہے (یہی بات de Sarzec نے در *Origines Orient de l'Art*: Heuzey میں کہی ہے)۔ واسط اسی کے کنارے آباد تھا، لیکن بدقسمتی سے اس شہر کا محل وقوع معلوم نہیں۔ جن سیاحوں (Koldewey و Mortiz) نے سب سے آخر میں اس کے کھنڈروں کی سیر کی تھی انہوں نے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی (Sarre و Herzfeld: *Archäolog. Reise*: ۱: ۲۴۷)۔ شط الحی جس میں Lynch نے دخانی کشتی پر ۱۸۳۸ء میں سفر کیا تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سال کے بعض مہینوں میں سوق الشيوخ تک اس میں سفر کرنا ممکن ہے، القَطْر کے مقام پر دلدلوں یا البطائح [رک بان] میں داخل ہوتا ہے اور نہر ابی الاسد کے نام سے اس میں سے ہو کر دجلة العُوراء میں جا گرتا ہے۔ یہ دجلة العُوراء وہی دریا ہے جسے زمانہ قبل اسلام اور زمانہ حال میں دجلہ (Tigris) کہتے ہیں۔ المَسیب سے کچھ نیچے دریائے فرات دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، مغربی شاخ کا نام شط الهندیة اور مشرقی کا شط الحلة ہے۔ چونکہ اصل دریا کا بیشتر پانی اپنے زور میں ہندیہ شاخ میں جانے لگا تھا، اس لیے یہ خطرہ پیدا ہو رہا تھا کہ کہیں جلے کا طاس بالکل خشک نہ ہو جائے۔ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں جا کر کہیں ہندیہ کا بند پایہ تکمیل کو پہنچا اور پانی کی احسن طریق سے تقسیم ہونے لگی۔ قدامت کے بیان کے مطابق مغربی شاخ جو مغرب کی جانب کو ذرا مڑی ہوئی ہے، القَمی کہلاتی ہے، (ص ۲۳۳، س ۱۶، بعد؛ نیز المسعودی: *تنبیہ*، ص ۵۲، س ۵) اور مشرقی شاخ سوری کے نام سے یاد کی جاتی ہے، اول الذکر کوفے کی جانب بہتی ہوئی دلدلوں میں گم ہو جاتی ہے۔

میدان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس ملک کے بہترین زمانے میں بھی اس پر قرار واقعی دھیان نہیں دیا گیا۔ آج کل عراق کا تقریباً ۴ حصہ زیر کاشت ہے (بڑا ذریعہ معاش زراعت اور باقاعدہ مویشی پالنا ہے)۔ [عراق کا مجموعی رقبہ ۱,۶۹,۲۳۰ مربع میل ہے، اس میں سے کم و بیش پچیس ہزار مربع میل زیر کاشت ہے]۔ میں یہاں Deutsch Willcocks (کی پیروی کرتے ہوئے) اس کا تخمینہ شامل کرتا ہوں، (*Mag. f. Technik und Industriepol.*)، شماره ۳، ۲، ج ۱۰، ۱۹۱۳ء): بابلیہ (Babylonia) کا رقبہ ۲۱۵۰۰ مربع میل اور آبادی ڈیڑھ لاکھ ہے۔ اس میں ۱۶۹۰ مربع میل کا رقبہ بغداد کے شمال، جنوب اور مغرب میں واقع ہے۔ (*Zeitschr. d. Ges. f. Erd.*) Tholenz۔ *kunde Berlin* ۱۹۱۳ء ص ۳۲۹، بعد)، کا اندازہ ہے کہ نہری آب پاشی کے عظیم الشان منصوبے کے تحت ۵۱۹۰ مربع میل رقبہ زیر کاشت آیا تھا (اس کے منصوبے پر ۲,۶۵۰,۰۰۰ پاؤنڈ لاکٹ آئی اور ۳۰ سال میں پایہ تکمیل کو پہنچا)۔ Tholenz کا بیان ہے کہ پورے ملک کو زیر کاشت لانے کے لیے ایک بڑی شرط تو یہ ہے کہ دریائے دجلہ کی تہ صاف کی جائے اور دوسرے وہ گزر آب یا کاریز دوبارہ جاری کی جائے جس کے بارے میں عموماً کہا جاتا ہے کہ عربوں کے زمانے میں دریا کی سب سے بڑی گزر گاہ تھی، یعنی جسے آج کل شط الحی کہتے ہیں۔ اگرچہ قوت العمارۃ (جغرافیہ دانوں کے نزدیک ماذرایا) پر یہ طاس دریا کی موجودہ گزر گاہ سے جدا ہو کر الگ شاخ بنا لیتا ہے، تاہم یہ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عربوں کے زمانے کا اصل طاس ہے اور انسان کے

سُورِی یا زیادہ صحیح طور پر نہر سُورِی الاعلیٰ (Ibn Serapion، ص ۲۸) قَصْر ابن ھَبِیرَہ (بابل کے ذرا شمال میں کھنڈر، تل عمران علی) کے مشہور شہر کے پاس سے گزرتی ہے؛ قصر ابن ھَبِیرَہ سے چھ فرسخ نیچے بالائی نہر سُورِی زیریں نہر سُورِی میں جا گرتی ہے، مشرق کی طرف یہ برابر بہتی جاتی ہے اور اسے صرات الکبیرۃ کہتے ہیں۔ شہر النیل کو طے کر لینے کے بعد اس کا نام نہر النیل ہو جاتا ہے۔ بہتے بہتے یہ موضع التحول (دریائے دجلہ کے کنارے النعمانیہ سے ۴ میل دور) تک جا پہنچتی ہے۔ یہاں سے اس کے ذریعے دریائے دجلہ تک یا تو سیدھے راستے سے سامان بھیجا اور سفر کیا جا سکتا ہے یا جنوب کی طرف مڑ کر نہر سابوس پر دجلے تک پہنچا جا سکتا ہے (نہر سابوس مازارایا کے بالمقابل ہے جو دجلے کے مشرقی کنارے پر واقع ہے)۔ (اس کے متبادل نام زاب، سریانی زابا، کے لیے دیکھیے Marquart، ص ۱۶۴)۔ زیریں سُورِی (سُورِی الاسفل) متعدد مقامات سے گزرتی ہے۔ ان میں سے ایک مقام کا نام ابن سراپیون نے الجامعان بتایا ہے جو غالباً وہی جگہ ہے جسے زمانہ مابعد کے جغرافیہ دانوں نے الحِلَّة کہا ہے (اسے سیف الدولہ المزیّدی نے تقریباً ۵۴۹ھ/۱۱۰۲ء میں بسایا تھا)۔ یہ شاخ آج کل کی شاخ حِلَّة ہے۔ الحِلَّة کے مقام پر اس میں سے ایک شاخ نہر نرس جنوب مشرق کی طرف نکل جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ساسانی بادشاہ نرسیس Narses (۲۹۲ء) کے نام سے منسوب ہے جس کے حکم سے یہ تعمیر ہوئی تھی۔ سُورِی اور نرس بالآخر نہر بُدات کوفے کے شمال میں ایک دن کی مسافت پر القناطر کے قریب دریائے فرات کی مغربی شاخ سے نکالی گئی ہے اور بطائح

کے شمالی کنارے کو کاٹتی ہے۔ القناطر بظاہر آرامی پُمبِدِیْتہ (Pumbedita) (= قَم البُدات) ہی ہے، جو علمائے یہود کا مشہور و معروف مرکز تھا (جس کا ذکر بن یامین التَّطیلی نے بارہویں صدی میں کیا ہے)۔ نہر بُدات (فرات کی شاخ) سُورِی اور نرس کا پانی حاصل کرنے کے بعد کوئی چالیس میل تک بہتی ہے اور پھر بڑی دلدل میں گر جاتی ہے۔

مندرجہ بالا آبی گزرگاہوں کے علاوہ بھی اوپر جا کر دونوں بڑے دریا نہروں کے ذریعے آپس میں ملا دیے گئے تھے۔ مشہور نہر، دُجَیْل جو الرِّب (اُنبار سے ۹ میل اور ھیت سے ۱۶ میل) کے قریب فرات سے نکلتی ہے اور عُبَیْرَا اور بغداد کے درمیان دجلے میں جا گرتی ہے، دراصل عراق میں نہیں بلکہ الجزیرۃ میں شامل ہے جو عراق کے شمال میں ایک ملحقہ صوبہ ہے۔ اس میں سے متعدد شاخیں نکل کر عراق کے اضلاع (مَسْکِن، قُطْرُبُل) کو سیراب کرتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہر (۵۳۴ھ/۹۵۱ء) میں مٹی سے اٹ گئی تھی اور اس کا نام ایک دوسری شاخ کو دے دیا گیا تھا جو سامرے کے قریب ہی دجلے سے نکلتی ہے۔ الاُنْبَار سے آگے جا کر فرات سے چار نہریں نکلتی ہیں: (۱) نہر عیسیٰ: اس کی گزرگاہ کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا لیکن عام طور پر اسے آج کل کی نہر صَفْلَاوِیَّة ہی سمجھنا چاہیے۔ یہ عیسیٰ بن علی (از روے ابن سراپیون: موسیٰ) بن عبد اللہ بن العباس کے نام سے منسوب ہے جس کا قصر نہر اور دریائے دجلہ کے سنگھم سے ذرا اوپر دارالحکومت کی حدود میں واقع ہے۔ بقول ابن سراپیون ص ۱۴؛ یا قوت، ۴: ۸۴۲)، یہ قَنْظَرَة دِمَعِی (ابوالفداء نے ص ۵۲، س ۱۴ میں دھمی لکھا ہے جو غالباً دِمَعِی

کی غلط کتابت ہے) کے مقام پر فرات سے نکلی تھی۔ ابو الفداء، محل مذکور (سليمان بن مَهْنِي کی سند سے) بتاتا ہے کہ یہ نہر ایک ایسے مقام سے نکلتی ہے جو الْفُلُوجَة کے قریب أَلْأَنْبَار (انگریزی نقشے میں أَلْأَنْبَار کے کوئٹر صَقْلَاوِيَة کے شمالی کنارے پر اس کے منبع سے ۶ میل کے فاصلے پر "Sifera" کے نام سے دکھائیے گئے ہیں) کے نیچے واقع تھی۔ یہ طُسُوج فیروز ساہور کو سیراب کرتی تھی۔ الْمُحَوَّل کے مقام پر اس میں سے کئی شاخیں بغداد کی جانب سے نکلتی تھیں، قصر ابن ہبیرہ سے نیچے یہ دریائے دجلہ میں مل جاتی تھی۔ انگریزی نقشے میں نہر صَقْلَاوِيَة جھیل اگر کُف (Akkar Kuf) میں سے گزرتی نظر آتی ہے جسے جغرافیہ دان (مثلاً یاقوت، ۳: ۶۹۷) عَقْرُوف کہتے تھے اور جس کا محل وقوع جنوبی سرے پر فرض کیا گیا ہے۔ Le Strange اس مقام کا پتا لگانا چاہتا ہے جسے ابن سراہیون نے مُحَوَّل لکھا ہے۔ Oppenheim کی کتاب میں R. Kiepert کے تیار کردہ نقشے میں خور الصَقْلَاوِيَة کو جنوبی حصے میں خور الْعَسْج لکھا ہے۔ دریائے فرات کے مغرب میں نہر کے منبع سے تھوڑے فاصلے پر، انگریزی نقشے میں ہَبَانِيَة (Habbania) کا بند دکھایا گیا ہے۔ وَلْسَاک (Willcock) کے منصوبہ انہار میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ صَقْلَاوِيَة کی دلدل کو خشک کرنے کے بارے میں مَدَحْت [پاشا] کی تجویز کے لیے دیکھیے Oppenheim، ۲: ۲۸۱۔ الْبَلْخِي نے ایک مختلف روداد بیان کی ہے (الْأَصْطَحْری، ص ۸۴ بعد؛ ابن حَوْقَل، ص ۶۵)۔ اس کی رُو سے نہر عیسیٰ سے کئی چھوٹی چھوٹی شاخیں نکلتی ہیں جو آگے جا کر پھر آپس میں مل جاتی ہیں اور ایک بڑی ندی یعنی نہر الصَّرَات کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور یہ نہر دجلے میں

جا گرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اصلی نہر عیسیٰ بغداد کے وسط میں دجلے سے ملتی ہے۔ اس میں آخری سرے تک جہاز رانی ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس نہر الصَّرَات میں بندوں کی وجہ سے جہاز رانی ممکن نہیں؛ (۲) نہر صَرَصَر، دیمچی سے تین فرسخ (تقریباً ۱۲ میل) نیچے فرات سے نکلتی ہے اور ضلع بادُورایا (یا قُوت، ۱: ۴۶۰، میں اس کا املا، رَیَا دیا گیا ہے جو غلط ہے؛ یہ صرف رَیَا یا رایا ہو سکتا ہے) کے ایک حصے کو سیراب کرتی ہے اور مدائن سے ۴ فرسخ (۱۶ میل) اوپر دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ابن سراہیون (ص ۱۵) کا بیان ہے۔ الْبَلْخِي (الْأَصْطَحْری، ۸۵؛ ابن حَوْقَل، ص ۱۶۶) کے نزدیک نہروں کا جو جال سواد مسلسل میں بغداد اور کوفے کے درمیان پھیلا ہوا ہے اس کا آغاز نہر صَرَصَر سے ہوتا ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق (۳: ۳۸۱) اس کے کنارے بغداد سے تین فرسخ کے فاصلے پر صَرَصَر کا شہر واقع ہے۔ یاقوت کا بیان ہے کہ بعض اوقات نہر عیسیٰ کو نہر صَرَصَر بھی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں وہ اسے نہر الصَّرَات سے ملتبس کر گیا ہے، اس کے نہر عیسیٰ سے تعلق کے بارے میں دیکھیے اوپر؛ (۳) نہر الْمَلْک: نہر صَرَصَر سے ۵ فرسخ نیچے دریائے فرات سے نکلتی ہے اور المدائن سے ۴ فرسخ نیچے دجلے میں جا گرتی ہے۔ سواد میں ایک طُسُوج بھی اسی نام سے مشہور ہے (یہ ابن سراہیون؛ ص ۱۶ کا بیان ہے)؛ Le Strange کا یہ کہنا (ص ۶۸) کہ نہر الْمَلْک الْفُلُوجَة سے شروع ہوتی ہے درست نہیں۔ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ یہ مقام نہر عیسیٰ کے منبع سے صرف ۱۲ میل کے فاصلے پر ہے اور نہر الْمَلْک کا منبع نہر عیسیٰ کے منبع سے کم از کم تیس میل دور ہے۔ اسے نقشوں پر خان مُقَدَّم کے آس پاس تلاش

کرنا چاہیے۔ نہر الملک بہقباد الأوسط کے چار طسوجوں میں سے ایک طسوج کا نام بھی تھا۔ اس کے برعکس فلوجة نام کے دو طسوج بہقباد الاعلیٰ کے تھے؛ (۴) نہر کوئی: نہر الملک سے تقریباً ۳ فرسخ جنوب میں فرات سے نکلتی ہے اور المدائن سے ۱۰ فرسخ نیچے دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ایک غیر معمولی زرخیز علاقے سے گزرتی ہے۔ اس میں کئی شاخیں نکلتی ہیں جو کورہ اُردشیر بابکان طسوج کوئی کو اور طسوج کی نہر جوہر کے ایک حصے کو پانی دیتی ہیں۔ یہ کوئی زبی (ابن سراہون ص: ۱۵) میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ ابن حوقل (ص ۱۶۸؛ یا قوت، ۳: ۳۱۶) نے کوئی زبی کے علاوہ جہاں حضرت ابراہیم پیدا اور مدفون ہوئے تھے ایک کوئی الطریق (آرامی لفظ کا معرب؟) کا بھی ذکر کیا ہے۔ کوئی زبی غالباً وہ مقام ہے جسے نقشوں میں تل ابراہیم (مسیب کے مشرق میں لکھا گیا ہے۔ دریائے دجلہ کی جن نہروں کا فرات سے کوئی تعلق نہیں ان میں سے ایک نہر دُجیل کی طرف پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اَلْبُلْخِي (الاصطخري، ص ۷۷ بعد؛ ابن حوقل، ص ۱۵۶) میں اس کا ”وَقُو“ (منبع) تکریت سے ذرا نیچے بتایا گیا ہے۔ یہ اس شہر کے بعض حصوں اور آگے چل کر بغداد کے مضافات تک سامرے کے سواد کو سیراب کرتا ہے (الاصطخري: ”بغداد کے سواد کا ایک بڑا حصہ اس سے سیراب ہوتا ہے“)۔ یہ صورت حال ابتدا میں تھی، بعد ازاں یہ نام نہر (زیادہ صحیح الفاظ میں) دجلہ کی شاخ کے صرف جنوبی حصے کے لیے استعمال ہونے لگا۔ اس امر کا اظہار یا قوت (۲: ۵۵۵) کے ایک بیان سے ہوتا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ یہ دریا تکریت اور بغداد کے درمیان سامرے کے نیچے نکلتا ہے اور کافی مسافت

طے کرنے کے بعد دجلے کی طرف دُرجاتا ہے۔ ابوالفداء نے اختلافات کی تحقیق کرنے کی زحمت اٹھائے بغیر دونوں بیانات پیش کر دیے ہیں، ص ۱۵۶ م ۳ از روئے یا قوت: المشترك؛ ص ۲۸۹ از روئے ابن حوقل۔ تاہم ابوالفداء نے ابن حوقل کے بیان پر ابن سعید کے ایک حاشیے کا اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہر الاسحاقی تکریت کے مشرق اور جنوب میں واقع ہے، مؤخر الذکر کا تفصیلی حال ابن سراہون، ص ۱۸ بعد (ترجمہ و شرح، ص ۲۶۵ بعد) میں درج ہے۔ اگرچہ ابن سراہون نے ابوالفداء (یا ابن سعید) سے اتفاق کرتے ہوئے ”مشرق“ لکھا ہے، لیکن صحیح قراءۃ یقیناً ”مغرب“ ہے۔ بیانات میں اختلاف کی توضیح متعدد مراحل سے ہو سکتی ہے؛ قدیم زمانے میں فرات کی ایک بڑی نہر (یا شاخ) اپنے بنانے والے کے نام کی وجہ سے اسحاقی کے نام سے مشہور تھی اور اسے بعض اوقات دُجیل کے اسم تصغیر سے بھی پکارتے تھے۔ سامرے کی وجہ سے بڑی تباہی رونما ہوئی، اندھا دھند عیاشی کے لیے فضول خرچی کے باعث اراضی سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا گیا۔ جب شان و شوکت کا زمانہ بیت گیا تو قدیم زمانے کے بہت سے مفید کام مٹ گئے جن میں اسحاقی دُجیل کی شمالی شاخ اور انبار بھی شامل تھیں۔ صرف علمائے عہد عتیق ہی کو ان کے بارے میں کچھ علم تھا، باقی دنیا صرف دُجیل سے واقف تھی جسے سامرے کی فضول خرچیاں بھی نہیں مٹا سکی تھیں اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اب بھی موجود ہے (یہ Oppenheim کی تصنیف میں Kiepert کے نقشے میں درج ہے)۔ یہ آنے والی قرون کی تہذیب کا فرض ہے کہ وہ ان کاریزوں کو دوبارہ جاری کریں جو کسی زمانے میں زندگی کا سرچشمہ تھیں۔

منصوبہ ایک انگریز انجینئر Willcocks نے تیار کیا تھا (قُب *Irrigation of Mesopotamia: Willcocks*، قاہرہ ۱۹۰۵ء)، اب تک ہندۂ اور ہبابہ کے بند تیار ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے بہت سا رقبہ زیر کاشت لایا جا چکا ہے۔ [ملک میں ایک ترقیاتی منصوبہ بھی زیر عمل ہے جس کے لیے عالمی بینک نے سرمایہ بہم پہنچایا ہے۔ بغداد اور بصرے اور بغداد اور موصل کے درمیان ریلوے لائن بچھی ہوئی ہے] بعض اشیا کو نجف میں لانے اور وہاں سے لے جانے کے لیے آبی گزرگاہیں ضروری ہوں گی تاکہ منڈی میں وہ دوسرے مال کا مقابلہ کر سکیں۔ نہروں کی تجدید کا مقصد یہ نہیں کہ ان سے وسائل حمل و نقل کا کام لیا جائے۔ عراق میں یہ بالکل صحیح اصول قرار دیا گیا ہے کہ آبی گزرگاہوں یا نہروں سے آب پاشی کا کام لیا جانا چاہیے نہ کہ جہاز رانی کا، لیکن مؤخر الذکر استعمال کے خلاف لوگ جوش میں آ کر بہت آگے نکل گئے ہیں۔ یہ دونوں بڑے دریا زیادہ عرصے تک نظر انداز نہیں رہنے چاہییں بلکہ انہیں قیمتی اسباب کے نقل و حمل کے لیے استعمال کرنا چاہیے تاکہ کوئی یہ اعتراض نہ کر سکے کہ ایک اہم ترین اقتصادی عنصر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، قُرْنۂ اور نئی بڑی نہراور دجلے کے مقام اتصال یعنی گرمۃ علی 'Gurmat Ali' (بصرے سے ۱۰ میل شمال میں) کے درمیان دریائے فرات کی زیریں گزرگاہ دلدلی علاقے [بطیحۃ، رَک بَان] میں واقع ہے جو غالباً قدیم زمانے میں مَحْمَرۃ تک پھیلی ہوئی تھی۔ قدیم زمانے میں بطیحۃ کی وسعت کے مقابلے میں جو عرب جغرافیہ دانوں نے دی ہے (قدامۃ، ۵۱۰۰ مربع میل؟ چونکہ بعض خطی ہمائش ہے اس لیے غیر یقینی ہے؛ Sprenger کا

تخمینہ المسعودی [Babylonien، ص ۷۷] کی رو سے غلط ہے، اس بارے میں دیکھیے Wagner، در *Nach. Gött. Ges. wiss.* ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۹؛ دلدلیں کوفے کے بالکل قریب ہی سے شروع ہو جاتی ہیں)۔ موجودہ رقبہ بہت کم ہے یعنی ۱۷۳۰ مربع میل (لیکن ابھی تک شط الحیٰ اور دریائے دجلہ کے درمیان بطیحۃ کے شمالی علاقے کا رقبہ تحقیق نہیں ہو سکا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں بھی ایک وسیع دلدل موجود ہے (حتیٰ کہ آج کل بھی متعدد خور (عامیانہ: خور، نیز خور؛ اس لفظ پر بعض حاشیوں کے لیے دیکھیے *Johannesbuch: Lidsbarski*، ص ۳۴، حاشیہ ۵)، یعنی سیلاب سے بنی ہوئی جھیلیں پائی جاتی ہیں۔ انگریزی نقشے میں خور ابو کلام اور خور جزائر کے علاوہ خور الہمر بھی درج ہے جو سب سے بڑا آبی رقبہ ہے۔ سیلاب سے بنی ہوئی جھیلیں ہندۂ شاخ اور شط الحیٰ کے درمیان کے سارے علاقے میں بھی پائی جاتی ہیں، یہ ان جھیلوں سے مختلف سمجھی جاتی ہیں جنہیں بحر کہتے ہیں، مثلاً بحر نجف اور بحر شنائیہ۔ بطیحۃ اور خور کے کناروں کو ایسی نہریں کاٹتی ہوئی گزرتی ہیں جن میں جہاز رانی ہو سکتی ہے، خور حویزۃ یا خور الاعظم بھی جس میں سے نہر خرخا گزرتی ہوئی دجلے میں جا گرتی ہے عراق میں شامل ہے۔ شط العرب کے ڈیلٹا کی آبی گزرگاہوں کا نام بھی خور ہے لیکن یہ اپنی خصوصیات کے اعتبار سے ان جھیلوں سے بالکل مختلف ہیں جو سیلاب سے بنی ہیں۔

اس ملک کی زرخیز زمین سے اول درجے کی کپاس پیدا ہوتی ہے۔ اس کا علم ایک زمانے میں ان بدویوں کی وساطت سے عرب میں پہنچا جن کے ریاست الحیرہ [رَک بَان] سے گہرے مراسم

تھے۔ یہ ریاست اس زرخیز ملک کی سرحد پر واقع تھی اور یہاں سے دونوں ملکوں کا مشاہدہ ہو سکتا تھا۔ جب کبھی عرب کی کسی حکومت کو عروج حاصل ہوتا اور اسے اپنی طاقت پر بھروسا ہو جاتا تو سب سے پہلے وہ عراق کے خوشحال ملک کو اپنے حملے کا نشانہ بناتی۔ یہاں اس حکومت کے لیے وہ مادی بنیادیں استوار ہو جاتی تھیں جن کے پیش نظر فتوحات [آسان] ہو جاتی تھیں۔ عربوں نے فتوحات کی جو حکمت عملی اختیار کی تھی اور جس کے روح و رواں ابتدا ہی سے (حضرت) عمرؓ تھے، اس کے لیے ضروری تھا کہ ایران کی طاقت کمزور ہو جائے۔ دونوں سرحدوں پر ایسی جرات سے جنگ شروع کی گئی کہ اس کی قرار واقعی تعریف ممکن نہیں۔ شام اور عراق کی فتح اس قدر مکمل تھی کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پچیس سال بعد پہلی خانہ جنگی کا بحرانی زمانہ یہاں کوئی خاص اثر چھوڑے بغیر گزر گیا۔ فاتحین اپنی پوری قوت کے ساتھ عراق پر ہل پڑے اور یہیں انہوں نے اپنی ابتدائی عظیم الشان فتوحات حاصل کیں۔ انہوں نے اچانک سخت حملے کر کے دریائے فرات کے کنارے ایران کی سرحدی چوکیاں چھین لیں اور بے خوف و خطر آگے بڑھتے گئے حتیٰ کہ جنگ نہاوند (۶۲۱/۵۲۱ء) میں ساسانی شہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا۔ عربوں نے بڑی دانشمندی اور ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے حملوں کے لیے ایک ۳۰۰ میل لمبا عکسری مرکز قائم کیا، جس کی مشرقی اور مغربی سرحدوں پر بصرے اور کوفے کی چھاؤنیاں تھیں (ان دونوں شہروں کی بنیاد کے متعلق مکمل مواد Caetani نے دیا ہے: سال ۵۱۶ء، ص ۲۳۸، بعد؛ سال ۵۱۷ء، ص ۱۳، بعد)۔ طیسفون (ف: توسفون، انگریزی:

(Ctesiphon) اس ملک کا خوشحال دارالحکومت تھا جسے بری طرح تاخت و تاراج کیا گیا اور اس کی جگہ ایک نیا قلعہ بند شہر المدائن کے [تاریخی] شہر کے کھنڈروں پر بسایا گیا (رک بہ (۱) Nöldcke، ص ۱۶، حاشیا ۱؛ (۲) Streek: ص ۲۴۶ تا ۲۴۹) جو مدت تک خستہ حال رہا، حتیٰ کہ بغداد میں مدغم ہو کر رہ گیا۔ نوزائیدہ سلطنت کے اس حصے کے انتظام کے بارے میں دور اندیش خلیفہ عمرؓ نے یحید توجہ صرف کی اور کوفے اور بصرے میں علیحدہ علیحدہ عامل مقرر کیے گئے۔ ابتدا میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کوفے کے عامل مقرر ہوئے، لیکن ہمیشہ شاکی رہنے والے کوفیوں کی درخواست پر ان کی جگہ حضرت عمارؓ بن یاسر [رک بان] کو بھیجا گیا، مگر وہ اس عہدے کی ذمے داریوں کو نبھانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جانشین مغیرہؓ بن شعبہ ہوئے۔ بالآخر سعدؓ کو دوبارہ یہ عہدہ دیا گیا (۶۲۵/۵۲۵ء)۔ ان کے بعد ولید بن عقبہ (۵۲۵ء تا ۶۳۶/۵۳۶ء تا ۶۵۰ء) اور سعید بن العاص ۳۰ تا ۶۵۱/۵۳۳ء تا ۶۵۴ء) مقرر ہوئے۔ بصرے کا نظام زیادہ پائدار ثابت ہوا۔ وہاں ۵۱۷ء سے ۵۲۹ء تک (۶۳۸ء تا ۶۵۰ء) ابوموسیٰؓ الاشعری [رک بان] حکومت کرتے رہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین جنگ صفین کا جھگڑا نمٹانے میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ ان کی جگہ عبداللہ بن عامر [رک بان] کا تقرر ہوا جو بڑی تیزی سے حضرت عثمانؓ کی مدد کے لیے روانہ ہوئے، مگر بہت دیر سے پہنچے۔ ۶۵۵/۵۳۵ء میں حضرت علیؓ نے عثمان بن حنیف کو بصرے کا اور عمار بن شہاب کو کوفے کا عامل بنا کر بھیجا۔ زیاد بن ابیہ (قب مخصوص تصنیف از Lammens (mcnazmphi)

جسے امیر معاویہؓ نے ۶۶۶/۵۶ء میں بصرے کا عامل مقرر کیا تھا، ۶۷۰/۵۰ء میں سارے عراق کا عامل بن گیا اور اپنی مستقل مزاجی سے کام لیتے ہوئے اس نے ملک میں امن و انتظام بحال کر دیا۔ ۶۷۳/۵۳ء میں اس نے اپنے بھائی امیر معاویہؓ سے قبل وفات پائی۔ ۶۷۵/۵۵ء میں اس کا بیٹا عبید اللہ بصرے اور کوفے کا عامل مقرر ہوا۔ اس کے عہد میں سانحہ کربلا پیش آیا۔ بصرے کے حالات میں ایک زبردست تبدیلی ان پر آشوب ایام میں رونما ہوئی جب یزید کی موت (۶۸۳/۶۳ء) کے بعد بصرے کے شمالی علاقے کے عرب بنو تمیم اہل کوفہ کی طرح حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ [رک بان] سے جا ملے۔ کچھ عرصے کے لیے ایسا معلوم ہونے لگا کہ عراق بنو امیہ کے قبضے سے نکل گیا ہے حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ نے جو نہایت اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے، مکے میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تھے۔ انہوں نے عراق میں اپنے عامل مقرر کیے۔ چھاپا مار فوج سالار اور ہوشیار سردار مختار ۶۸۶/۶۶ء میں بصرے کے عامل کو باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہ اگلے ہی سال کوفے کے نزدیک حروراء [رک بان] کی لڑائی میں مارا گیا۔ مصعبؓ بن الزبیرؓ کی موت نے صورت حال یکسر بدل دی۔ ان کا بہترین سردار المہلب عبدالملک [رک بان] سے مل گیا اور بصرے میں ایک بار پھر حکومت دمشق کی طرف سے عامل مقرر کر دیا گیا (۶۹۲/۷۲ء)۔ خوارج ایک مستقل بے اطمینانی اور بد امنی کی جڑ تھے۔ وہ سارے عراق اور اس کے نواح میں خوزستان کے علاقے میں پھیلے ہوئے تھے۔ انہیں مستقل طور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکا اور

دوسری تمام جماعتیں ان کی مخالفت کرتی رہیں۔ کبھی کبھی کوفے اور بصرے کا ایک ہی عامل مقرر کر دیا جاتا تھا، لیکن ایسی صورت میں عامل اعلیٰ کے ماتحت نائب عامل کام کرتے تھے۔ ہمارے علم میں کوفے کے حسب ذیل عامل مقرر ہوئے : ۵۳ تا ۶۷۳/۵۵ء تا ۶۷۵/۵۵ء عبداللہ بن خالد؛ ۵۵ تا ۶۷۵/۵۵ء تا ۶۷۸/۵۸ء الضحاک بن قیس؛ ۵۸ تا ۶۷۸/۵۸ء تا ۶۷۹/۵۹ء ابن أم الحکم؛ ۵۹ تا ۶۷۹/۵۹ء تا ۶۸۰/۶۰ء النعمان بن بشیر؛ ۶۸۰/۶۰ء تا ۶۸۳/۶۳ء ام دیکھتے ہیں کہ عامر بن حرث (ابن الاثیر، ۴ : ۱۰۹) عبید اللہ (قب بصرہ) کے نائب کی حیثیت میں کوفے پر حکومت کرتا تھا۔ اسی سال مختار نے کوفے میں خروج کیا جہاں عبداللہ بن الزبیرؓ کی جانب سے ایک عامل متعین تھا۔ ۶۷۵/۵۵ء سے کوفے میں الحجاج بن یوسف [رک بان] کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ اسے عبدالملک نے کل عراق کا عامل مقرر کیا تھا۔ اور اس نے اپنی اعلیٰ انتظامی قابلیت سے کام لیتے ہوئے ساری بغاوتوں کو کچل دیا۔ اہل بصرہ کی بغاوت جنہوں نے مدعی خلافت عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث [رک بان] کا ساتھ دیا تھا دیرالجمام [رک بان] اور مسکن کی لڑائیوں (۶۸۳/۷۳ء) میں فرو کر دی گئی۔ الحجاج نے کوفے اور بصرے کے شہروں کی شورش پسندانہ سرگرمیاں ختم کرنے کے لیے بڑے مؤثر اقدامات اختیار کیے۔ اس نے واسط کو عراق کی اقتصادی اور علمی سرگرمیوں کا مرکز بنانا (جو دجلے (شط العی) کے کنارے واقع تھا اور جہاں سے کوفہ اور بصرہ بھی زیادہ دور نہیں تھے) کوفہ ۲۰ میل اور بصرہ ۱۸۰) اور ان پر بآسانی حکومت کی جا سکتی تھی۔ عبدالملک کی انتظامی اصلاحات

کی خویاں منظر عام پر آئیں گی؛ تاہم اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ اس کے نظم و نسق میں ایک عنصر ایسا بھی تھا جس نے ساری سلطنت کی ترقی پر بہت برے اثرات چھوڑے اور وہ عنصر تھا اپنے ہموطنوں بنو قیس کی جاوے جا حمایت جو کہ شمالی عرب کے رہنے والے تھے۔ اسی باعث وہ تمام یمنی جو فوج یا حکومت کے دوسرے شعبوں میں ملازم تھے اور وہ سارے باشندے جو اہل یمن کے حامی تھے اس کے خلاف ہو گئے۔ اسی طرح علوی بھی اس کے سخت مخالف تھے کیونکہ ان کے تمام دعووں کو اس نے سختی اور بے دردی سے دبا دیا تھا۔ الحجاج نے ان تمام لوگوں کے خلاف مؤثر قدم اٹھایا جنہوں نے اپنے اپنے مفاد کے لیے لڑنے کی ٹھانی۔ مثال کے طور پر المہلب کا نام پیش کیا جا سا ہے جس نے اپنا کام نکالنے کے لیے حسب موقع ہر جماعت سے فائدہ اٹھایا۔ الحجاج کی متشددانہ کاروائیوں سے جو شدید کشاکش پیدا ہو گئی تھی، اس نے بڑھ کر جنگ و فساد کی شکل اختیار نہ کی کیونکہ الولید حقیقی معنوں میں اپنے باپ کا خلف الرشید تھا اور وہ اپنی محتاط اور دانشمندانہ حکمت عملی سے کام لے کر قیسیوں اور یمنیوں کے درمیان خانہ جنگی روکنے میں کامیاب رہا، لیکن الولید کے وفات پاتے ہی طوفان پھوٹ پڑا کیونکہ اس کا بھائی اور جانشین سلیمان (۵۹۶ تا ۵۹۹/۱۵ تا ۱۷ء) الحجاج کے دشمنوں یعنی آزرہ خاطر یمنیوں کے زیر اثر تھا جن کا الحجاج ناک میں دم کر چکا تھا۔ بہر حال حجاج اس تکلیف دہ انقلاب سے بچ نکلا کیونکہ وہ خود الولید سے چھ ماہ پیشتر داعی اجل کو لبیک کہہ چکا تھا۔ سلیمان کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے جو نیا دور شروع

سے بھی عراق کو بہت فائدہ پہنچا، ان اصلاحات کا بنیادی اصول اتحاد تھا جس کے بغیر صحیح ترقی ناممکن تھی۔ ان میں سب سے اہم اصلاح سگوں کے بارے میں تھی۔ اس پر پہلی بار ۵۷۵/۶۹۴ء میں عمل کیا گیا اور رائج الوقت بوزنطی اور ایرانی سگوں کی جگہ عربی سگے استعمال ہونے لگے اگرچہ تانبے کے بعض سگوں پر قدیم علامات اور نشانات بدستور قائم رہے، چنانچہ سلطنت کے بعض حصوں میں [کچھ دیر تک] چاندی کے سگوں پر خسرو کی شبیہ آشکدے کی تصویر کے ساتھ بدستور کندہ ہوتی رہی صرف حاشیے پر کلمہ طیبہ لکھ دیا گیا۔ عبدالملک کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ڈاک [برید] کا محکمہ قائم کیا اگرچہ اس وقت اس سے محض سرکاری پیغامات اور اہلکاروں ہی کو لانے لے جانے کا کام لیا جاتا تھا۔ بالآخر عربی حکماً سرکاری زبان قرار دی گئی، قبل ازیں سرکاری دستاویزات ملکی یا غیر ملکی اور عربی زبانوں میں تحریر کی جاتی تھیں۔ الولید کے عہد میں بھی (۸۶ تا ۵۹۶/۷۰ تا ۷۱۵ء) الحجاج اپنے امتیازی منصب پر برقرار رہا۔ عرب و فائق نگاروں کے متضاد اور عام طور پر ناخوشگوار بیانات کے باوجود اس شخص کی پوری اور واضح تصویر ہمارے سامنے موجود ہے۔ ہمیں بخوبی علم ہے کہ ایک گروہ ایسا موجود تھا جس نے نہایت منظم طریق سے بنو امیہ خصوصاً ان کے ممتاز ترین سیاست دانوں کے تمام کارناموں کو بری صورت میں پیش کیا ہے۔ یہ دبستان عراق تھا جس کا سب سے بڑا نمائندہ سیف بن عمر ہے (Wellhausen) نے اس مسئلے کی بڑی وضاحت سے تشریح کی ہے، قب Cactani : سال ۲۱ھ، ص ۳۰۵)۔ تعصب کو نظر انداز کر کے جب تاریخی تحقیق سے کام لیا جائے گا تو الحجاج

ہوا۔ اس کا سب سے پہلا واقعہ یہ ہے کہ یزید ابن المہلب کو [جو نہایت شجاع اور مدبر سردار تھا] عراق کا عامل مقرر کر دیا گیا (۹۵ھ/۷۱۴ء)۔ نئے حاکم کے مقرر ہوتے ہی شمالی عربوں کی جماعت کے ممتاز ترین افراد کو جبر و تعدی کا نشانہ بنایا گیا اور ان سے نہایت متشددانہ سلوک کیا گیا۔ سلیمان کے انتقال کے بعد مختلف دھڑوں کی حکومت شروع ہو گئی۔ جب کبھی تخت پر کوئی نیا خلیفہ بیٹھتا تو لوگوں کے دلوں میں ناقابل برداشت حد تک خدشات و خطرات پیدا ہو جاتے۔ عمرہ ثانی بن عبدالعزیز بن مروان نے کچھ عرصے کے لیے یزید بن المہلب کو قلعہ حلب میں قید کر کے اس کی کارروائیوں کا سد باب کر دیا، (ابن الاثیر : ۵ : ۳۶) لیکن ابھی عمرہ کو وفات پائی (۱۰۱ھ/۷۲۰ء) زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ یزید فرار ہو گیا اور اس نے فوراً بصرے میں بغاوت برپا کر دی جسے مسئلہ ابن عبدالملک نے فرو کیا (۱۰۲ھ/۷۲۱ء)۔ اس کے بھائی یزید ثانی (۱۰۱ھ/۷۲۰ء تا ۱۰۵ھ/۷۲۴ء) نے بطور انعام اسے خراسان، بصرے اور کوفے کا عامل بنا دیا۔ مسئلہ نے ان مقامات پر علحدہ علحدہ اپنے نائب مقرر کیے۔ ہشام (۱۰۵ھ/۷۲۴ء تا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) نے خالد بن عبداللہ القسری کو عراق کا عامل بنا دیا جس کے خوشگوار نتائج برآمد ہوئے۔ ہشام کی وفات کے ساتھ ہی ساری مملکت میں ایک سرے سے لے کر دوسرے تک مکمل ابتری رونما ہونے لگی۔ جوش و ہيجان کا یہ تامل اظہار ہونے لگا۔ ہر قسم کے اختلافات نے شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی مخالفت میں شامل ہو کر اس خد تک شدت اختیار کر لی کہ دونوں ایک

دوسرے پر پل پڑے۔ الولید ثانی کی جو ہشام کے بعد خلیفہ ہوا بنو قیس سے ہمدردی جنون کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔ اس نے القسری کو بڑے ظالمانہ طریق سے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ مروان ثانی نے ایک سچے مروانی کی طرح اپنے عہد (۱۲۷ھ/۷۴۴ء تا ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) میں ایک بار پھر بغاوتیں فرو کرنے کے لیے مؤثر اقدامات کیے۔ اس نے عراق میں خوارج کا فتنہ بھی دبایا، لیکن ابوالعباس السفاح اور ابو جعفر المنصور جیسے ہوشیار عباسیوں نے خراسان میں جو آگ بھڑکائی تھی، اسے بجھانا اب ممکن نہیں رہا تھا۔ ان کے سپہ سالار ابو مسلم نے مروان کے عامل نصر بن سيار کے خلاف ۱۳۰ھ/۷۴۸ء میں فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ عراق کا عامل ابن ہبیرہ بھی اس فتنے کو روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ کوفے میں یمنیوں نے بغاوت کر دی اور شہر دشمن کے حوالے کر دیا جسے کچھ عرصے کے لیے عباسیوں نے اپنا صدر مقام بنا لیا۔ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں خود مروان کو زاب اعلیٰ کے مقام پر قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا اور بنو عباس نے بنو امیہ کی جگہ لے لی۔ ایک لمحے کے لیے ماضی کی ورق گردانی کرتے ہوئے ہم اس سیاسی اصول کا ذکر کر دیں جسے سب سے پہلے امیر معاویہؓ نے پیش کیا تھا اور جس پر ان کے تمام جانشین پوری طرح عمل پیرا رہے تھے اور جس کے بغیر غالباً بنو امیہ کی حکومت اس سے بہت جلد ختم ہو جاتی۔ امیر معاویہؓ اپنی دانشمندانہ معتدل حکمت عملی سے کام لے کر بہت تھوڑی مدت میں عراق میں اپنی حکومت مستحکم کرنے اور اسے عربی اور اسلامی تمدن کے رنگ میں ڈھال دینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ ان کی اس حکمت عملی کا ثبوت اس امر سے خاص طور پر

ملتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے رجحانات کا لحاظ رکھتے ہوئے فوج میں علاقائی عسکری ملازمت کا اصول رائج کر دیا۔ جہاں ابتدائی زمانے میں عراق کی فوج غیر مابکی ہوتی تھی اور اس کے دستے صرف چند ایک مقامات پر متعین ہوتے تھے وہاں اب بے شمار نو مسلم بڑی تعداد میں بھرتی ہونے لگے۔ اس بات سے کہ یہ فوجیں ملک سے باہر نہیں بھیجی جاتی تھیں اور صرف مشرقی مہمات میں استعمال کی جاتی تھیں یہ نقصان ہوا کہ بنو امیہ کے دشمن انہیں اپنا زبردست حامی بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ ابو مسلم نے عراقیوں اور ایرانیوں کو ساتھ لے کر بنو امیہ کے خلاف جنگ کی جن کے غم کے نیچے صرف شامی تھے۔ شہری انتظامات کے سلسلے میں بھی امیر معاویہؓ اور ان کے جانشینوں نے دور اندیش مدبر ہونے کا ثبوت دیا اگرچہ انہوں نے عراقیوں کو اپنا عامل منتخب کرنے کا حق نہیں دیا تھا بلکہ ان پر حاکم مسلط کیے جاتے تھے، تاہم وہ از راہ عقلمندی عراقیوں کی درخواست مان لیتے تھے اور مختلف افراد کی تبدیلی عمل میں لے آتے تھے؛ لیکن یہ ایک بڑی غیر اہم سی رعایت تھی جس سے ان کے نظام حکومت میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوتی تھی۔ ان فرمانرواؤں نے یہ بخوبی سمجھ لیا تھا کہ عراق ایک زرعی ملک ہے جس کی زراعت کا انحصار فلاح (کاشتکاری) کے خاص خاص طریقوں پر ہے، اس لیے اس کا نظم و نسق چلانے کے لیے خاص توجہ درکار ہے اور ان حالات میں نہ تو حاکمانہ مداخلت موزوں ہے نہ مکمل عدم مداخلت۔ بارہا ایسا ہوا کہ مرکز کے نمائندوں نے ترقی کے بارے میں مقامی باشندوں کی تجاویز پر عملدرآمد کیا، مثلاً خلیفہ کے بھائی

مسلمہ نے ایک نہر تعمیر کرائی۔ بنو امیہ کے عہد میں عراق کو جو اقتصادی خوشحالی نصیب ہوئی وہ اس لحاظ سے اور بھی قابل تعریف ہے کہ انہیں یہاں کے لوگوں کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا (کوفہ شیعیوں کے ہاتھ میں تھا اور بصرے میں خوارج برسر اقتدار تھے)۔ اموی عہد میں عراق اور شام میں یہ فرق تھا کہ شام میں اتحاد اور یگانگی تھی اور عراق میں مسلسل کشمکش اور اختلافات؛ شیعہ اور خارجی شورشوں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ان کے علاوہ شمالی اور جنوبی عرب کے رہنے والے تمیم اور آزد قبائل آپس میں برسر پیکار رہتے تھے۔ ان تمام شورشوں کے باوجود آل مروان کے جلیل القدر فرمانروا ان اختلافات کو کم کرنے اور اپنی سلطنت میں ایک حد تک اتحاد قائم کرنے میں کامیاب رہے۔ بنو عباس کی فتح سے اسلامی سلطنت میں جو انقلاب آیا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ ایک مستقل اتحاد قائم ہو جائے گا۔ بغداد کے نئے شہر میں دارالخلافت کی تبدیلی سے مرکز کے مختلف علاقوں کے درمیان ایک مضبوط راستہ استوار ہو گیا، لیکن دوسری طرف اس اقدام کی تہ میں انحطاط کے جراثیم پرورش پانے لگے کیونکہ اس سے نہ صرف اب بغداد سے مغربی ممالک پر حکومت نہیں ہو سکتی تھی بلکہ اس کارروائی سے مشرقی علاقوں پر بھی گرفت کچھ زیادہ مضبوط نہ رہ سکی۔ بہر حال وہ علاقہ جو خلیفہ کے براہ راست حلقہ اثر میں تھا، یعنی مصر، الجزیرہ، عراق اور ایران وہ اپنی وسعت اور زمانہ قبل از اسلام کی متروکہ اقدار کے اعتبار سے اس قدر اہم تھا کہ بنو عباس اور ان کے سیاست دان ایک ناقابل شکست سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی کا مستقل ڈھانچا تعمیر

کر سکتے تھے۔ اَلْمَنْصُور اور اس کے ان جانشینوں کے عہد میں جو اَلْمَأمُون سے قبل تخت خلافت پر بیٹھے، یہ عظیم الشان سلطنت سیاسی اقتدار اور وسعت کے اعتبار سے اتنی بڑی تھی کہ اس سے قبل [دنیا میں] کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اس کا مقابلہ صرف ہیڈرین (Hadrian) کے عہد کی رومی سلطنت سے کیا جاسکتا ہے۔ رومی سلطنت اور عباسی خلافت (دور اول) دونوں ایسے دیو قاست مجسموں کی مانند تھیں جن کے ہاؤں چکنی مٹی کے ہوں اور جن کے مقسوم ہی میں یہ لکھا ہو کہ وہ بہت جلد دھڑام سے زمین پر آ رہیں گے۔ ان کے زوال کے اسباب بہت حد تک یکساں تھے، لیکن دونوں کی بعض الگ الگ امتیازی وجوہ بھی تھیں۔ خلافت کے قیام میں جس مہلک غلطی کا ارتکاب کیا گیا وہ یہ تھی کہ خاندانی شاہی اقتدار کی بنیاد پیدائش اور مذہب پر رکھی گئی تھی۔ اس دعوے کا نعرہ لگانے والے گروہ (بنو عباس) کے علاوہ اسی قسم کا ایک اور گروہ بھی موجود تھا جو اپنے حقوق کو ثابت کرنے اور غالب آنے والے خاندان کو معزول کرنے کے لیے ان تھک کوششیں کرتا رہا۔ یہ لوگ حضرت علیؑ اور حضرت فاطمہؑ کی اولاد و احفاد تھے جو ایک مذہبی سیاسی جماعت کی صورت میں منظم ہو گئے اور سلطنت کے لیے خطرہ ثابت ہونے لگے۔ وہ اپنی تعداد کی وجہ سے خطرناک نہیں تھے، کیونکہ آج کل کی طرح اس زمانے میں بھی ان کی تعداد مسلمانوں کی مجموعی تعداد کے دسویں حصے سے زیادہ نہیں ہو سکتی تھی، بلکہ خطرے کی اصل وجہ یہ تھی کہ مسلمان آبادی میں وہ سب سے زیادہ ذہین اور

مجتبیٰ لوگ تھے۔ لوگ قبائلی اور مذہبی بنیادوں پر تو برسرِ پیکار تھے ہی، اب اس خانہ جنگی میں ایک تیسرا یعنی نسلی عنصر بھی کارفرما ہو گیا۔ مفادات میں عرب ایرانی کش مکش کہیں نہ کہیں ظاہر ہو ہی جاتی تھی۔ ایرانیوں کو کسی نہ کسی عرب قبیلے کے ساتھ موالی کی حیثیت سے بھی منسلک رہنا پڑتا تھا۔ اس صورتِ حال سے تنگ آ کر وہ مجبوراً دوسری جماعت یعنی شیعان علیؑ میں شامل ہو گئے جنہیں برسرِ اقتدار خاندان اور حکومت سختی سے کچل رہی تھی اور جو لوگ مصائب و تکالیف مشترکہ طور پر برداشت کر رہے تھے، انہوں نے ان کے درمیان ایک مضبوط رابطہ اتحاد کا کام دیا۔ اس طرح ایک مذہبی اور قومی جماعت ظہور میں آ گئی جو شروع شروع میں خالص عربی النسل شیعان علیؑ پر مشتمل تھی، لیکن رفتہ رفتہ ایرانی اور شیعہ ایک دوسرے کے مترادف الفاظ بن گئے۔ شروع میں اس خطرے کو تقریباً نظر انداز کیا گیا اور دانشمندانہ حکمتِ عملی سے تقریباً چالیس سال تک اختلافات کی خلیج ہائے کی کوشش ہوتی رہی۔ دوسرے عباسی خلیفہ المنصور (۸۱۳۶/۸۵۳ء تا ۸۱۵۸ء) نے خاندانِ برامکہ کے ایک ممتاز فرد خالد برمکی کو حکومت کے ایک اعلیٰ عہدے پر مقرر کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک قدیم شاہی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں جو غیر معمولی طور پر ہوشیار اور اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے، یہ خاندان عروج کو پہنچ گیا۔ اس زمانے میں خلافت کی سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی اوجِ کمال کو پہنچ گئی، لیکن اس کے ساتھ ہی ان دنوں ایک ایسا طرزِ زندگی بھی

ترقی پر تھا جو ان غیر ملکی اعلیٰ تمدنی عناصر پر مشتمل تھا جن کا عرب فاتحین نے شام اور بابل میں مشاہدہ کیا اور مشروط طریقے سے ایک خاص حد تک اسے اپنا لیا، لیکن اس کی مزید ترقی کے لیے بنیادیں استوار نہیں کی گئیں؛ تاہم اس کے سوا کچھ اور کیا بھی نہیں جاسکتا تھا۔ وہ نظام حکومت جس نے بنو اُمیہ کے آغاز عہد ہی میں ابتدائی جمہوری اصول کی جگہ لے لی تھی، اس تصور پر مبنی تھا کہ ملت اسلامیہ کی خوشحالی کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومتی اقتدار کا منصب اعلیٰ کسی ایسے شخص کے سپرد کیا جائے جو اس کی بہترین صلاحیت رکھتا ہو اور اسے غیر محدود اختیارات دے دیے جائیں تاکہ وہ اپنے تسلط کو پوری طرح قائم و برقرار رکھ سکے، چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں خلافت کا یہ تصور اس حد تک مقبول و مستند ہو گیا کہ لوگ خلیفہ کو حقیقی معنوں میں ”ظَلِّ اَلْہٰی“ سمجھنے لگے۔ یہ خلفاء عموماً قابل اور صالح ہوتے تھے لیکن بعض ان میں ایسے بھی تھے جو معیاری اور مثالی نہ تھے۔ اس قسم کے نظام حکومت میں دو رجحانات انتہائی خطرناک طور پر ترقی پا گئے: دولت و ثروت کی حد سے بڑھی ہوئی ہوس اور ایک خاص دبستان فکر کے علما کا برسر اقتدار آنا۔

اسی زمانے میں ایسے منچلے بھی میدان عمل میں آ گئے جو خلیفہ کی چنداں پروا نہ کرتے تھے چنانچہ خلافت ایسی متعدد جماعتوں میں بٹ کر رہ گئی جو بیک وقت جداگانہ اور آزاد وجود کی حامل تھیں ان میں سے ہر ایک جماعت اپنے اپنے مقامی حالات کے مطابق ترقی کی منازل طے کرتی گئی۔ عراق میں بھی کچھ ہوا۔ آل بُوَیہ کے آغاز حکومت سے لے کر عہد سلجوقیہ کے انجام تک یہ ایک ایسی سلطنت کا صوبہ بنا رہا جس کا دارالحکومت عراق عجم میں واقع تھا اور فرمانرواؤں کی حکمت عملی یہ تھی کہ اس وقت تک اس کے معاملات میں واضح طور پر دخل اندازی نہ کریں جب تک وہاں کے باشندے اپنے غیر ملکی آقاؤں کا استبداد صبر سے برداشت کرتے رہیں اور روپے پیسے کے متعلق ان کے مطالبے پورے کرتے رہیں۔ اس کے بدلے میں انہیں یہ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنی قومی زندگی کو اپنے حسب حال جاری رکھیں۔ بلند ہمت خلیفہ الناصر کے عہد میں جب خلافت کے اقتدار کو بحال کر دیا گیا تو اس سے بھی عراق کے حالات میں کوئی بنیادی تبدیلی رونما نہ ہوئی، علاوہ ازیں تھوڑی ہی مدت میں تاتاری [مغول] حملے نے اس دور کا خاتمہ کر دیا۔

بنو عباس کے طویل دور حکومت میں عراق کو بہت سے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا۔ اگر عنان خلافت کسی طاقتور خلیفہ کے ہاتھ میں ہوتی تو مختلف عناصر کی باہمی چپقلشوں اور قسمت آزما منچلوں کی شورشوں اور بغاوتوں کو بڑی سرعت سے کچل دیا جاتا، ورنہ اس سر زمین میں سخت بدامنی پھیلی رہتی۔ کوفے اور بصرے کے باشندے اپنی جبلّی خصوصیات کی وجہ سے ناقابل اصلاح تھے۔ نئے دارالخلافہ میں ایسے ہی کچھ اور عناصر آ گئے۔ اسی زمانے میں اقتصادی خوشحالی کے دوبارہ بحال ہو جانے سے اس ملک میں ایسے لوگوں کی ایک بڑی کثیر تعداد آباد ہو گئی جنہیں وقت آنے پر قسمت آزما افراد شورش پر آمادہ کر سکتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ کلیہ ان زنجیوں (زنگیوں) پر صادق آیا جو مشرقی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے۔ ان کے علاوہ مذہبی

ترقی پر تھا جو ان غیر ملکی اعلیٰ تمدنی عناصر پر مشتمل تھا جن کا عرب فاتحین نے شام اور بابل میں مشاہدہ کیا اور مشروط طریقے سے ایک خاص حد تک اسے اپنا لیا، لیکن اس کی مزید ترقی کے لیے بنیادیں استوار نہیں کی گئیں؛ تاہم اس کے سوا کچھ اور کیا بھی نہیں جاسکتا تھا۔ وہ نظام حکومت جس نے بنو اُمیہ کے آغاز عہد ہی میں ابتدائی جمہوری اصول کی جگہ لے لی تھی، اس تصور پر مبنی تھا کہ ملت اسلامیہ کی خوشحالی کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومتی اقتدار کا منصب اعلیٰ کسی ایسے شخص کے سپرد کیا جائے جو اس کی بہترین صلاحیت رکھتا ہو اور اسے غیر محدود اختیارات دے دیے جائیں تاکہ وہ اپنے تسلط کو پوری طرح قائم و برقرار رکھ سکے، چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں خلافت کا یہ تصور اس حد تک مقبول و مستند ہو گیا کہ لوگ خلیفہ کو حقیقی معنوں میں ”ظَلِّ اَلْہٰی“ سمجھنے لگے۔ یہ خلفاء عموماً قابل اور صالح ہوتے تھے لیکن بعض ان میں ایسے بھی تھے جو معیاری اور مثالی نہ تھے۔ اس قسم کے نظام حکومت میں دو رجحانات انتہائی خطرناک طور پر ترقی پا گئے: دولت و ثروت کی حد سے بڑھی ہوئی ہوس اور ایک خاص دبستان فکر کے علما کا برسر اقتدار آنا۔

اسی زمانے میں ایسے منچلے بھی میدان عمل میں آ گئے جو خلیفہ کی چنداں پروا نہ کرتے تھے چنانچہ خلافت ایسی متعدد جماعتوں میں بٹ کر رہ گئی جو بیک وقت جداگانہ اور آزاد وجود کی حامل تھیں ان میں سے ہر ایک جماعت اپنے اپنے مقامی حالات کے مطابق ترقی کی منازل طے کرتی گئی۔ عراق میں بھی کچھ ہوا۔ آل بُوَیہ کے آغاز حکومت سے لے کر عہد

تعصب کی جو چنگاریاں راکھ کے نیچے سلگ رہی تھیں، وہ بارہا بھڑک کر جہاں سوز شعلوں کی صورت اختیار کر لیتی تھیں۔ جس غیر معمولی دانش مندی سے کام لے کر برامکہ اور اُن کی رہنمائی میں (پہلے) تین [عبّاسی] خلفا نے عربوں اور ایرانیوں کے درمیان نازک توازن برقرار رکھا تھا، وہ برامکہ کے زوال کے بعد مفقود ہو گئی۔ برامکہ کے اخراج کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ عراق میں نسلی اعتبار سے جو توازن اقتدار قائم تھا، وہ جاتا رہا۔ جس کا یہ مطلب تھا کہ ملک کے دو بڑے عناصر یعنی عربوں اور ایرانیوں کے درمیان یگانگی اور مفاہمت پیدا کرنے کی حکمت عملی کا خاتمہ ہو گیا۔ اس توازن کے خاتمے کے آثار پہلے پہل علویوں کی شورشوں کے ایک سلسلے کی صورت میں ظاہر ہوئے جن کا آغاز ابن طَبَّاطْبا کی بغاوت (۸۱۹ء/۸۱۳ء) سے ہوا۔ دارالخلافہ کے لوگ سنی خلافت کی حمایت میں اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس سلسلے میں اُنھوں نے اتنے غلو سے کام لیا کہ جب خلیفہ [الماسون] نے مفاہمت کی حکمت عملی کو پیش نظر رکھتے ہوئے علوی امام [علیؑ] الرِّضَا کو اپنے داماد کی حیثیت سے اپنا وارث بنانا چاہا اور علویوں کا سبز رنگ اختیار کر لیا، تو وہ خود خلیفہ کے مخالف ہو گئے۔ جونہیں خلیفہ کو اپنی غلطی کا احساس ہوا، اس نے اپنی اس کارروائی کو کالعدم قرار دیا اور اس سلسلے میں اسے طاقت بھی استعمال کرنا پڑی۔ برامکہ کے اخراج سے عراق میں عربوں کے سیاسی اقتدار میں کوئی اضافہ نہ ہوا بلکہ اس سے اُن کی بربادی کا راستہ ہموار ہو گیا، کیونکہ مرکز میں گہرے روابط کی تنظیم و ترتیب میں خلل واقع ہو جانے کے باعث دربار خلافت اور اس کے ذریعے وہاں کی

سیاسی زندگی میں ایک نیا عنصر بار پا گیا۔ اَلْمُسْتَعَصِم نے اپنی ذاتی حفاظت کے لیے ترکوں کا ایک دستہ تیار کیا اور انہیں کے زیر حفاظت اپنے ہسائے ہوئے شہر سائرے میں زندگی گزاری۔ خلفا نے جو ترکی فوج اپنے گرد جمع کر لی تھی، اسے امتیازی حیثیت حاصل ہو گئی اور عرب عساکر جو پہلے سے چلے آ رہے تھے، اُن کے مقابلے میں پس منظر میں جا پڑے، کیونکہ ترک طاقت، سرگرمی اور عسکری روح میں اُن سے بڑھ کر تھے۔ اس طرح لوگوں میں اپنی حفاظت خود کرنے کی اہلیت جاتی رہی اور وہ غیر ملکی فوجوں کی مدد سے حکومت کرنے والے اُن اشخاص کے رحم و کرم پر رہ گئے جو یا تو خلیفہ کے نامزد کردہ حاکم تھے اور یا اپنے ہل بوتے پر انھوں نے ملک پر غاصبانہ قبضہ کر لیا تھا۔ ان غیر ملکی فوجوں نے دوسرے صوبوں پر تسلط جمانے کی کوشش کی۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ مصر اور اس کی وجہ سے شام میں ترک خاندانوں کے ہاتھ میں عنان حکومت آ چکی تھی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ علاقائی حکومتوں کا طریقہ چل نکلا؛ اگرچہ اس سرزمین سے شاید ہی کوئی قابل ذکر فوج بھرتی ہو سکتی تھی۔ اَلْمُتَوَكِّل کے عہد میں ترک حفاظتی دستہ بر سر اقتدار آ گیا اور ایک با امن اور منظم حکومت کا قیام ناممکن ہو گیا، چند مستثنیات (اَلْمُعْتَصِد: ۸۹ تا ۹۰ء اور اَلْمُکْتَفٰی: ۹۰ تا ۹۰۸ء) سے قطع نظر بعض خلفا معیاری نہ تھے۔ دربار خلافت میں امیرالامرا کے منصب کے لیے جو جنگ اقتدار جاری تھی اس کا آل بُوَیْہ کے بر سر حکومت آ جانے سے (۹۳۳ء/۹۳۵ء) خاتمہ ہو گیا کیونکہ دونوں عراق یعنی بابل اور میڈیا (مادای) (دیکھیے آغاز مادّة هذا) انکے زیر نگیں تھے۔ ان بغاوتوں کے دوران میں جو انحطاط پذیر

رہ گئی۔ منظم آب پاشی کو نظر انداز کرنے کا جو سلسلہ دسویں صدی کے آغاز ہی سے شروع ہو گیا تھا، براہِ جاری رہا اور رفتہ رفتہ عراق ایک لقی و دق صحرا بنتا گیا۔ جہاں کہیں کہیں کوئی بڑا گاؤں نظر آ جاتا تھا وہاں صرف کھجور کے درختوں کی کاشت ہی قابل ذکر تھی۔ طاقتور صفوی بادشاہ شاہ اسمعیل کے عہد میں عراق کی ایران میں شمولیت (۱۵۰۹/۹۱۵ء) مستقل نہیں تھی۔ جلد ہی یہ ملک سلطنت عثمانیہ کے قبضے میں چلا گیا (۱۵۳۴/۹۴۱ء) اور ۱۹۱۸ء تک اسی کا صوبہ رہا

[حکومت ۱۹۱۴ء کے بعد] - ۱۹۱۴ء سے قبل عثمانی حکومت کے لیے عراق ہر فرمانروائی نہ صرف دقت طلب بلکہ کثیر مصارف کا موجب تھی۔ اگرچہ اس وقت ملک انتظامی اعتبار سے چار وحدتوں یعنی موصل، بغداد اور بصرے کے صوبوں اور دیرالزور کی کمشنری میں منقسم ہو چکا تھا لیکن استانبول سے متعین کیے ہوئے گورنروں کا اختیار اور حکومت برائے نام تھی۔ عراق میں مختلف قسم کے مذہبی اور غیر مذہبی گروہ، مثلاً کرد، ترکمان، آشوری، شیعہ، یزیدی، دلدلی مقامات کے مکین اور دوسرے قبائلی آباد تھے، اس لیے اہل عراق کو قابو میں رکھنا مرکزی حکومت یا اس کے نمائندے کے لیے بہت مشکل تھا۔ انیسویں صدی میں ذرائع آمد و رفت اور نظام رسل و رسائل میں ترقی سے شاید وہ مرکزی حکومت کے مطیع و فرمان بردار بن گئے ہوں۔

عراق پر قابض برطانوی افواج دو سال (۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء) کے بعد سارے ملک میں کسی قدر امن و امان اور نظم و نسق پیدا کر سکیں۔ برطانوی سپہ سالار کے ماتحت ایک

آل بویہ کے زوال اور طاقتور ترک خاندان سلجوق کے اقتدار کے آغاز (۱۰۵۵/۸۴۷ء) کا باعث ہوئیں، ایک عجیب اشتراک ظہور میں آیا۔ بویہ فوج کے ایک ترک سپہ سالار أرسلان البساسیری نے کچھ عرصے تک فاطمی خلیفہ المستنصر (۱۰۵۹/۸۵۱ء) کے نام پر عراق میں حکومت کی، لیکن چونکہ عراق اور مصر اور جنوبی شام کے درمیان بہت فاصلہ حائل تھا (شام کے صحرا میں کھانے پینے کی اشیا کے نہ ملنے سے سفر ممکن نہ تھا۔ لہذا شمالی شام کی راہ سے چکر کاٹ کر پہنچنا پڑتا تھا)، اس لیے عراق میں فاطمیوں کی صحیح معنوں میں حکومت قائم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ البساسیری کی مداخلت ایک ایسا واقعہ تھا جو بہت جلد گزر گیا۔ سلاجقہ جو ترکوں کے حقوق کے سب سے بڑے حامی کی حیثیت سے میدان میں آئے تھے اور جنہوں نے خلیفہ کو بالکل کٹھ پتلی بنا رکھا تھا، اپنے آپ کو مذہب اسلام کے صحیح عقائد کے محافظ بھی سمجھتے تھے، چنانچہ عراق میں جہاں کہیں کسی نے سر اٹھایا، انہوں نے انہیں نہایت سختی سے دبا دیا۔ اگرچہ انہوں نے ایرانی تہذیب کی طرف اپنا میلان طبع ظاہر کیا (سلاجقہ اعظم بغداد میں نہیں بلکہ اصفہان میں رہتے تھے)، لیکن انہوں نے عراق کے عربی تمدن میں کسی قسم کی دخل اندازی نہیں کی۔ ناصر الدین کے عہد میں جب عارضی طور پر ایک حد تک خلافت کا اقتدار بحال ہوا تو بھی سیاسی اور مذہبی صورت حال میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ عراق تاتاری [منغول] فاتح ہلاکو کے لیے لقمہ تر ثابت ہوا (۱۲۵۸/۸۶۵ء) اور خلافت کا چراغ گل ہو جانے کے بعد اس کے دارالخلافہ بغداد کی حیثیت ایک معمولی صوبائی صدر مقام کی ہو کر

اور خاص انتظامی طریق کار تھا۔ عراق میں آبپاشی اور زراعت کے میدانوں میں قدرتی ذرائع کی ترقی اور تکمیل بھی حکومت کی ذمے داری میں شامل تھی۔ مقامی علاقوں کو ترقی دینے کے لیے بلدیات کی ہمت افزائی کی گئی اور انہیں مالی مدد بھی دی گئی (دیکھیے ۱۹۲۹ء کا بلدیاتی قانون)۔ ذرائع آمد و رفت بہتر ہوئے تو قبائلی سرداروں کے بجائے حکومت بغداد کا اقتدار بڑھنے لگا۔

صوبوں کی ابتدائی عدالتوں کا نظام کار مصر جیسا تھا۔ عراق میں ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء عثمانی حکومت کے ضابطہ دیوانی یعنی مجلہ [رکبان] پر عملدرآمد ہوتا رہا۔ اس کے بعد اس کی جگہ ایک نیا ضابطہ دیوانی نافذ کر دیا گیا۔ مصر کی طرح عراق میں بھی صوبائی انتظامیہ وزارت داخلہ کے ماتحت ہے، اس لیے شہریوں کا حق قانون سازی محدود ہے۔ یہ بات عراق کے لیے بے حد اہم ہے، کیونکہ وہاں بے شمار فرقے ہیں جو عراقی حکومت کے مد مقابل بنے رہتے ہیں، پھر بھی دوسرے عرب ممالک کی طرح گذشتہ سالوں میں مستقل سرکاری ملازموں کی ایک جماعت قائم ہو گئی تھی جس کے ارکان کی تعداد میں اب اضافہ ہو گیا ہے، خاص کر جبکہ جولائی ۱۹۵۸ء سے شروع ہونے والے فوجی انقلابات نے عوامی فلاح و بہبود کے عمال کو بھی حکومت کی انتظامیہ میں شامل کر لیا ہے۔ تعلیم یافتہ عراقیوں کی بیشتر تعداد دیوانی ملازمتوں میں شامل ہوتی رہتی ہے۔ ۱۹۵۷ء کے قانون کی رو سے دیوانی ملازمتوں کے طریق کار کو بہتر بنایا گیا ہے اور ”مجلس سرکاری ملازمت“ کا قیام عمل میں لایا گیا ہے۔ مصر کی طرح عراق نے بھی ۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۰ء سے محنت اور سماجی تحفظ

سول کمشنر تھا جس نے بغداد میں حکومت کے جدید محکمے قائم کر کے مرکزی انتظامیہ کی بنا ڈالی۔ ان میں اہم ترین محکمے وہ تھے جن کا امن و امان اور ملک کی سالمیت سے تعلق تھا کیونکہ بہت سے علاقے ابھی تک بغداد کی حکومت سے منحرف تھے۔ مالیات کے علاوہ زراعت، تعمیرات اور آبپاشی، صحت اور صفائی کے محکمے بھی اہمیت کے لحاظ سے کم نہ تھے۔ حکومت کے جدید محکموں کے کاروبار کے لیے صوبجاتی تنظیم قائم تھی۔ ان کا حال انتظامی وحدتوں کا تھا جو پہلی جنگ عظیم سے پیشتر موجود تھیں اور تعداد میں سولہ تھیں؛ آجکل بھی ان انتظامی وحدتوں کی تعداد سولہ ہے۔

فوجی حکومت کا اختتام اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ہوا تو عراق میں سرکاری کونسل کی تشکیل عمل میں آئی جو ملکی انتظام کی ذمے دار تھی۔ اس کے مشیر انگریز عہدہ داران حکومت تھے۔ برطانوی افسروں کے زیر نگرانی عراقی کابینہ کا نظام حکومت بادشاہت کے دوران میں ۱۹۲۲ء سے لے کر ۱۹۳۲ء تک قائم رہا جب کہ عراق آزاد ہو کر جمعیۃ الاقوام کا رکن بن گیا اور عراق پر برطانوی انتداب کا خاتمہ ہوا۔ اس کی جگہ انگریزی-عراقی معاہدے نے لے لی۔

مضبوط فوج، فضائیہ، اور پولیس دستوں کی تشکیل و ترتیب بھی ملک پر حکومت کرنے کے لیے ضروری تھی۔ ۱۹۳۶ء تک حکومت کے تینوں انتظامی شعبوں میں دوسرے زرخیز علاقوں کے شعبوں کی نسبت کہیں زیادہ ترقی ہوئی۔ ملک کی فرقہ وارانہ، قبائلی اور نسلی تقسیم کی بنا پر ایک عمدہ عدلیہ کی تکمیل بھی یکساں طور پر ضروری تھی۔ اگرچہ بیشتر مرکزی طاقت بغداد میں تھی پھر بھی قبائل کے لیے مصالحتی عدالتیں

(۲) *of the Eastern Caliphate*، ص ۲۴ تا ۸۵؛ (۳) *Description of Mesopotamia* : (Ibn Scrapion) and Baghdad، طبع و ترجمہ، G. Le. Strange، در *Journ of the Roy. As. Soc.*، ۱۸۹۵ء؛ (۴) یاقوت : معجم، تحت مادۃ العراق و دیگر متعدد مادّے؛ (۵) *Erdkunde von Asien* : Ritter (۵) ج ۱۰ تا ۱۱؛ (۶) *Memoirs on the* : J. F. Jones (۶) در *province of Baghdad*، *of the Bombay Government*، ص ۳۳، نیا سلسلہ؛ (۷) *Die alte Landschaft Babylonien* : M. Streck (۷) : *Petermann's* (۸) *nach den arabischen Geographen* *La Turquie* : Cuinet (۹) ج ۲؛ *Reisen im Orient* (۱۰) *d'Asie* ج ۳؛ *Vom Mittelmeer* : v. Oppenheim (۱۱) *zum Perzischen Goly* ج ۲؛ *Sprenger* (۱۲) *Babylonien* : Willcocks (۱۳) *The Irrigation of* : Herzfeld و Sarre (۱۴) *Mesopotamia* (قاہرہ ۱۹۰۵ء)؛ (۱۵) *Archaeologische Reise im Euphrath-und Tigris-Aus Nadschd und* : M. Hartmann (۱۶) *dem Irak*، در *Welt des Islams*، ج ۲، ص ۲۴ تا ۵۴، ص ۲۹۷ تا ۳۰۸ و ج ۳ : ص ۳۸ تا ۴۸؛ (۱۷) *Der Kampf um Arabien* : Stuhlmann (۱۸) *Lower Mesopotamia between Baghdad* : نقشے *and the Persian Gulf* [برطانوی] دفتر جنگ، حصہ جغرافیہ، جنرل سٹاف، شمارہ ۲۵۶۳ (پیمانہ ۱:۱۰۰۰۰۰)۔

(M. HARTMANN)

عراقی : ساتویں صدی ہجری کے مشہور *

شاعر، شیخ فخرالدین ابراہیم بن بزرگ مہر بن عبدالغفار جو الیقینی ہمدانی متخلص بعراقی، کعبان [کمیجان] نام کے گاؤں میں ہمدان کے بیرونی علاقے میں ۱۲۱۳/۵۶۱ - ۱۲۱۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اجداد اپنے زمانے کے فضلا میں سے تھے۔ انہوں صرف و نحو اور ادبیات عربی

کی ملازمتوں کی ذمّے داری خود لے رکھی ہے۔ ۱۹۵۶ء سے ان میں مزید توسیع کی گئی ہے۔ ۱۹۵۳ء سے حکومت کا بڑا فریضہ اہم ترقیاتی منصوبوں کے لیے پٹرول سے حاصل شدہ آمدنی کا معتدل استعمال ہے۔

حکومت ۱۹۴۰ء سے مفت اور لازمی تعلیم کی ذمّے دار ہے، لیکن فوج کی سیاسی معاملات میں بار بار مداخلت، ماضی میں مختلف قبائل کی بغاوت اور حکومت اور کردوں کی آویزش سیاسی عدم استحکام کے وہ مظاہر ہیں جنہوں نے انتظامیہ کے کاروبار کو بری طرح متاثر کیا ہے۔ اگست ۱۹۵۸ء سے حکومت کی کارگزاری معجروح ہو چکی ہے جب کہ سازش کے خلاف قانون کا نتیجہ سیاسی تطہیر، سیاسی جماعتوں کی پارلیمانی تنظیمات، عوامی فوج اور دوسرے گروہوں کا وجود میں آنا ہے۔

۱۹۵۸ء کے پر امن انقلاب سے فوج میں حکومت کے انتظام و انصرام سنبھالنے کا رجحان روز افزوں رہا ہے۔ مئی ۱۹۶۳ء کے قانون کی رو سے صدارتی نظام حکومت کو وسیع اختیارات حاصل ہیں (بادشاہی دور میں بھی اتنے اختیارات نہ تھے)۔ صدر مملکت کابینہ کے وزیروں کا عزل و نصب کرتا ہے اور قومی حفاظتی مجلس کی مدد سے حکومت کا کاروبار چلاتا ہے۔ مصر کی طرح صرف ایک سرکاری سیاسی تنظیم، جس کا نام ”عرب سوشلٹ یونین“ ہے، کے قیام کا اعلان ہوا ہے۔ علاوہ ازیں حکومت منصوبہ بندی کی پابند ہے جو کہ معیشت، امداد باہمی کے وسیع نظام اور کارخانوں کو قومی ملکیت میں لینے کے لیے دلیل راہ کا کام دیتی ہے۔

مآخذ : (۱) *Bibl. Geogr. Arab*، طبع ڈخویہ،

جلد ۱؛ (۲) *The Lands* : G. Le Strange

اور تفسیر و حکمت کی تعلیم ہمدان میں حاصل کی اور سترہ سال کی عمر میں وہیں درس و تدریس کا کام شروع کر دیا - ۸۶۲۷/ ۱۲۲۹ - ۱۲۳۰ء میں انہیں اپنے اندر ایک روحانی جستجو محسوس ہوئی۔ بزرگوں کی خدمت میں رہ کر فیض حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے مولد ہمدان سے روانہ ہو گئے اور قریب کے ایک مقام سنجاس میں رکن الدین سنجاسی کے ہاں پہنچے۔ اس کے بعد بابا کمال خجندی اور شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی کی خدمت میں جو اس عہد کے مشہور عرفا میں سے تھے شرفیاب ہوئے (شوال ۸۶۳۲/ جون - جولائی ۱۲۳۵ء)۔ پھر وہ اصفہان گئے اور وہاں سے ہندوستان پہنچے - ۸۶۳۱/ ۱۲۳۳ - ۱۲۳۴ء میں عراقی ملتان کے شیخ بہاء الدین زکریا (از ۵۶۵/ ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء تا سہ پہر پنج شنبہ ۷ صفر ۸۶۶/ ۲۸ اکتوبر ۱۲۶۷ء) کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے اور پچیس سال تک ریاضت کی، اس مدت میں ایک سفر دہلی کا اور دوسرا سومنات کا کیا، پندرہ سال ملتان میں درس دیا۔ یہاں شیخ بہاء الدین زکریا کی بیٹی سے شادی کی جس کے بطن سے ایک لڑکا کبیر الدین پیدا ہوا۔ شیخ بہاء الدین زکریا نے انہیں اپنا جانشین قرار دیا تھا لیکن شیخ کے انتقال کے بعد ان کے مریدوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہی وجہ تھی کہ عراقی نے اسی سال (۸۶۶/ ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء) ملتان سے ہجرت کی اور عمان کے راستے حج کے لیے چلے گئے، مدینے میں روضہ اطہر کی زیارت کے بعد وہ بغداد پہنچے اور پھر عازم ملک روم (آج کا ترکی) ہو گئے، کچھ عرصے تک وہاں کے شہروں، مثلاً قونیہ، توقاد (توقات یا طوقات) جو قونیہ اور

سیواس کے درمیان ہے، اور سنوب (یا سینوپ) میں، جو نواح قسطنطنیہ میں ہے، بحر اسود کے ساحل پر قیام پذیر ہو گئے۔ اس زمانے میں وہ اپنے زمانے کے دوسب سے بڑے مشائخ کی خدمت میں باریاب ہوئے۔ پہلے انہیں مولانا جلال الدین بلخی جو رومی کے نام سے معروف ہیں، (۶ ربیع الاول ۸۶۰/ تا ۵ جمادی الآخرہ ۸۶۷/ ۲۱ اکتوبر ۱۲۰۶ء تا ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء) کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ وہ ان سے چند بار ملے اور ان کے جنازے کی شرکت کے لیے قونیہ میں موجود تھے۔ دوسرے مشہور بزرگ شیخ صدر الدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق بن محمد قونوی (۴ م ۸۶۷/ ۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء) تھے، جن کے رفقا میں ایک زمانے تک ان کا شمار رہا اور معروف عارف ابو بکر محمد بن علی حاتمی طائی اندلسی مالکی معروف بہ ابن العربی (۷ رمضان ۵۶۰ تا ربیع الآخر ۸۶۳/ ۱۸ جولائی ۱۱۶۴ء - اکتوبر ۱۲۳۰ء) کی کتاب الفتوحات المکیہ فی اسرار المالکیہ والملکیہ جس کی تصنیف وہ ماہ صفر ۸۶۹/ نومبر ۱۲۳۱ء میں ختم کر چکے تھے، ان سے پڑھی۔ اور معین الدین ابو نصر سلیمان بن محمد سلیمان بن مہذب الدین علی دیلمی معروف پروانہ سے بھی ملے جو ۸۶۵/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء میں قتل ہوا اور ۸۶۵/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء تک رکن الدین قیلج أرسلان چہارم (از سلاجقہ روم) کا وزیر رہ چکا تھا اور اپنے عہد کے اہل تصوف کا بے حد معتقد تھا۔ اس نے توقاد میں ان کے لیے ایک خانقاہ تعمیر کرا دی۔ اس سفر کے دوران میں انہوں نے اپنی کتاب لمعات قونیہ میں لکھی۔ بظاہر معین الدین پروانہ کے قتل اور ایشیائے کوچک

جسے آربری Arberry نے شائع کیا ہے، اور اسی طرح ان کے کلیات میں جسے راقم مقالہ نے شائع کیا ہے، ان کے حالات زندگی تفصیل سے مذکور ہیں۔

فخر الدین عراقی ساتویں صدی ہجری کے نصف ثانی کے سب سے بڑے صوفی شعرا میں سے ہیں اور اس سلسلے کے عظیم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ عارفانہ غزلیات میں وہ بہت قادر الکلام تھے۔ ان کے متصوفانہ ترجیع بند بھی مشہور ہیں۔ انہوں نے قصیدہ غزل، ترجیع بند، قطعات اور رباعیات کی شکل میں ۳۸۰۰ اشعار چھوڑے ہیں۔ ان کے علاوہ مثنوی دہ نامہ یا عشاق نامہ بھی ان کی یادگار ہے جسے انہوں نے ۸۶۸۰/۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں توقاد میں شمس الدین صاحب دیوان الجوینی کے لیے نظم کیا تھا۔ اس میں ۱۰۶۳ اشعار ہیں۔ تصوف میں ان کی بے حد بدیع اور عمدہ تصنیف لمعات ہے۔ یہ کتاب انہوں نے کتاب السوانح فی معانی العشق کی تقلید میں (جو امام حجۃ الاسلام غزالی کے بھائی ابوالفتح احمد بن محمد بن احمد الغزالی طوسی (م ۵۱۰/۱۱۲۶ء) کی مشہور کتاب ہے) ۸۶۲۳/۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء سے پہلے قونیہ میں تصنیف کی۔ یہ تصوف کی معروف ترین کتابوں میں سے ہے اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں: صائن الدین علی ترکہ اصفہانی (۸۳۵/۱۴۳۱ - ۱۴۳۲ء) کی شرح الضوء کے عنوان سے، شیخ یار علی شیرازی کی شرح بنام اللمعات فی شرح اللمعات (۸۲۶/۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ء) اور شرح خاوری و شرح برہان الدین خٹلانی (۸۹۳/۱۴۸۷ء)، نیز زبدة الطریق کے مصنف درویش علی بن یوسف کوکھری کی شرح ۸۰۵/

کے حالات کی ابتری کے بعد ۸۶۷۵/۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء سے ۸۶۷۶/۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء تک انہوں نے مصر کا سفر اختیار کیا، اور رکن الدین بیبرس بندقداری حاکم مصر (۶۵۸ تا ۸۶۷۶/۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ تا ۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء) نے کہ وہ بھی مشائخ صوفیہ کا بے حد معتقد تھا، انہیں شیخ الشیوخ کا منصب تفویض کر دیا اور بظاہر وہ ۸۶۷۶/۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء میں اس کی وفات کے بعد ایشیائے کوچک واپس آ گئے اور کچھ مدت کے لیے توقاد میں رہے۔ ۸۶۸۰/۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں جب مغل سپاہی ہولاکو خان کے نوہیں بیٹے قنقورباہی کے، جو اسی سال مارا گیا، اور مشہور وزیر شمس الدین محمد بن بہاء الدین محمد بن شمس الدین محمد بن بہاء الدین علی الجوینی صاحب دیوان کے ساتھ جو بروز دو شنبہ، ۳ شعبان ۸۶۸۳/۱۶ اکتوبر ۱۲۸۴ء کو قتل کیا گیا، ایشیائے کوچک آئے۔ اس نے الجوینی سے ملاقات کی اور اسی سال (۸۶۸۰/۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء) اپنی مثنوی عشاق نامہ یا دہ نامہ شمس الدین صاحب دیوان الجوینی کے لیے لکھی۔ اس کے بعد وہ دمشق چلے گئے۔ چھ ماہ کے بعد ان کا بیٹا کبیر الدین بھی ملتان سے ان کے پاس آ گیا۔ انہوں نے دمشق میں پانچ روز کی بیماری کے بعد ۸ ذوالقعدہ ۸۶۸۶/۱۵ دسمبر ۱۲۸۷ء کو انتقال کیا۔ انہیں صالحیہ دمشق میں محی الدین ابن العربی کے مزار کی ہشت پر دفن کیا گیا۔ ان کا مزار دسویں صدی کے نصف اول تک معروف رہا، لیکن آج اس کا کوئی نشان باقی نہیں۔ ان کے دیوان کے پیش لفظ میں جو بظاہر آٹھویں صدی کے آغاز میں ان کے دوستوں اور ساتھیوں میں سے کسی نے تحریر کیا ہے اور عشاق نامہ کی ابتدا میں

قاسم غنی : تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفہ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، تہران ۱۳۲۲ھ (شمسی)؛ (۲۷) کلیات عراقی، لاہور؛ (۲۸) فخرالدین عراقی : عشاق نامہ، مع سوانح عمری مصنف، تصحیح آربری Arberry، سلسلہ مطبوعات اسلامیہ ریسرچ ایسوسی ایشن، شمارہ ۸، ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ء؛ (۲۹) بالخصوص فخرالدین ابراہیم ہمدانی متخلص بعراقی : کلیات (جو مقدمہ، دیوان، قصائد، قطعات، ترکیبات، ترجعات، غزلیات، رباعیات، عشاق نامہ یا دہ نامہ، لمعات اور اصطلاحات تصوف پر مشتمل ہے)، یہ کلیات اٹھارہ مختلف نسخوں سے مقابلے کے بعد سعید نفیسی کی سعی سے اور ان کے مقدمے کے ساتھ تہران سے ۱۳۳۵ھ میں شائع ہوئی ہے۔
(سعید نفیسی)

العرائش : ”انگور کی ہیلوں کی جعفریاں“

یا ٹلیاں“، فرانسیسی اور ہسپانوی میں لراشے Larache؛ بحر اوقیانوس کے کنارے مراکش کے ساحل سمندر پر واقع ایک قصبہ، طنجہ کے شمال مغرب میں تقریباً ۳۳ میل اور فاس کے شمال مغرب میں ۸۳ میل کے فاصلے پر، جای وقوع ۳۳°، ۳۲' عرض البلد شمالی، ۸°، ۲۸' طول البلد مغربی (پیرس سے)۔
العرائش ایک پہاڑی کی ڈھلان پر پھیلا ہوا ہے، جو ایک راس کی شکل میں سمندر کے اندر چلی گئی ہے، اور وادی لگوس کے شمالی کنارے پر اس جگہ واقع ہے جہاں دریا سمندر میں گرتا ہے۔ اسلامی شہر کی حیثیت سے یہ مقام قطعی غیر اہم ہے یہاں کوئی چیز ایسی نہیں جو کسی کے لیے دلچسپی کا موجب ہو، سوا ایک بازار (سوق) کے جو چوکور شکل کا ہے اور جس کے دونوں جانب محراب دار راستے ہیں، جن کی وجہ سے اس کی شکل ایک مبہم سی تاریخی عمارت کی ہوگئی ہے۔ پہلے

۱۳۰۲ء میں، اشعۃ اللامعات کے نام سے نورالدین عبدالرحمن جامی کی شرح جسے جامی نے ۸۸۹ھ/۱۴۸۳ء میں مکمل کیا ہے۔

مآخذ : (۱) حمداللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، مطبوعہ یادگار سلسلہ کتب؛ (۲) جامی : نفحات الانس، کلکتہ ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء؛ (۳) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، لاہور؛ (۴) خواندایر : حبیب السیر؛ (۵) مجالس العشاق، کانپور ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۶ء؛ (۶) ملا عبدالنبی فخر زسانی : میخانہ، لاہور ۱۳۳۵ھ/۱۹۲۶ء؛ (۷) داراشکوہ : سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء؛ (۸) شیر خان لودی : مرآۃ الخیال، بمبئی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) محمد قدرت خان ٹوہاموئی : نتائج الافکار، مدراس ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء؛ (۱۰) لطف علی بیگ آذر : آتش کدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء؛ (۱۱) سید محمد صدیق حسن خان : شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء؛ (۱۲) رضا قلی خان ہدایت : ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء؛ (۱۳) غلام سرور لاہوری : خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۳ء؛ (۱۴) رضا قلی خان ہدایت : مجمع الفصحا، تہران ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء؛ (۱۵) نائب الصدور معصوم علی شاہ شیرازی : طرائق الحقائق، تہران؛ (۱۶) اسمعیل پاشا بغدادی : ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء؛ (۱۷) محمد صادق ناظم تبریزی : منظم گرویدہ، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۱۸) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۱۹) شیخ ابوالقاسم بن ابو حامد نصر بلایانی انصاری : سلم السموات، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۲۰) محمد عارف بٹانی : مجمع الفضلاء، نسخہ خطی متعلق بنگارندہ؛ (۲۱) احمد علی خیر آبادی : قصر عارفان، نسخہ لاہور (اورینٹل کالج میگزین)، ۱۹۶۵ء (۲۲) تاریخ فرشتہ؛ (۲۳) اشعۃ اللامعات، تہران؛ (۲۴) مقالہ دکتر آربری Arberry در مجلہ روزگار نوج، شمارہ ۱؛ (۲۵) مقالہ عبدالعزیز نوائی در مجلہ یادگار، سال چہارم، شمارہ ۶؛ (۲۶)

ہسپانوی قبضے (۱۶۱۰ء تا ۱۶۸۹ء) کی یادگار کے طور پر یہاں ایک قلعہ اب بھی موجود ہے جس کا نام Castillo de las Cigüeñas (ہنگلوں کا قلعہ) یا سنتا ماریا Santa Maria de Europa ہے۔ اسلامی شہر کے جنوب اور جنوب مغرب میں ہسپانویوں نے جنہوں نے ۱۶۱۱ء میں اس شہر پر از سرنو قبضہ کر لیا تھا، ایک یورپی شہر بسایا جس کا مرکز ۱۶۵۰ء میں دائرے کی شکل کا ایک علاقہ تھا جسے Plaza de España کہتے تھے۔ وادی لگوس کی سیلابی مٹی کے اکھٹا ہو جانے سے وزنی جہازوں کا بندرگاہ تک پہنچنا غیر ممکن ہو گیا ہے۔ ۱۶۵۰ء میں العرائش کی آبادی پینتالیس ہزار سے کچھ کم تھی، جس میں اٹھائیس ہزار کے قریب مسلمان تھے، ان کے علاوہ تیرہ سو یہودی اور تیرہ ہزار یورپی تھے، جو تقریباً سب کے سب ہسپانوی تھے۔ العرائش کے آس پاس زیادہ تر آلو اور پھلوں کی کاشت ہوتی ہے۔ صنعت و حرفت کو کوئی اہمیت حاصل نہیں؛ ماہی گیری کے پیشے نے البتہ کسی قدر ترقی کی ہے (۱۹۵۳ء میں ۲۳۰ چھوٹی چھوٹی کشتیاں تھیں)۔ شہر کا سرپرست للہ مٹانہ Lalla Mennana ہے، جس کا قبہ خشکی کی طرف سے یہاں آنے والے کے لیے شہر کے شروع ہو جانے کی نشان دہی کرتا ہے۔

العرائش زیادہ پرانا شہر نہیں۔ الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور دوسرے عرب مصنفین بھی ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی سے قبل تک اس کا بالکل ذکر نہیں کرتے۔ مزید برآں عام تصانیف میں بھی اس کا ذکر شاذ ہی آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد قبیلہ بنو عروس نے رکھی تھی جنہوں نے آس پاس انگور کی بیلوں کی افراط کی وجہ سے اس کا نام العریش "مستاع

بنی عروس" رکھ دیا۔ الموحد سلطان یعقوب المنصور نے وادی لگوس کے دہانے پر ایک قلعہ تعمیر کروایا، جس پر ۱۲۷۰ء میں ہسپانوی عیسائیوں نے اچانک یلغار کر دی اور اسے سر کر لیا۔ لیکن جیسا کہ مراکشی ساحل کے غیر اہم مقامات کے ساتھ اکبر پیش آیا ہے، العرائش کے تاریخی حالات کسی قدر یقین و اعتماد کے ساتھ اسی وقت سے سامنے آتے ہیں، جس وقت سے پرتگیزیوں نے اس کی سر زمین پر قدم رکھا۔ سبتہ Ceuta [راگ بان] پر قبضہ کرنے (۱۴۱۵ء) کے اگلے ہی سال سے انہوں نے اس شہر پر حملہ کیا۔ لیکن اس فتح کے اثرات دیرپا ثابت نہیں ہوئے ۱۴۷۱ء میں پرتگال کے بادشاہ الفانسو پنجم کا ارزیلا Arzila اور طنجه پر قبضہ العرائش کی آزادی سلب کرنے کا باعث ہوا جو معاہدہ صلح کی رو سے پرتگال کے زیر اثر علاقے میں شامل ہو گیا اور اس کے بعد بیس سال تک غیر آباد رہا۔ ۱۴۸۹ء میں شاہ پرتگال جان جان John ثانی نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شمالی مراکش میں اپنی قوت کو زیادہ مستحکم کرنے اور فاس اور قصر الکبیر کے لیے براہ راست خطرہ پیدا کرنے کی غرض سے اس دریا اور وادی مخازن کے سنگھم سے نیچے ہٹ کر لگوس Lukkos کے دائیں کنارے پر la Graciosa نامی ایک قصبہ بنا لیا۔ مراکشیوں کے نرغے میں آ جانے، دلدلی بخار میں مبتلا ہو جانے اور دریا کے اتھلے ہونے کی وجہ سے رسد اور فوج کی کمک رسانی کے مسدود ہو جانے کی بنا پر پرتگیزیوں کو طویل مدافعت کے بعد سمجھوتا کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اور وہ بغیر کسی تکلیف و زیاں کے یہاں سے نکل گئے۔ العرائش کو وطاسی سلطان محمد الشیخ کے بیٹے مولائی الناصر نے

معاهدے پر ہوا۔ ۱۶۸۹ء میں اس شہر پر علوی سلطان مولائی اسماعیل نے دوبارہ قبضہ کر لیا اور بنو جبالہ اور ریف کے بعض قبائل یہاں از سر نو آباد ہو گئے۔ اس تاریخ کے بعد سے ۱۹۱۱ء تک العرائش پر یورپی طاقتوں کے اقدامات گولہ باری یا سمندری راستے سے کم و بیش کامیاب حملوں تک محدود رہے۔ ۱۷۶۵ء میں فرانسیسی امیر البحر Du Chaffault نے وہاں بری طرح شکست کھائی۔ ۱۸۶۰ء میں ”ہسپانوی-مراکشی“ جنگ کے دوران میں العرائش پر ہسپانوی بحری بیڑے نے گولہ باری کی۔ ”مراکشی بحران“ کے دوران میں ۸ جون ۱۹۱۱ء کو ہسپانوی فوجیں العرائش میں اتر پڑیں اور ۱۹۵۲ء تک جب کہ مراکش کی آزادی کا اعلان ہو گیا، یہ شہر باقاعدہ ہسپانوی حلقہ اثر میں رہا۔

العرائش کے بالمقابل وادی لُگوس کے دوسرے کنارے پر شیش پہاڑی پر Lixoz یا Lixus کے قرطاجنی شہر کے کھنڈر موجود ہیں، جہاں بہت سے آثار کھود کر نکالے گئے ہیں۔

مآخذ : (۱) Leo Africanus, *Description de l' Afrique*, طبع Schefer, پیرس ۱۸۹۷ء، ۲: ۲۱۵ تا ۲۱۹؛ (۲) León Galindo y de Vera, *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de Africa*, میلرڈ ۱۸۸۳ء، ص ۲۲۳ تا ۲۸۳ (باحثیات استعمال کرنا چاہیے)؛ (۳) Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, طبع ششم، پیرس ۱۹۱۱ء، ص ۸۹ تا ۹۵؛ (۴) Maximiliano Alarcón y Santón, *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, میلرڈ ۱۹۱۳ء؛ (۵) Real Sociedad Espanola de Historia Natural, *Yezala y el bajo Lucus*, میلرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۳۳ تا ۵۱؛ (۶) *Relato de la expedicion de Larache*، ۲۸۷

دوبارہ لے لیا۔ الوزان الزیاتی Leo Africanus نے اس شہر کے سولہویں صدی عیسوی کے شروع کے حالات بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ وہاں جریٹ مچھلیوں (eels) کی بہت بڑی تعداد پکڑی جاتی تھی، اور شکار بافراط موجود تھا؛ نیز لُگوس کے کناروں پر جنگل تھے جن میں وحشی جانور بکثرت ملتے تھے۔ وہاں کے باشندے لکڑی کا کوئلہ بناتے تھے، اور اسے ارزیلا اور طنجه بھیجتے تھے، لیکن وہ ہمیشہ پرتگیزیوں سے دہشت زدہ رہتے تھے جو اس علاقے پر برابر حملے کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انہوں نے ۱۵۰۳ء میں خود بندرگاہ پر بھی حملہ کیا۔ (۱۵۳۶ء میں ہسپانیہ والوں نے بھی قادس Cadiz سے بندرگاہ پر حملہ کیا، مگر ناکام رہے)۔ غیر محفوظ زندگی کے باوجود اس شہر کے باشندوں نے کسی حد تک بحری تجارت کا سلسلہ قائم رکھا، اس لیے کہ شمالی مراکش میں العرائش ہی وہ واحد بندرگاہ تھی جس پر عیسائیوں کا قبضہ نہیں تھا اور فاس سے تجارت کے مختلف راستوں میں سے ایک راستہ یہ بھی تھا جہاں سے (فاس) نسبتاً قریب تھا۔ پرتگیزیوں کا ایک تجارتی ایجنٹ (Feitor) وہاں رہتا تھا، جینوا کے تاجر یہاں باقاعدہ آتے جاتے تھے اور بندرگاہ کے دہانے پر ”جینوا“ نام کا ایک قلعہ بھی تھا۔ اس کے بعد سے العرائش بحری ڈاکووں کا اڈا بن گیا اور ۱۵۵۰ء میں پرتگیزیوں کے وہاں سے انخلا کے بعد تو بحری ڈاکا زنی وہاں بہت ہی بڑھ گئی۔ ہسپانوی ساحل پر بحری ڈاکووں نے جو تباہی و بربادی پھیلانی تھی، وہی ۱۶۱۰ء میں العرائش پر فیلقوس (Philip) ثالث کے حملے کا محرک ہوئی جس کا خاتمہ سعدی سلطان مولائی محمد الشیخ سے ایک

(۱) تمہید :

اگرچہ ممکن ہے کہ یہ جزیرہ نماے عرب اقوام کا اصلی گہوارہ نہ ہو، تاہم یہ لوگ وہاں ہزاروں سال سے آباد چلے آتے ہیں اور اسے ایک مخصوص مفہوم میں اپنا وطن سمجھتے ہیں۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے مغربی عرب کو ایک منفرد مقام حاصل ہے، اس لیے کہ یہی وہ سرزمین ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدا ہوئے، جہاں آپؐ نے زندگی گزاری اور جہاں آپؐ نے وفات پائی۔ یہیں آپؐ پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی نازل ہوئی اور یہیں ہر سال دنیاے اسلام کے سب حصوں سے ہزاروں مسلمان مکے میں حج بیت اللہ اور مدینہ منورہ میں مسجد نبوی اور روضہ اقدس کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔

اس جزیرہ نما کی شکل ایک بے قاعدہ چوکور کی سی ہے جس کا طول شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب تقریباً ۲۲۰۰ کیلومیٹر اور عرض تخمیناً ۱۲۰۰ کیلومیٹر ہے۔ اس چوکور کے توازن میں عمان کا وہ آگے نکلا ہوا خطہ خلل انداز ہوتا ہے جو ایران کے ساحل کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ مغرب، جنوب اور مشرق میں جزیرہ نماے عرب کی حد بندی بہت واضح طور پر بحیرہ احمر، خلیج عدن، بحیرہ عرب، خلیج عمان، اور خلیج فارس سے ہوتی ہے۔ شمال میں خود عربوں کے ہاں اس بارے میں اکثر اختلاف رہا ہے کہ عرب کہاں ختم ہوتا ہے اور شام (وسیع معنوں میں) کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ شمال کی طرف نفوذ کے صحرائے اعظم سے ایک وسیع ہموار چٹیل میدان پھیلا ہوا ہے جس میں کوئی ایسا طبعی خط و خال نہیں ہے جسے جزیرہ نما کی حد قرار دیا جاسکے۔ اس مقالے کے مقاصد کے لیے جزیرہ نما

por Bidé de Maur ville (1765)، فرانسیسی ایڈیشن سے ترجمہ شدہ، ایسنرڈم ۱۷۷۵ء و ”طنجہ - العرائش“ ۱۹۳۰ء (Du Chaffault کی مہم کے بارے میں)؛ *Miscelánea de : Tomás Garcia Figueras* (۷) *estudios africanos* العرائش ۱۹۳۷-۱۹۳۸ء، ص ۱۰۹ تا ۱۴۷؛ *La Graciosa* کے لیے دیکھیے مآخذ تحت *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* ہرنگال ج ۱، پیرس ۱۹۳۴ء، ج ۱۵ (حاشیہ ۳ از Pierre de Cenival) اس کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ *Miscelánea de estudios varios : Garcia Figueras* *sobre Marruecos*، تطوان ۱۹۵۳ء، ص ۷ تا ۳۳۔ اعداد و شمار، کے متعلق معلومات *Delegación de Asuntos Indígenas* کے لیے تطوان میں مہیا کی ہیں۔ *Lixus* کے لیے دیکھیے *Jérôme varcopino : Le Maroc antique*، پیرس ۱۹۳۸ء، مواضعِ شہرہ، بالخصوص ص ۴۹ تا ۵۶، ۶۶ تا ۷۲، ۸۵ تا ۱۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹؛ *Contribution a l'etude de l'expansion Carthaginoise au Maroc*، پیرس بلا تاریخ (۱۹۵۳ء)، ص ۶۰ تا ۶۶؛ اور وہ مآخذ؛ (۹) جو *Congreso arqueológico del Marruecos español*، تطوان ۱۹۵۴ء، ص ۶۹ تا ۷۲، ۷۴ تا ۷۵، میں دیے گئے ہیں۔ [G. YVER - (R. RICARD)]

* (جزیرہ) العرب : جزیرہ نماے عرب کو

اہل عرب عموماً جزیرہ العرب کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

(۱) تمہید؛ (۲) طبعی ساخت اور بڑی بڑی جغرافیائی خصوصیات؛ (۳) آب و ہوا، پانی کا بہاؤ اور وسائل آب؛ (۴) سیاسی تقسیم؛ (۵) نباتات و حیوانات؛ (۶) نسلیات؛ (۷) تاریخ؛ (الف) زمانہ قبل از اسلام؛ (ب) اسلامی قرون وسطی؛ (ج) جدید عرب کی تشکیل - دسویں / سولہویں صدی سے لے کر آج تک۔

مرکز الحجاز کے چند شہروں، عسیر اور تہامہ کے شاداب پہاڑوں اور میدانوں، نجد کی بعض وادیوں اور الحسا و القطیف کے مشرقی نخلستانوں میں ہیں۔ حضرموت اور عمان دونوں میں متعدد شہر ہیں جن میں بدوی قبائل آباد ہیں۔

موجودہ علم کی کیفیت: عرب کے باشندوں کو قدرتی طور پر اپنے ملک کے بارے میں بہت کچھ علم رہا ہے، لیکن ان میں سے ہر ایک کا علم کسی خاص علاقے تک محدود ہے اور اس طرح اسے مخصوص و مفصل کہا جا سکتا ہے، نہ کہ عام اور جامع۔ عربی کی کسی ایک کتاب میں بھی عرب کا مکمل اور صحیح بیان موجود نہیں ہے اس زبان میں ابھی تک بہترین کتاب الہمدانی (م - ۹۵۴/۵۳۳ - ۹۴۶ء) کی صفة جزیرۃ العرب ہے جو اگرچہ بیش بہا معلومات کی حامل ہے، تاہم پورے جزیرہ نما کا کوئی مجتمع اور مربوط مسلسل منظر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

عرب کے سنجیدہ سائنسی اکتشاف کا آغاز کارسٹن نیبور Carsten Niebuhr اور ۱۷۶۲ء کی ڈنمارک کی مہم سے ہوا۔ اگرچہ مختلف اقوام کے سیاح انیسویں صدی کے دوران میں اندرون ملک تک رسائی میں منہمک رہے، لیکن حکومت ہند کے برطانوی افسروں نے اس کے ارد گرد کے سمندروں اور ساحل کے بعض حصوں کے اصطلاحی جائزے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اندرون ملک کے اصطلاحی جائزے کو بیسویں صدی تک انتظار کرنا پڑا جب کہ اس کی ابتدا یمن کی جنوبی سرحد کی چھان بین اور حجاز ریلوے کے لیے ابتدائی مطالبات سے ہوئی۔ حالیہ سالوں میں تیل کی شرکتوں (کمپنیوں) نے مشرقی عرب کے بڑے بڑے حصوں کا جائزہ لیا ہے اور اس کام کے لیے انہوں نے نہایت عمدہ قسم کے ارضیاتی اور "ارضی-طبیعیاتی" اکتشافی طریقوں کو

کو صرف ان سرحدوں تک پھیلا ہوا مانا گیا ہے جو سعودی عرب اور کویت کو اردن اور عراق سے جدا کرتی ہیں، اگرچہ یہ سرحدیں محض مصنوعی سیاسی تصورات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اس تعین کی رو سے جزیرہ نما کا انتہائی شمالی نقطہ عنازہ قرار پاتا ہے، یعنی وہ نیچی سطح مرتفع جو یروشلم یا عمان دونوں سے دور تر شمال میں واقع ہے۔ عنازہ سے سعودی عرب اور اردن کی درمیانی سرحدیں، جن پر ابھی تک پورا اتفاق رائے نہیں ہوا، خلیج عقبہ کے سرے کے قریب سمندر تک چلی جاتی ہیں، بحالے کہ ایک طرف سعودی عرب اور کویت کی درمیانی سرحدیں اور دوسری طرف سعودی عرب اور عراق کی درمیانی سرحدیں بصرے کے جنوب میں خلیج فارس کے سرے تک چلی گئی ہیں۔ ان مشرقی سرحدوں کے ساتھ ساتھ دو چھوٹے چھوٹے غیر جانبدار خطے ہیں جن میں سے ایک میں سعودی عرب اور عراق کو اور دوسرے میں سعودی عرب اور کویت کو غیر منقسم مساوی حقوق حاصل ہیں۔

عرب کے باشندوں کی تعداد کا کوئی قیاسی اور قابل اعتماد اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ وہ تمام اعداد جو حوالوں کی کتابوں میں ملتے ہیں انتہائی مشتبہ ہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح حساب و شمار یا پورے جزیرہ نما سے کافی واقفیت پر مبنی نہیں۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ کئی وسیع علاقے محض منتشر خانہ بدوشوں سے آباد ہیں اور بیشتر اقامت پذیر علاقوں میں بھی آبادی مقابلہ کم گنجان ہے، یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ مجموعی آبادی ایک کروڑ کے لگ بھگ ہے یا نہیں، اور ہو سکتا ہے کہ اس تعداد سے کئی ملین کم ہو۔ سب سے زیادہ گنجان آباد ملک یمن ہے۔ سعودی عرب میں آبادی کے بڑے

استعمال کیا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علاقوں کا بھی وسیع پیمانے پر جائزہ لیا ہے۔

۱۳۷۳/۱۹۵۵ء تک مغرب اور عرب سیاحوں نے عملاً دور دراز کے سب علاقوں کی سیاحت کر لی تھی اور اس طرح ملک کی سطح سے متعلق کوئی ایسا بڑا معما باقی نہ رہا تھا جو حل نہ ہو گیا ہو، تاہم ان سیاحوں کے بیانات اکثر نامکمل اور بعض اوقات غیر صحیح ہوتے ہیں اور اس وقت جو بیانات موجود ہیں ان کی تفتیش اور انہیں ربط دینے کا بہت سا کام باقی ہے۔ کئی اہم بیانات ابھی تک شائع بھی نہیں ہوئے یا محافظ خانوں میں دے پڑے ہیں۔

زمانہ حال میں نقشہ کشی میں، ایک ناگزیر عمل کی حیثیت سے، فضا میں سے عکسی تصاویر لینے کا دستور بھی رائج ہو گیا ہے، چنانچہ ۱۹۵۴ء تک جزیرہ نما کے ایک خاصے بڑے حصے کی تصویریں لی جا چکی تھیں اور ان کے بعض نتائج کو نقشوں میں منتقل کیا جا چکا تھا، لیکن فضا میں سے لی گئی تصاویر کا پورا فائدہ جیہی ہو سکتا ہے کہ ان کی تائید زمینی ربط و ضبط سے کی جائے، یعنی زمین پر ایسے معینہ نقطے قائم کیے جائیں جن کا ان تصویروں سے تعاق بالکل صحیح طور پر معلوم ہو۔ عرب کے بیشتر حصے کے لیے اب تک اس نوعیت کا ربط و ضبط مفقود ہے۔

جہاں تک عرب کے نقشے کا تعلق ہے اس کا عام خاکہ اور اس کے بڑے بڑے خط و خال اب خاصی اچھی طرح اور بعض صورتوں میں بہت اعلیٰ اور قابل اعتماد طریقے پر معین کیے جا چکے ہیں، لیکن اس میں تمام جزئیات بھرنے کے لیے ابھی کئی سال کا مطالعہ درکار ہے۔ قدیم تر زمانے میں جو جائزے لیے گئے تھے، مثلاً خلیج فارس میں، ان پر زیادہ جامعیت

اور زیادہ صحت کے پیش نظر نظر ثانی کی جا رہی ہے۔ گزشتہ زمانے کی غلطیاں، جن میں سے بہت سی نقشوں میں جگہ پا گئی تھیں، اب دور کی جا رہی ہیں، لیکن یہ عمل دقت اور دیر طلب ہے۔ عرب حکومتیں اب اپنے ملکوں کے بارے میں اپنی سرکاری اشاعتوں میں جن کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے، ضروری معلومات فراہم کر رہی ہیں اور جدید عرب مصنفین جزیرہ نما کے مختلف حصوں کے بارے میں کتابیں اور مقالے لکھنے میں برابر مصروف ہیں۔ بعض ایسی متفرق چیزوں، مثلاً تیل اور جنوبی عرب کے قدیم آثار میں دل چسپی کے باعث یورپی مصنفین کی جانب سے بھی مطلوبہ مواد کا ایک بڑا سیلاب امٹا آیا ہے جس کا ایک حصہ تو درست ہے، لیکن بہت سا سطحی، گمراہ کن اور حقیقت کے صریحاً خلاف ہے۔ عربی مآخذ بھی اسی طرح ناقابل اعتماد ہیں، لہذا عرب کا مطالعہ کرنے والے کو اپنے راستے میں جگہ جگہ لغزش کے مقامات کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ (۲) طبیعی ساخت اور نمایاں جغرافیائی خصوصیات: عرب جو ایشیا اور افریقہ کے درمیان واقع ہے، اتنا بڑا اور اپنی خصوصیات میں اس حد تک منفرد ہے کہ اگر اسے ایک برصغیر قرار دیا جائے تو جائز ہوگا۔ اسے بالعموم ایشیا کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے، لیکن سینا کے ذریعے، جو اگرچہ سیاسی طور پر مصر کا ایک جزو ہے، تاہم اپنے طبیعی ماحول اور اپنی انسانی زندگی کی نوعیت کے لحاظ سے عرب سے قریب تر ہے، یہ افریقہ سے بھی ملا ہوا ہے۔ پہاڑیوں کے وجود میں آنے سے قبل یہ وادیاں بحرہ احمر کا حصہ تھیں۔ اس طرح مغربی عرب براعظم افریقہ کا جز تھا چنانچہ مغربی عرب کے جنوبی نصف میں ابھی تک کئی باتوں میں صومالیا - ایتھوپیا سے،

اور قیمتی پتھروں سے مالا مال ہوں، لیکن عرب میں اب تک یہ چیزیں بہت تھوڑی مقدار میں دریافت ہوئی ہیں۔

شمال اور جنوب کی سمت میں عرب کے اس ڈھال نما علاقے کی مشرقی حد بحراحمہ سے اندرون ملک میں زیادہ فاصلے پر واقع نہیں ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان یہ حد ایک بھدے سے ابھار کی شکل میں آگے چلی گئی ہے یہاں تک کہ دوادیمی کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، جو طویق کی مغربی سد کے مغرب میں ۷۰۰ کیلومیٹر سے کم فاصلے پر واقع ہے۔ یمن کے پہاڑ جن کی ارضیاتی ساخت بہت مخلوط قسم کی ہے، اگرچہ انہیں سے ملتی جلتی چٹانوں سے بنے ہیں، تاہم طبیعیاتی شکل و صورت کے اعتبار سے باقی ماندہ ڈھال سے بہت مختلف ہیں۔ یمن میں نیز ان پہاڑوں میں بھی جو جنوبی ساحل کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں واقع ہیں، آتش فشاں علاقے پائے جاتے ہیں۔

ان پہاڑوں کی وادیاں جو بحراحمہ کے متوازی چلے گئے ہیں، مغرب کی سمت ایک دم نیچی ہوتی ہوئی تہامہ کے ساحلی میدان سے جا ملتی ہیں۔ خلیج فارس کی جانب جو ہلکی سی مشرقی ڈھلان ہے اس کے بیچ بیچ میں نجد کی پہاڑیاں، مثلاً طویق اور العرمہ، آ جاتی ہیں جن کی سیدھی ڈھلانوں کا رخ مغرب کی سمت ہے اور جن کی پشتوں سے ڈھلان دوبارہ شروع ہو جاتی ہے۔ حضرموت اور ظفار کی سطح مرتفع سے جنوب کی طرف جو ڈھلان خلیج عدن اور بحرالعرب تک جاتی ہے وہ چھوٹی سی ہے، لیکن شمال کی جانب ایک زیادہ لمبی ڈھلان الریح الخالی تک جاتی ہے۔ سطح مرتفع عمان میں ایک مختصر سی ڈھلان شمال مشرق کی سمت

بہ نسبت شمالی عرب یا باقی ماندہ ایشیا کے، زیادہ مماثلت و یگانگت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس شمالی عرب، بادیدۃ الشام کے ذریعے ایشیائی عرب میں غیر محسوس طریقے پر ضم ہو گیا ہے، اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں ایک ایسا پہاڑی علاقہ موجود ہے جو ایران کے کوہستانی سلسلوں سے بہت قریبی مشابہت رکھتا ہے۔

ارضی ساخت کے اعتبار سے جزیرہ نمائے عرب کے دو بڑے حصے ہیں: مغرب میں آتش فشاں اور تبدیل شدہ ہیئت کی چٹانوں والا ڈھال نما علاقہ اور زمانہ حال کے دردی علاقے جو اس ڈھال نما علاقے سے ہٹ کر شمال مشرق، مشرق اور جنوب مشرق کی سمت نیچے ہوتے ہوئے اس وسیع طاس میں جا ملتے ہیں جو عراق عرب، خلیج فارس اور الریح الخالی کے مشرقی حصے پر مشتمل ہے۔ عرب کا یہ ڈھال نما علاقہ در حقیقت عرب۔ ثوبہ ڈھال کا محض مشرقی حصہ ہے جو تہ زمینی چٹانوں۔ سبز پتھر، پرت دار پتھر، ابرق، وغیرہ۔ کا ایک بہت بڑا تودہ ہے جو اوپر کو ابھر آئی ہیں اور جن سے دشوار گزار اور چٹیل پہاڑ بن گئے ہیں۔ یہ پورا تودہ ان کئی بھٹی وادیوں کے ذریعے جو بحر، رددار سے جنوب کی سمت اور البحر الاحمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہیں، دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے عربی حصے کی قدیم تر چٹانیں ابتداءً زیادہ پرانے عہد کی آتشیں سرگرمی کی نشان دہی کرتی ہیں، بحالیکہ زیادہ زمانہ حال کے آتش فشاں پہاڑوں نے اپنے گرد و پیش کے علاقوں میں برکانی میدانوں (حرۃ، جمع: حرّات) کی ایک چادر بچھا دی ہے جو اکثر خاصے وسیع و عریض ہیں۔ برکانی اور متغیر ہیئت کی چٹانوں کے یہ خطے ممکن ہے کہ معدنیات

سیال مادہ نکلتا تھا۔ گہرے سمندر ہی میں الزُّقْر ہے جو بحیرہ احمر کا بلند ترین جزیرہ ہے (تقریباً ۷۰۰ میٹر) مَیُّون (Perim) کا جزیرہ جو بحیرہ احمر کے مدخل یعنی آبنائے باب المَندَب میں واقع ہے، افریقہ کی بہ نسبت عرب سے زیادہ قریب ہے۔

جزیرہ سَقَطْرَی [رَکْ بَا] کو، جو ۱۱۰ کیلومیٹر لمبا ہے اور عرب سے ۴۰۰ کیلومیٹر دور خلیج عدن کے مدخل پر واقع ہے، سیاسی اور نسلی دونوں وجوہ سے جزیرہ نما کا حصہ سمجھنا ضروری ہے۔ کُوریا مَوریا نامی جزیرے رَاسِ نَوس کے مشرق میں عرب کے ساحل سے ذرا دور ایک بڑی خلیج میں واقع ہیں۔ اس مجمع کا عربی نام خُوریاں مَوریاں ہے۔ آج کل شاذ و نادر استعمال ہوتا ہے، بلکہ زیادہ مانوس نام الحَلَانِیہ، الحَاسِکِیہ اور السَّوداء ہیں جو دراصل الگ الگ جزیروں کے نام ہیں۔ عمان سے ایک تنگ رودبار کے ذریعے ہٹا ہوا جزیرہ مَصِیْرہ ہے جو پورے جنوبی ساحل کے ساتھ وسیع رقبے کا واحد جزیرہ ہے۔ خلیج عمان کا عربی ساحل بھی ایسے جزیروں سے تقریباً خالی ہے جو جزیرے کہلانے کے مستحق ہوں۔ ہمیں صرف چٹانی ٹاپو ملتے ہیں جو یا تو الگ الگ واقع ہیں، جیسے الفُجَل جو مسقط کے شمال مغرب میں ہے، یا جھرمٹوں کی شکل میں، جیسے دِیمَاثِیات جو مغرب میں ذرا فاصلے پر ہیں۔

عمان کے پہاڑ آبنائے ہرمز پر جو خلیج فارس کا مدخل ہے، ایک دم ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی بعض چوٹیاں بڑے سلسلے سے الگ ہو کر ناملاہم و غیرہموار جزیروں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں سے ایک کا شمالی سرا رَاسِ مَسْتَدِم ہے۔ ابو موسیٰ نامی جزیرے میں جو خلیج فارس میں الشَّارِقہ کی بندرگاہ کے شمال مغرب میں واقع ہے، آئرن آکسائڈ کے ذخائر موجود ہیں جو تجارتی

خلیج عمان تک جاتی ہے اور جنوب مغرب کی جانب اس سے ایک بہت زیادہ لمبی ڈھلان اسی ریتلے سمندر تک چلی گئی ہے، اگرچہ یہاں جو پہاڑ ہیں وہ ساحل کے قریب کے دوسرے پہاڑوں کے برخلاف دونوں طرف سے سیدھے بلند ہیں جن سے ایک خنزیر ہشت سلسلہ بن گیا ہے۔

دردی علاقے میں زیادہ تر چونے کا پتھر ہے اور اس کے ساتھ بھر بھرے پتھر اور نرم سلیٹی پتھر (Slate) بافراط ہیں۔ یہ چٹانیں ان تلچھٹوں سے بنی ہیں جنہیں ان سمندروں کا پانی پیچھے چھوڑ گیا تھا، جو بہت قدیم زمانے میں عرب کے ڈھال نما علاقے تک پھیلے ہوئے تھے۔ خلیج فارس کے قرب و جوار میں ان تلچھٹی تہوں کی گہرائی کئی کیلومیٹر ہے۔ ان ہودوں اور جانوروں کا نامیاتی مادہ جو ان قدیم سمندروں میں رہتے تھے پٹرولیم کے ان بڑے بڑے ذخائر کا منبع ہے جو بیسویں صدی میں مشرقی عرب میں دریافت ہوئے ہیں۔

جزائر۔ اگر بحرہ احمر میں شمال سے جنوب کی سمت جائیں تو ان جزیروں، ٹاپووں اور مونگے کی چٹانوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے جو ساحل عرب سے ذرا فاصلے پر واقع ہیں۔ سطح مرتفع قُرسان تقریباً ۷۰۰ کیلومیٹر تک ساحل کے متوازی چلا گیا ہے اور اس کے جنوبی حصے میں قُرسان [رَکْ بَا] کا مجمع الجزائر ہے جس میں بحیرہ احمر کے مشرقی کنارے کے سب سے بڑے جزیرے پائے جاتے ہیں۔ جزیرہ کاسران [رَکْ بَا] یمن کے ساحل کے قریب واقع ہے۔ کامران کے مغرب میں جبل العَلِیر کی جو آتش فشاں چوٹی گہرے سمندر میں ہے، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں سے انیسویں صدی تک دھواں اور

کو غُبہ (جمع غُبیب) کہتے ہیں۔ خلیج فارس ایک کم گہرا سمندر ہے جس کی گہرائی بہت کم جگہوں پر نوے میٹر سے زائد ہے، برعکس بحیرہ احمر کے جس کی گہرائی کم ہیں کم ہیں دو ہزار میٹر سے بھی زیادہ ہے۔

خلیجیں اور سواحل: جزیرہ نماے عرب کے ساحلوں میں جو تین طرف سے سمندر کے سامنے ہیں نسبتاً کوئی بڑے سوڑ یا کٹاؤ نہیں پائے جاتے۔ کرۂ زمین کی سطح پر کوئی اور اتنا بڑا علاقہ نہیں ہے جس میں جہازوں کے لیے پناہ گاہوں کی اتنی قلت ہو۔ بحیرہ احمر میں عرب کی سمت معدودے چند بڑی خلیجیں ہیں، لیکن اس قسم کی چھوٹی چھوٹی خلیجیں جنہیں شرم کہتے ہیں، بہت سی ہیں جو اندرون ملک تک چلی گئی ہیں اور پھر چوڑی ہو کر جھیلوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں چھوٹے بادبانی جہاز لنگر انداز ہو سکتے ہیں۔ جنوبی ساحل پر واحد قدرتی اور اچھی بندرگاہ عدن ہے۔ راس فرٹک اور راس الحد کے درمیان دو بڑی خلیجیں ہیں، جنہیں یہاں غُبہ کہتے ہیں (دیکھیے اس اصطلاح کا استعمال خلیج فارس میں جو اوپر مذکور ہے)، لیکن یہ سب اس طرح سمندر کی زد میں ہیں کہ ان سے کوئی حفاظت نہیں ملتی۔ مسقط جو خلیج عمان پر واقع ہے البتہ پہاڑیوں سے گہری ہوئی ایک ایسی بڑی خلیج ہے جس میں درمیانی حجم کے دخانی جہاز لنگر انداز ہیں۔ مسندم کے نزدیک چٹانوں سے محصور خلیجوں میں بہت عمدہ بندرگاہیں موجود ہیں، لیکن وہ اتنی گرم اور اندرون ملک سے اس قدر دور ہیں کہ ان تک رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے کبھی زیادہ فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ خلیج فارس کے عربی ساحل کی چھوٹی خلیجیں خور کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں، اگرچہ یہ اصطلاح

اغراض کے لیے کام آتے ہیں۔ خلیج کے سب سے جنوبی ساحل کے نزدیک چند ریتلے جزیرے ہیں جن میں سب سے بڑا مَقِشَط ہے (جسے اکثر نقشوں میں ابا الایض لکھا جاتا ہے جو دراصل اس کے شمالی حصے کا نام ہے)۔ عمان کے (Trucial) آبدائے قطر کے درمیان میں جو لنگرگاہ ہے، اس کے مغربی نصف میں کئی جزیرے ہیں جن کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ نمک کے گنبد ہیں جو سطح سمندر کے اوپر نکل آئے ہیں۔ ان میں صیر بنی یاس، دَلْمَاء، زَرْگُوہ، داس اور حالول شامل ہیں۔ بحرین (البحرین) کے بڑے جزیرے کے ساتھ کئی منتشر ٹاپو ہیں اور حَوار نامی ایک ذرا بڑا جزیرہ بھی ہے جو قطر کی سرحد کے بہت قریب ہے۔ تاروت، ابوعلی اور بعض دیگر جزائر سعودی عرب کے ساحل سے متصل ہیں، بحالیکہ جزائر العربیہ [رَک بَان] اور الفارسیہ [رَک بَان] ذرا فاصلے پر خلیج فارس کے وسط میں ہیں۔ موتیوں کے بڑے پشته (حیر، جمع: حیرات) جزیرۃ العرب کی جانب خلیج فارس کی تقریباً پوری لمبائی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں اور ان میں سے زیادہ مالدار پشته مرکزی حصے میں ہیں۔ اس خلیج میں ریف reef کے لیے شعب کی اصطلاح مستعمل نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ قُشْت (جمع قُشُوت)، نَجْوہ اور قُطْعہ کے نام رائج ہیں۔ حد (جمع حُدود) ریت کے پشته کو کہتے ہیں، حالہ (جمع حَال) کسی نشیبی ریتیلے ٹاپو کو کہا جاتا ہے جو مد آب بلندی پر ہونے کے وقت پانی سے ڈھک سکتا ہے اور قِصَار سے مراد ایک آگے کو نکلی ہوئی چٹان ہے۔ پایاب پانی کے لیے عام اصطلاح رَق ہے، بحالیکہ گہرے پانی۔ ۵، فیدم fathom (باع، جمع أَبْواع یا بِعَمَان، لیکن عربی فیدم انگریزی فیدم سے جو چھ فٹ کا ہوتا ہے، ذرا چھوٹا ہوتا ہے) کے کسی رقبے

سے فاصلے پر ہیں اور عموماً دشوار گزار ہیں۔ اس سلسلے میں قابل ذکر وہ درے ہیں جن میں سے مکے اور مدینے کو راستہ جاتا ہے۔

پہاڑوں کے پیچ پیچ میں اور اکثر ان کی مشرقی ڈھلانوں کے ساتھ ساتھ کئی ایک سطح مرتفع ہیں جن میں سے زرخیز ترین وہ ہیں جو عسیر میں ہیں اور وہ جو یمن میں صنعاء اور ذمار کے ارد گرد واقع ہیں اور ان پر اکثر آتشیں مادے کی تہ جمی ہوتی ہے اور یہ مادہ بعض مغربی ڈھلانوں سے بہ کر بحیرہ احمر کے کنارے تک پہنچ گیا ہے۔

یمن کے پہاڑ جنوب کے رخ سیدھے اوپر چلے گئے ہیں اور ان کا مشرقی علاقہ الْکُور ہے جس کا نام مغرب میں آباد کُور الْعَوْلُز اور مشرق میں مقیم کُور الْعَوَالِق کے مقامی قبیلوں کے نام پر ہے۔ کُور الْعَوَالِق کے شمال مشرق میں الْجَوْل کی بہت کئی پٹی چوڑی کی سطح مرتفع ہے جسے وادی حضرموت نامی ندی جو مشرق کی سمت بہتی ہے دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ الْجَوْل کا جنوبی حصہ تقریباً دو ہزار میٹر کی بلندی تک پہنچ جاتا ہے بحالیکہ شمالی حصے کی بلند تر سطحیں بھی ایک ہزار میٹر سے زیادہ اونچی نہیں ہیں۔ الْجَوْل کے کنارے کنارے جو پہاڑی چوٹیاں ہیں وہ اکثر اس قدر سیدھی چلی گئی ہیں کہ دیکھنے سے ڈر لگتا ہے۔

دور مشرق کی جانب ظفار کے علاقے میں قرہ قبیلے کے پہاڑ ہیں جن کی چوٹیاں پندرہ سو میٹر سے خاصی اونچی ہیں۔ اس کوہستانی سلسلے میں درختوں اور گھاس کی اتنی کثرت ہے کہ یہاں کے باشندے اسے اکثر جَبَلِ اَسُود (= کالا پہاڑ) کہتے ہیں۔ رَأْسُ الثَّوَمَس کے شمال مشرق میں وہ پہاڑ جو ساحل سمندر کے متوازی چلے گئے ہیں حَجْم

یہاں کسی زیر آب وادی کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے۔ ان خلیجوں کی ایک بہترین مثال خُور الْعَدِید ہے جو جزیرہ نما قطر کے دامن کے مشرقی پہلو میں ساحل کے اندر چلی گئی ہے۔

پہاڑ، سطح مرتفع اور میدان: خلیج الْعَقْبہ اور بحیرہ احمر کے ساحل کے متوازی کوہستانی سلسلے کو مجموعی طور پر السَّراة [رَکْ بہ سَراة] کہتے ہیں، اگرچہ اس نام کا استعمال زیادہ عام نہیں ہے۔ بہت سی جگہوں پر کوئی زیادہ نیچا سلسلہ ساحل کے بالکل نزدیک واقع ہے اور کسی زیادہ اونچے سلسلے سے جو زیادہ اندرون ملک میں واقع ہے ایک سطح مرتفع کے ذریعے جدا ہو گیا ہے۔ السَّراة کی اوسط بلندی دو ہزار میٹر سے خاصی کم ہے۔ مَدَن کے علاقے اور مکے کے مابین صرف مشہور رَضْوٰی [رَکْ بَان] نامی پہاڑیاں جو مدینے کے مغرب میں ہیں اور چند دیگر پہاڑ قابل ذکر بلندیوں تک پہنچتے ہیں۔ مکے کے جنوب مشرق میں کئی چوٹیاں ڈھائی ہزار میٹر سے زیادہ بلند ہیں اور اس کے بعد یہ سلسلہ جنوبی عسیر اور یمن میں اپنی سب سے زیادہ بلندی کو پہنچ جاتا ہے (حَضُور شَعِیب، صَنْعَاء کے مغرب میں، تقریباً ۳۶۰۰ میٹر)۔ مغربی ڈھلانیں جو زیادہ سیدھی ہیں بالعموم بلند تر ہیں، لیکن اندرونی مشرقی ڈھلانوں میں بھی متعدد بلند مقامات پائے جاتے ہیں۔ سلسلہ حَضْن نے، جو مکے کے مشرق میں ہے اور جسے الْحِجَاز اور نجد کے درمیان تاریخی حد مانا جاتا رہا ہے، عوامی ذہنوں میں اپنا یہ امتیاز بظاہر کھودیا ہے، اگرچہ یہ بھی مشرقی ڈھلانوں یا السَّراة کی دامن پہاڑیوں کے ساتھ ساتھ خط فاصل متصور ہوتا ہے۔ السَّراة میں سے جو درے گزرتے ہیں، جنہیں عسیر میں عَقْبہ اور یمن میں نَقِیل کہتے ہیں، تعداد میں کم اور ایک دوسرے

جگہ چھٹی سطح کی اور منفرد پہاڑیاں، نیز تیغماہے کسودہ یا تو الگ الگ اور یا گروہ در گروہ سر بلند ہیں۔ بدوی پتھر-ریلی پہاڑیوں اور بڑے پہاڑوں دونوں کے لیے جَبَل کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور وہ دوسرے الفاظ جو عام طور پر مستعمل ہیں ضلع (جمع ضُلُوع یا ضِلَعان، جبل کا عام مرادف) یہ ضروری نہیں کہ وہ ضلع [ہسلی] نما پہاڑی ہو، حَزْم (بالعموم جبل سے ہست تر)، اَبْرُق (جمع: بَرْقان، جس سے کویت کے تیل کے بڑے علاقے کا نام البَرْقان ماخوذ ہے)، اور بَرْقاء (جمع بَرْق) جن میں سے دو آخر الذکر کا اطلاق ان پہاڑیوں پر ہوتا ہے جن کے پہلوؤں میں جگہ جگہ ریتلے علاقے ہوں۔ اندرون ملک پہاڑی ڈھلانوں سے جو راسین آگے کو نکلی ہوئی ہیں انہیں خُشم (جمع: خُشوم) کلاسیکی خیشوم (جمع: خیاشیم) کہتے ہیں جس کے معنی ناک ہیں۔

عرب کی شمالی حد کے اندر الحَمَاد کا سب سے جنوبی حصہ واقع ہے جو ایک پتھریلا میدان ہے اور شمال کی سمت چٹیل میدان سے جا ملا ہے، اور اس کے جنوب میں ایک اور پتھریلا میدان الحَجْرہ ہے۔ بڑے بڑے حَدَبَاس۔کنکر سے ڈھکے ہوئے میدانوں۔ میں ایک جزیرہ نما کے شمال مشرقی گوشے میں واقع الدَّہْدَہ ہے اور ابو بحر اور رَیْدہ ہیں جو دونوں الدَّہْدَہ کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہیں۔ الجَلْدہ کا میدان جو رَیْدہ کے جنوب مغرب میں ہے مکمل طور پر الرُّبْع الخالی کے صحرا سے گھرا ہوا ہے۔ بعض اور میدان الرُّبْع الخالی کے جنوبی اور مشرقی کناروں کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور سب کے سب اُس طاس کی طرف ڈھلان اختیار کرتے گئے ہیں جہاں ریت ہی ریت ہے۔

مغرب اور جنوب کے میدان ایک خاصے تنگ

اور تعداد میں گھٹنا شروع ہو جاتے ہیں اور اُس صَوِقرہ سے لے کر رَأْس الحَدَّ تک کے ساحل کی ہشت پر بالعموم نشیبی علاقہ ہے۔

اس کے بعد پہاڑ پھر خلیج عمان پر سایہ فگن فطر آتے ہیں جس کے ساتھ ساتھ الحَجْر کا سلسلہ رَأْس الحَدَّ سے رَأْس مَسْنَد تک چلا جاتا ہے۔ الحَجْر کی سر بلند چوٹیاں وسطی حصے میں الجبل الاخضر کے نواح میں پائی جاتی ہیں جن میں سے سب سے اونچی ۳۰۰۰ میٹر سے ذرا ہی زیادہ بلند ہیں۔ الجبل الاخضر کے شمال مغرب میں الکُور نامی پہاڑ بڑے سلسلے کا ایک حصہ بن جاتے ہیں، بحالیکہ اس سلسلے کے شمالی نصف حصے کے مغرب میں جو کھلا علاقہ واقع ہے وہاں جبل حَفِیْت کی بلند نوکدار چوٹی واقع ہے۔

اندرون ملک میں الطَّبِیق کا سلسلہ اُردُن اور سعودی عرب کے درمیان سرحدی علاقے میں واقع ہے۔ صحرائے تَفُود کے عین جنوب میں آجَا [رَکْ بَانَ] اور مَلْمُی کے متوازی سلسلے ہیں جو مل کر جبل شَمَر کہلاتے ہیں۔ التَّیْر کی پہاڑیاں عربی ڈھال نما علاقے کے وسطی ابھرے ہوئے حصے میں اس کے مشرقی سرے کے قریب واقع ہیں۔

ڈھال نما علاقے کے مشرق میں کم و بیش متوازی وادیوں کا ایک سلسلہ بَلُوری ابھار کے ساتھ ساتھ شمال سے جنوب کو بل کھاتا ہوا چلا گیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں طَوِیق [رَکْ بَانَ] ہے جسے نجد کی ریڑھ کی ہڈی کہہ سکتے ہیں اور جس کی لمبائی خُشم جزرہ سے خُشم ختمہ تک، جہاں الرُّبْع الخالی کا ریگستان اس کے جنوبی سرے کو گھیر لیتا ہے، ۱۰۰۰ کیلومیٹر ہے۔ الدَّہْدَہ کے ریگستان کے عین مشرق میں الصُّمَّان (کلاسیکی الصُّمَّان، کی ہست سنگلاخ سطح مرتفع ہے۔

سطوح مرتفعہ اور میدانوں کے اوپر جگہ

ایک جگہ سے دوسری جگہ مختلف ہے، اگرچہ اندرون ملک میں غالب رنگ سرخی مائل ہے۔ کسی ریتلے علاقے کو شمال میں بالعموم نَفُود (جمع قُلْتُ: نَفَائِد، جمع کثرت: نَفْد) کہتے ہیں اور جنوب میں رَمْلہ (جمع: رِمَال)۔ اصطلاح عَرَق کا اطلاق اس پورے علاقے پر بھی ہو سکتا ہے جس میں متعدد عروق ہوں، جیسے مثلاً عَرَق المَظْهُور میں سات بڑی رگیں شامل ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان اسمائے نکرہ کو اسمائے معرفہ میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جو ان کی اقسام کی سب سے زیادہ قابل ذکر مثالوں کے لیے استعمال ہونے لگتے ہیں: مثلاً وہ صحرا جس سے اہل یورپ Great Nafud کے نام سے واقف ہیں اسے عرب محض النَفُود کہتے ہیں، وہ سارا جنوبی ریگستان جسے اہل یورپ الرُّبْع الخالی کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام طور پر محض الرَّمْلہ کہلاتا ہے، بحالیکہ العَرِیق قَطَر کے جنوب میں واقع ایک صحرا کا نام ہے۔

تقریباً سب کے سب ریگستانی صحرا دُرْدی (یا رسوبی) علاقے میں واقع ہیں جہاں وہ بلوڑی ڈھال نما علاقے کے مرکزی ابھرے ہوئے حصے کے گرد اسی طرح بل کھاتے چلے گئے ہیں جیسے کہ وادیاں (cuestas)، جس کے مغربی دامنوں میں ان میں سے بہت سی واقع ہیں۔ ان میں دو صحرا سب سے بڑے ہیں: النَفُود [رَکْ بَانَ]، اور الرُّبْع الخالی [رَکْ بَانَ] کا رقبہ تقریباً النَفُود ۷ مربع کیلومیٹر ہے، اور الرُّبْع الخالی کا رقبہ تخمیناً ۵۰ مربع کیلومیٹر سے زائد ہے۔ اس طرح مؤخر الذکر دنیا کا سب سے بڑا مسلسل ریگستان قرار ہاتا ہے۔ یہ دونوں صحرا الذَّهْناء [رَکْ بَانَ] کی لمبی ہتلی قوس کے ذریعے ملے ہوئے ہیں جو طَوِیق اور العَرْمہ کے مشرق میں

رقبے میں تقریباً ہر جگہ ان پہاڑوں سے گھرے ہوئے ہیں جو آپس میں مل کر ساحل سمندر تک چلے گئے ہیں۔ تھامہ [رَکْ بَانَ] کو، جو البحر الاحمر کے کنارے کے ساحلی میدان کا عمومی نام ہے، بعض اوقات تھامۃ الحجاز، تھامۃ العسیر اور تھامۃ الہمن میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ خلیج عمان پر رأس الحد اور مسقط کے درمیان میدانوں کے محض دھندلے سے آثار ہائے جاتے ہیں، مسقط اور شناس کے درمیان میدان پھیل کر الباطنہ [رَکْ بَانَ] کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو عرب کے کھجور پیدا کرنے والے بڑے اضلاع میں سے ایک ہے۔ نمک کے گڑھے (Salt pans) بالخصوص خلیج فارس کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ عام طور پر ملتے ہیں اور اس خطے کی اکثر نشیبی زمین ریتلی ہے۔

ریگستانی صحرا: ریت کے ٹیلے ستارے، گنبد یا ہلال کی شکل کے ہو سکتے ہیں (ہلال نما یا Barchans) ٹیلا = مَحْوٰی، جمع مَحَاوٰی)۔ جو ٹیلے نباتات سے معرا ہیں انہیں طَعُوس (واحد: طَعْس، غالباً کلاسیکی لفظ دَعْس سے) کہتے اور ان میں سے زیادہ بڑوں کے لیے نَقَا (جمع: نَقِیَان) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ریت کے تودے طویل اکھری یا متوازی رگیں (عَرَق؛ جمع: عُرُوق) اور بعض اوقات پیچیدہ اشکال بھی بنا سکتے ہیں جن کے نیچے اکثر کوئی نہ کوئی باقاعدہ شکل نظر آتی ہے۔ زمین کے بڑے بڑے خطوں پر متحرک ریت کی مقابلہ ہتلی ہتلی چادریں بچھی ہوئی ہیں۔ مَحْوٰی (Barchane) قسم کے ٹیلے تقریباً ایک میٹر سے لے کر تقریباً ۲۰ میٹر کی بلندی کے ہائے جاتے ہیں اور ان میں سے سب سے بڑے کئی کیلومیٹر یا زائد لمبائی کے ہیں۔ تقریباً سب کے سب ٹیلے خالص ریت سے بنے ہیں اور ان میں پتھروں یا کسی اور چیز کی آمیزش نہیں ہے۔ خود ریت کا رنگ اور اس کی ساخت

رَمْلَةُ السَّبْعَتَيْنِ، الرِّبْعُ الْخَالِي کے جنوب مغربی گوشے کے جنوب میں اس نظام سے خارج ہے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ شاید ڈھال نما علاقے میں ریت کا سب سے بڑا انبار عِرْقُ سَبْعِیْن ہے جو مرکزی ابھرے ہوئے خطے کے جنوبی حصے میں ہے۔

آئندہ فصل میں اُن متفرق خصوصیات سے بحث کی جائے گی جو پانی کے نکاس اور ذرائع آب سے متعلق ہیں۔

(۲) آب و ہوا، پانی کا نکاس اور ذرائع آب
خطِ سرطان مدینے اور مگرے کے، الخُرْج اور
الْأَفْلَاح کے ضلعوں کے اور مسقط اور راس الحد کے
درمیان عرب کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے
جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس ملک کے بیشتر حصے
کی آب و ہوا بالعموم معتدل رہتی ہے۔ بلکہ جنوب
میں بھی جہاں جزیرہ نما کا سرا ۱۲ عرض البلد
شمالی کے قریب پہنچ جاتا ہے، زیادہ تر علاقے کی
بلندی ایسی ہے کہ وہ سخت گرمی سے
محفوظ رہتا ہے۔ صرف وہ نشیبی علاقے جو
بحر احمر کے، خلیج عدن اور بحیرۃ عرب کے
بعض حصوں کے ساتھ واقع ہیں، ایسے ہیں
جن کا ماحول معتدل نہیں بلکہ نیم استوائی ہے۔
موسم سے متعلق اندراجات، اگرچہ زمانہ حال
میں انہیں بہت بہتر بنا دیا گیا ہے، عرب کے موسم
کی مکمل طور پر مفصل تصویر پیش کرنے کے لیے
ابھی تک بہت ناکافی ہیں۔ موسم گرما کی حرارت
سارے جزیرہ نما میں بہت شدید ہوتی ہے
اور گرم ترین مقامات میں ۵۰ درجے سینٹی گریڈ
تک پہنچ جاتی ہے۔ اندرون ملک کے بیشتر حصے
کی خشکی وہاں کی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی
ہے، لیکن ساحلوں کے ساتھ ساتھ اور بعض جنوبی بلند
علاقوں میں موسم گرما میں نمی بہت زیادہ اور مضمحل
کر دینے والی ہوتی ہے۔ کھر اور اوس مرطوب

واقع ہیں۔ اسی سے مماثل ایک اور قوس طَوِیق کے
مغرب میں چلی گئی ہے جو انہیں دونوں صحراؤں
کے مابین ہے، لیکن اس کا تسلسل کئی جگہوں پر
ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نسبتاً چھوٹی قوس عِرْقُ الْمَظْمُور
سے شروع ہوتی ہے جو النُفُود کے اس نقطے
کے جنوب میں الگ ہو جاتی ہے جہاں سے الدُّهْناء
کا آغاز ہوتا ہے اور تین متوازی انگلیوں
کی طرح پھیلی ہوئی ریت میں جا ملتی
ہے جو مشرق سے مغرب کو علی الترتیب
یہ ہیں: نَفُودُ الثَّوَّيْرَاتِ، نَفُودُ السِّرِ اور الشُّقِيقَةُ
الثَّوَّيْرَاتِ کا جنوبی سلسلہ وشم کے ضلع کے اُن
شہروں کے نام پر جو اس کے جنوب مغربی کنارے
پر ہیں نَفُودُ الْبَلَادِیْن کہلاتا ہے۔ السِّر سے تقریباً
ملحق نَفُودُ قُنَيْفَہ کا جنوب مشرقی سرا طَوِیق کی
مغربی سد کے نیچے واقع ہے۔ قُنَيْفَہ کے جنوب میں
اُس قوس میں ایک بڑی رکاوٹ آ جاتی ہے، جس کے
بعد ریت عِرْقُ الدُّخْنِ میں دوبارہ نمودار ہو جاتی
ہے جو وَادِی الدَّوَّاسِر کے نام سے شمال میں ختم
ہوتی ہے۔ ریت جنوب کی سمت میں منتقل ہو
رہی ہے؛ بالفاظ دیگر یہ ریت آہستہ آہستہ
مگر بالاستقلال النُفُود کو چھوڑتی جا رہی
ہے اور مذکورہ بالا دونوں قوسوں کے ساتھ ساتھ
الرِّبْعُ الْخَالِی کی جانب منتقل ہوتی جا رہی ہے۔
اگرچہ نقشے میں الرِّبْعُ الْخَالِی کی دو بانہیں
دکھائی جاتی ہیں جو شمال کی طرف پھیلی ہوئی
ہیں، تاہم ان میں سے مغربی یعنی الْجَافُورَہ کو
عرب ایک الگ صحرا سمجھتے ہیں جسے الْجُوب کا
نشیبی میدان (جُوبِ یَبْرِیْن) الرِّبْعُ الْخَالِی سے علیحدہ
کر دیتا ہے۔ دونوں بانہوں میں سے مشرقی کو
بھی ایک علیحدہ خطہ تصور کیا جاتا ہے اور یہ
عمان کے ساحل کے عقبی علاقے میں دور تک اندر
چلی گئی ہے۔

خطوں میں بہت عام ہے، لیکن اندرونی عرب میں سورج سال بھر چمکتا رہتا ہے اور محض کبھی کبھی آندھی یا زیادہ شاذ طور پر بارش کی وجہ سے چھپ جاتا ہے۔ اگرچہ وہ روئے زمین پر بہترین نہیں کہی جاسکتی، تاہم عرب کی آب و ہوا استحقاق سے کہیں زیادہ شد و مد سے لعن طعن کی جاتی ہے۔ خزاں اور بہار میں بہت سے دن ٹھنڈے یا معتدل طور پر گرم ہوتے ہیں۔ جاڑے کا موسم قوت بخش طریقے پر ٹھنڈا ہوتا ہے اور سخت سردی صرف بلند تر مقامات میں پڑتی ہے جہاں بعض پہاڑی چوٹیوں پر برف جم جاتی ہے اور دور شمال میں جہاں ہوائیں بہت سرد چلتی ہیں۔

مختلف حصوں میں ہواؤں کی نوعیت بہت مختلف ہے جو بالخصوص ارد گرد کے سمندروں کے زیر اثر ہوتی ہیں۔ مشرقی عرب میں ہوا کا رجحان ایک ہی سمت سے چلنے کا رہتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ اچانک اپنا رخ پورے دائرے کے نصف حصے سے بدل لیتی ہے اور اس طرح تقریباً شمال شمال مغرب سے چلنے والی ”شمال“ تقریباً جنوب مشرق سے چلنے والی ”کوس“ بن جاتی ہے۔ جو ہوائیں تیز ہو کر آندھیوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جلد ہی دھیمی پڑ سکتی ہیں یا کئی کئی دن تک جاری رہ سکتی ہیں۔ نجد میں ہوا قطب نما کو جھنجوڑ کر رکھ دیتی ہے کیونکہ بعض اوقات ہر آدمے گھنٹے میں کوئی بڑا تغیر ہو سکتا ہے۔ بحر ہند کی موسمی ہوائیں جو جنوبی عرب کے بعض حصوں تک پہنچتی ہیں ملک کی حالت اور وہاں کے لوگوں کی زندگی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں۔

بارش کی قلت سے عرب کا بیشتر حصہ ریگستان بن گیا اور ابھی تک بنا ہوا ہے۔ الربیع الخالی

کے بعض حصوں میں ممکن ہے کہ مسلسل دس سال تک بارش نہ ہو اور جزیرہ نما کے اور بہت سے حصوں میں سالانہ بارش کی مقدار اگر کبھی ۱۵۰ میلی میٹر سے زیادہ ہو تو ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ جب صحرا میں بارش ہوتی ہے تو اکثر وہ موسلا دھار بارش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس سے اتنی رطوبت ہو جاتی ہے کہ زمین پر جنگلی پھولوں کا بچھونا بچھ جاتا ہے۔ خشک سالی کے ادوار بعض مرتبہ کئی کئی سال تک چلتے ہیں اور باشندوں کی مصیبت بلکہ موت کا باعث بھی بن جاتے ہیں اور بعض لوگوں کو مجبوراً ترک وطن کرنا پڑتا ہے۔ بلند تر مقامات میں آس پاس کے پست علاقوں کی نسبت بارش کا زیادہ امکان رہتا ہے، چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ سطوح مرتفعہ اور شمالی میدانوں پر زور کی سرمائی بارشیں ہوں بحالیکہ وادی السرحان کا نشیبی علاقہ بالکل خشک رہے۔ صرف ان علاقوں میں جہاں موسمی ہوائیں چلتی ہیں خاصی زیادہ بارش ہوتی ہے۔ اگرچہ عرب میں بڑے دریا ہمیشہ جاری رہنے والے نہیں ہیں، تاہم موسمی ہواؤں کے منطقے میں وادیوں (جنہیں جنوب مغرب میں غیل کہتے ہیں) کے بعض حصوں میں پانی سال بھر دستیاب ہو سکتا ہے۔ ان وادیوں میں سے جو سمندر کی سمت بہتی ہیں بعض کا میٹھا پانی نمکین پانی سے مل جاتا ہے، لیکن ان میں سے زیادہ تر اس پانی کو اپنی دریائی مٹی کی شاخوں (fans) کے ذریعے ساحلی میدانوں میں منتشر کر دیتی ہیں۔ خشک منطقے میں کبھی کبھی بلند علاقوں سے پانی سیلاب کی شکل میں آ جاتا ہے، یعنی ان ندی نالوں (وادی، جمع: وِڈِیان، یا شَعِیب، جمع: شَعْبَان) کے ذریعے جن میں بالعموم محدودے چند جوہڑ ہوتے ہیں یا وہ بھی نہیں۔ یہ اچانک

قسم کے سیلاب (سِل، جمع: سِلُول) بعض دفعہ بہت نقصان پہنچاتے ہیں اور ان کا گراں قدر پانی ضائع جاتا ہے۔ بعض اور سیلاب چھٹی سطحوں، مثلاً کنکریلے میدانوں یا ندیوں کے دہانے کے پھیلے ہوئے حصوں پر چادروں کی شکل میں آ جاتے ہیں۔ پانی، جو زیر زمین جذب ہو جاتا ہے، اسے لوگ کنوؤں اور چشموں کے ذریعے دوبارہ حاصل کر لیتے ہیں۔

اگرچہ بعض وادیوں کی گزرگاہوں کا سراغ خاصی دور تک لگایا جا سکتا ہے، تاہم ریت کے تودے جو راستے میں جگہ جگہ آ جاتے ہیں پانی کے مکمل نکاس میں حارج ہوتے ہیں۔ عرب کے پانی کے نکاس کے نظام کا ایک مخصوص پہلو وہ چھوٹے یا بڑے مقامی طاس ہیں جن کے گردا گرد حصار ہوتے ہیں۔ وادی السرحان صحیح معنوں میں وادی نہیں، بلکہ یہ تقریباً ۳۰ کیلومیٹر لمبا اور ۵ سے ۷ کیلومیٹر چوڑا ایک نشیب ہے جس میں دونوں طرف سے بہت سی وادیوں کے سیلاب آ کر شامل ہو جاتے ہیں۔ زیادہ چھوٹے طاسوں کی ایک قسم الخَبْرَاء ہے، یعنی ایک ایسا نشیب جس کی تہ میں پانی سرایت نہیں کرتا اور جس میں بارش کے بعد کچھ دیر تک پانی کھڑا رہتا ہے، دوسرا ”رَوْضہ“ (شمال میں اسے ”قَيْضہ“ کہتے ہیں) ہے جس کی تہ میں پانی نہیں ٹھہرتا اور اس طرح وہاں جنگلی نباتات بکثرت ہو سکتی ہے۔ ایک اور قسم کا طاس نمک کا گڑھا یا شورچٹا علاقہ ہے، جو ساحلوں پر اور اندرون ملک میں بھی پایا جاتا ہے جہاں یہ چاروں طرف سے بند ہوتا ہے۔ وادی الحمض، بحیرۃ احمر تک چلی گئی ہے اور اس کی مشرقی معاون ندیاں، حرۃ خیبر سے نکلتی ہیں۔ یہاں سے کچھ فاصلے پر مشرق کی سمت وادی الرّمہ (ہمدانی کے ہاں الرّمہ)، جو اپنی شاخ

الباطن کے ذریعے بھرے کے قریب خلیج فارس کے طاس میں جا گرتی ہے، کے سرچشمے ہیں اگرچہ الرّمہ اور الباطن کو ملانے والا علاقہ الدّھناء کی ریت سے اٹا ہوا ہے۔ الحمض اور الرّمہ کے سرچشموں کے درمیان حرۃ خیبر کا جو چھوٹا سا علاقہ ہے، وہ سارے جزیرہ نما میں تنہا ایک ایسا مقام ہے جس کے دونوں طرف سمندروں کی جانب ہلکی سی ڈھلان دیکھی جا سکتی ہے۔

السّراة کی مشرقی ڈھلان سے نیچے اتر کر رَنْبہ، بیشہ [رَن بَان] اور تثلیث کی تین بڑی ندیاں وادی الدّواسر [رَن بَان] کے بالائی حصوں پر مل جاتی ہیں، جن میں ان کے غیر معمولی سیلابوں کا پانی آ جاتا ہے۔ پھر جب وہ طَوِیق کی سدّ میں سے نکل کر الرّبع الخالی کے ریک زار میں پہنچتے ہی ادھر ادھر پھیل جاتی ہیں تو یہ اپنا پانی بھی کھودیتی ہیں۔ حَبُونَا (الہمدانی کے ہاں حَبُونَن) اور نَجْرَان [رَن بَان] دو ندیاں ہیں جو اس ریگستان کی طرف بہتی ہیں، جو طَوِیق کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہے۔ یمن کی سطح مرتفع سے الخَرید ندی، الجوف، [رَن بَان] کے طاس میں بہتی ہے۔ (جوف ابن ناصر) قدیم مَعِیْنِیوں (Minacans) کا وطن تھا۔

یمن کے پہاڑوں کا پانی تَبَن، بَنّا اور دیگر ندیوں کے ذریعے عدن کے قریب ساحل سمندر کی طرف چلا جاتا ہے۔ بَنّا کے پانی کو آئین میں زراعت کی وسیع پیمانے پر ترقی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ الجول کی جنوبی شاخوں سے وادی مَقِیغہ اور وادی حَجَر بنتی ہیں۔ حَجَر عرب کا صحیح معنوں میں واحد ایسا دریا ہے جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہے، لیکن اس کی کل لمبائی غالباً ۱۰۰ کیلومیٹر سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کا پانی، جس کا کچھ حصّہ بلند علاقوں میں واقع الصّدّارہ کے گرم

چشموں میں سے آتا ہے، دریا کے ڈھانے پر واقع مَیْقَعہ کے علاقے میں (جسے مغرب میں واقع وادی مَیْقَعہ سے ملتے نہیں کرنا چاہیے) زراعت کا کفیل ہے۔ وادی حَضْرَمَوْتَ [رَکْ بَانَ]، میں جو پانی کے نکاس کے نظام کا بڑا ذریعہ ہے، یہ الجَوْل کے جنوبی اور شمالی دونوں حصوں سے آنے والی ندیوں سے سیراب ہوتی ہے، جنوب سے آنے والی شمال سے آنے والی ندیوں سے بہت زیادہ گنجان آباد ہیں۔ تَرِیم کے شہر سے ذرا دور جا کر وادی حَضْرَمَوْتَ کا نام التَّسِیْلَہ ہو جاتا ہے اور سمندر تک اس کی باقی ماندہ رہگزر کا بھی یہی نام رہتا ہے۔

سَمَائِل، الحَجَر سے خلیج عمان کی طرف جانے والی وادیوں میں سے ایک ہے۔ ساحل سے اندرون عمان کی شاہراہ اسی وادی میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ الباطنہ کی بڑی بڑی وادیوں کے نام ان قبائل کے ناموں پر ہیں جو ان کے کنارے آباد ہیں، مثلاً المَعَاوِل، وغیرہ۔ وادی الجِزْی اور وادی القُور کے اوپر جا کر ہم ان دروں تک پہنچ جاتے ہیں جو پہاڑوں میں سے ہو کر ساحل عمان کی طرف جاتے ہیں۔

الدَّهْناء کے مشرق میں واقع اس خطے میں جو الباطن اور الشَّہَاء کے مابین ہے، ندی نالوں کی قلت قابل ذکر بڑی وادیوں [ندیوں] کی تشکیل میں مزاحم رہی ہے، چنانچہ وادی المِیاء، جو القَطِیف کے شمال مغرب میں ہے، ایک طاس ہے نہ کہ کوئی بہتی ہوئی ندی اور اس کا یہ نام [”پانیوں کی وادی“] ان کنوؤں اور چشموں کی مناسبت سے ہے جو اس کی حدود میں پائے جاتے ہیں۔ دوسرے بڑے طاس وادی المِیاء کے جنوب میں واقع القُور اور شہر کویت کے جنوب مغرب میں واقع الشَّقْ ہیں۔

دور شمال میں وادیوں کا ایک سلسلہ الودیان

(ودیان عَنَزہ) شمال مشرق کی جانب دریائے فرات کی طرف چلا گیا ہے؛ ان میں تَبَل، عَرَع اور العُزَّشامل ہیں۔ نجد میں الرُّمہ اور وادی الدَّوَّاسر کے مابین کئی وادیاں طَوِیق کو قطع کرتی ہیں، جن کی انتہائی شمالی سمت میں اَلْعَتَک [رَکْ بَانَ] ہے۔ وادی [ندی] حَنِیْفہ [رَکْ بَانَ] جو طَوِیق کی چوٹی سے نکلتی ہے، نہ کہ اس کے پہلو میں کسی شکاف سے۔ یہ بل کھاتی ہوئی الخَرْج کے طاس تک پہنچتی ہے۔ جہاں کئی اہم ندیوں کا پانی السَّہَاء میں گرتا ہے اس کی گزرگاہ کا سراغ الدَّهْناء اور الجافورہ کے پار خلیج فارس کے طاس تک لگایا جاسکتا ہے۔ رَک نامی وادی ایک خوش منظر گھاٹی کے ذریعے طَوِیق کی سِد کو چیر کر نکل گئی ہے اور العَیْمَی کے نام سے شمال کی طرف مڑ کر السَّہَاء کی طرف چلی جاتی ہے۔

عرب میں دوامی بڑی جھیلیں نہیں، البتہ جگہ جگہ گہرے جوہڑ ملتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ غیر معمولی وہ ہیں جو الخَرْج اور الافلاج کے ضلعوں میں ہیں۔ بعض نخلستانوں، مثلاً الحَساء میں اُس پانی سے جو آب پاشی کے وقت بہ نکلتا ہے، بڑے بڑے تالاب بن سکتے ہیں۔ خشک جھیلیں جو شمال میں واقع ہیں، ان میں بارش کے بعد دس یا اس سے زائد مربع کیلومیٹر کے رقبے میں پانی بھر سکتا ہے۔

صحرا کے اُن ہزاروں کنوؤں (بئر، تلفظ بئر، جمع: بَآئِیَار، یا قَلِیب، جمع: قَلْبَان) کی بدولت جن میں سے بعض اَلرَّبْع الخالی کے مرکزی حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں، بدویوں کی خانہ بدوش زندگی قابل گزران ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے سب سے گہرا کنواں زمین میں تقریباً ۷۰ میٹر تک گیا ہے اور ۷۰ میٹر سے زائد کی گہرائی عام ہے۔ یہ کنوئیں پتھر اور کچے دونوں طرح کے ہیں، کبھی تو ان کی طرف خاصی آمد و رفت

جاتے ہیں۔ جنوب میں طبق بر طبق کھیت بنانے کا بہت رواج ہے اور پانی کو ایک احاطے سے دوسرے میں لے جایا جاتا ہے۔ بعض علاقوں میں زیر زمین کاریزوں (فلج، جمع: آئلاج) کا ایک قدیم طریقہ بہت عام ہے جو ایران کی قناتوں سے مماثل ہوتی ہیں، لیکن دوسرے علاقوں میں یہ طریقہ غیر معروف ہے۔ بڑے نخلستانوں، مثلاً الحسا اور تھامہ میں آبپاشی کے لیے پانی کی تقسیم کے قواعد واضح ہیں اور بر بنائے رواج ان پر مستقل طور پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔ بند تعمیر کرنے میں عربوں کو کبھی برتری حاصل تھی، لیکن زمانہ حال میں بہت غفلت برتی گئی ہے، اب جب کہ بڑھتی ہوئی آبادی اور بلند تر معیار زندگی اس بات کا متقاضی ہے کہ زراعت کو ترقی دی جائے، اس فن کا دوبارہ احیا کیا جا رہا ہے۔

(۴) سیاسی تقسیم :

سیاسی تقسیم کے لیے دیکھیے مختلف مقالات مختلف ریاستوں کے ناموں کے تحت۔

(۵) نباتات و حیوانات :

جزیرہ نما کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک صحرا کے غیر مزروعہ علاقوں اور نخلستانوں کے سرسبز خطوں میں نمایاں تفاوت ہے۔ بعض جگہوں میں، بالخصوص جزیرہ نما کے کناروں پر جہاں بارش زیادہ کثرت سے ہوتی ہے، یا جہاں ندی نالے بالائی علاقوں سے پانی زیادہ مقدار میں لے آتے ہیں، زراعت زیادہ بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ بعض اوقات کھیت اوپر کی طرف طبقہ بہ طبقہ بلند ہوتے جاتے ہیں۔ ان طبقات کو بہت ہنرمندی سے تیار کیا جاتا ہے۔ یہ کھیت ان تنگ میدانوں پر بھی ہوتے ہیں جو سمندر اور پہاڑوں کے درمیان ہیں۔ عرب

ہوتی ہے اور کبھی کسی انسان کا گزر نہیں ہوتا۔ پانی حاصل کرنے کے دیگر مقامات ریت یا وادیوں کے پیندوں میں بعض ایسے خطے ہیں جن میں ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ گہرائی میں قلیل سی مقدار میں پانی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اڑتی ہوئی ریت تیزی سے ان اٹھلے نشیبوں کو بھر دیتی ہے اور اس طرح ان کا کھوج لگانا ان بدویوں کی آب شناس مہارت کے لیے بھی دشوار ہو جاتا ہے جنہوں نے صحرا میں پرورش پائی ہو۔ صحرا کے بعض کنوؤں کا پانی ضرورت سے زیادہ کھاری ہوتا ہے (ایسا کنواں خور، جمع: خیران) کہلاتا ہے، لیکن اونٹ اسے پی لیتے ہیں اور دودھ دیتے ہیں جس پر ان کے مالکوں کی گزر اوقات ہوتی ہے۔

بیشتر بہتے ہوئے چشموں (عین، جمع: عیون) کے گرد و پیش نخلستانی بستیوں یا شہر وجود میں آگئے ہیں۔ دوسرے لوگ اپنا پانی صرف کھودے ہوئے کنوؤں سے حاصل کرتے ہیں، بحالیکہ بعض اوقات بارش کا پانی جمع کرنے کے لیے تالاب اور حوض بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ زیادہ بڑے نخلستان بند یا زائد گاؤں یا شہروں پر مشتمل ہیں، جو ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ان کے اپنے اپنے کھجور کے باغوں کا منطقہ ہوتا ہے۔ نخلستان کے نام کا اطلاق پورے مجموعے پر ہو سکتا ہے جو بیسیوں بلکہ سیکڑوں مربع کیلومیٹر پر محتوی ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کی حدود کے اندر آباد کسی خاص قوم یا قبیلے پر، مثلاً الحسا، جس کے بڑے شہر المہوف [= المہوف] اور المبرز ہیں اور البیشہ، جس میں آلروشن اور نمران ہیں۔

جہاں کہیں پانی کافی مقدار میں مل سکتا ہے وہاں آبپاشی کے مختلف طریقے استعمال کیے

اب دنیا کے لوگ اپنے قہوے کے روزمرہ استعمال کے لیے برازیل سے رجوع کرتے ہیں، کیونکہ یمن کا قہوہ ایک غیر ملکی سامان تعیش بن گیا ہے۔ بعض طبقات میں قہوے کی جگہ زیادہ نفع بخش قات [رگ بان] نے لے لی ہے جس کے کسی قدر نشہ آور ہتے یمن اور جنوب کے دیگر علاقوں کے لوگ چباتے ہیں۔

لوبان اور دیگر خوشبودار چیزیں، جو دو ہزار سال سے زائد عرصہ پہلے ”شاہراہ بخورات“ (Incense Road) کے ذریعے جنوبی عرب سے بحیرہ روم کے ممالک کو درآمد کی جاتی تھیں، اب بھی جنوب میں اگتی ہیں، بالخصوص مہرہ کے علاقے میں، لیکن تجارتی اشیا کی حیثیت سے اب ان کی عملاً کوئی قدر و قیمت نہیں رہی۔ آج کل زیادہ کارآمد پیداوار نیل ہے، جو جنوبی عرب میں بہت مقبول ہے (درخت کو حویٹر اور اس کے رنگ کو نیل کہتے ہیں)، دوسرے عام رنگ زردی مائل ”وَرَس“ اور سرخی مائل حنا ہیں۔

اونچے درخت املی کے ہیں، جنہیں بعض اوقات ہوا کے دباؤ کا زور توڑنے یا متحرک ریت کے بہاؤ کو روکنے کی غرض سے ایک قطار میں لگا دیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ کیکر یا بیول (acacias)، چھوٹی موٹی قسم کے mimosa اور خروب carob کے درخت ہیں۔ عَنَاب (Zizyphus spina christi = سنڈر [بیر] شمال میں اور علب جنوب میں) کے درخت میں کھانے کے قابل ایک پھل لگتا ہے جسے بدوی ”دَوم“ (کھجور کے درخت کا ہم نام) اور شہروں کے باشندے ”کنار“ [بیر] کہتے ہیں۔ ایلوا (aloe) اور فریبون (آملے کی قسم) euphorbia کے درخت اکثر خاصے اونچے ہو جاتے ہیں اور مؤخر الذکر کی بعض اقسام تھوھر (یا ناگ پھنی cactus = سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

میں نہ تو گھاس کے ایسے وسیع میدان پائے جاتے ہیں جنہیں زیر کاشت لایا جاسکتا ہو اور نہ اس میں جنگلوں ہی کا کوئی گھنا منطقہ ہے۔ البتہ بہترین چیز جو یہاں ہوتی ہے، عسیر عالیہ کی صنوبری جھاڑیوں کے جنگل ہیں۔

نخلستان کا بے مثال درخت کھجور ہے، جس کی منفرد حیثیت کی وجہ سے عرب اسے دوسرے سب درختوں سے ممتاز سمجھتے ہیں۔ کھجور نہ صرف سب سے اہم بنیادی خوراک ہے، بلکہ اس کے درخت کی شاخیں اور چھال جھونپڑیاں تعمیر کرنے، ٹوکریاں اور چٹائیاں بنانے اور دوسرے بے شمار کاموں کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ کھجور کا درخت بہت زیادہ بلندی پر نہیں اگ سکتا، اس لیے وہاں کے دیہاتی اناج کی مختلف قسموں پر انحصار کرتے ہیں۔ ظفار اور بعض دوسرے مقامات میں کھجور کے درختوں کی جگہ یا اُن کے پہلو بہ پہلو ناریل کے درخت بھی اگتے ہیں، جن کی جگہ کبھی کبھی دَوم کے درخت (ginger bread trees) بھی پائے جاتے ہیں۔

گیہوں، جو، جوار اور باجرا اہم اناج ہیں۔ القَافَہ (لوسن، قَطُّ یا قَضْب یا برسیم) ایک عام فصل ہے جو کھجور کے درختوں کے سائے میں اگائی جاتی ہے؛ روئی، چاول اور تمباکو کی کاشت بھی محدود پیمانے پر ہوتی ہے۔

یمن اور عسیر کے بلند طبقات میں وہ کافی (قہوہ) اگتی ہے جس نے اس وقت سے جب پرتگیزیوں نے افریقہ کے ارد گرد سفر کر کے ہندوستان کا راستہ دریافت کیا، المَحا (mocha) کو یورپی تاجروں کی منزل مقصود بنا دیا تھا۔ اگرچہ کافی عرب میں صرف پانچ سو برس پہلے لائی گئی تھی، تاہم یہ اپنے عربی نام (قہوہ) سے تمام دنیا میں مشہور ہوئی۔

اگرچہ عرب ایک خشک ملک ہے تاہم یہ پھولوں اور پھلوں سے بالکل محروم نہیں۔ الطائف اپنے گلابوں اور اناروں کے لیے مشہور ہے، الخرج تربوزوں (نجد میں جج، الحجاز میں حجب اور شمال میں دبشی) کے لیے اور البریمی آمون (آنبہ یا حنب) کے لیے۔ انجیر، انگور، آڑو، کیلے اور بعض دوسرے پھل کبھی کبھی شہریوں کی غذا میں تنوع پیدا کر دیتے ہیں، لیکن بدویوں کو دودھ اور کھجور سے زیادہ کوئی غذا مرغوب نہیں۔

موسم سرما میں بعض دفعہ مہینوں پانی کے کنوؤں پر جائے بغیر بدوی دور دور تک نکل جاتے ہیں، کیونکہ اونٹوں کو چارہ مل جاتا ہے اور ان کے مالک ان کے دودھ پر گزراوقات کرتے ہیں۔ چارے کے لیے جن ہودوں کی سب سے زیادہ تلاش رہتی ہے، وہ سال بسال اگنے والی گھاس (عشب، جس کا تلفظ عشب کیا جاتا ہے)، جنگلی پھول اور وہ جڑی بوٹیاں ہیں جو بارش کے بعد ہری ہو کر آگ آتی ہیں، خصوصاً موسم ربیع میں جو پہلی اور وافر بارشوں (وسمی) کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ اس قسم کے سالانہ ہودوں کے لیے ریگزاروں کی مٹی سب سے اچھی ہوتی ہے اور اسی لیے خانہ بدوش انہیں صحرائی علاقوں کو سب سے زیادہ دلکش تصور کرتے ہیں۔ سدا بہار ہودے اور جھاڑیاں (شجر) جنہیں اونٹ کھاتے ہیں، نصی، حاذ اور سبط (تلفظ صبت) ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار جھاڑیاں ہیں جو بیان سے باہر ہیں۔ وقتاً فوقتاً اونٹوں کو حمض قسم کی جھاڑیوں کو کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے یہ اس نمک کا، جو ان کے نظام بدنی کے لیے درکار ہوتا ہے، منبع ہیں۔ ان بہت سے ہودوں میں جو اس ذیل میں آتے ہیں

روث، رنٹ، عراد، أجرم، سوواد، شان، غضا اور حاذ (نہ کہ حاذ جیسا کہ کلاسیکی عربی میں ہے) ہیں۔ ایندھن کی غرض سے بدویوں کے لیے خشک جھاڑیاں بھی بہت ضروری ہیں اور ان میں سے بہترین غبل، غضا اور رنٹ ہیں۔ یہ جھاڑیاں جلتے ہوئے بہت اچھی خوشبو دیتی ہیں اور اس لیے خیمے کے کھلے دروازے کے سامنے کسی مہمان کے لیے قہوہ جوش کرنے کا عمل باعث مسرت بن جاتا ہے۔ بدوی ترفاس (فقع truffles) کو پسند کرتے ہیں اور صحرا کے دوسرے ہودے بھی کھا لیتے ہیں، اگرچہ از روی ترجیح و انداز فکر ان کے وجود میں سبزی خوروں کی سی کوئی بات نہیں۔ اراک [ہیلو] (تلفظ راک) کی شاخیں مسواک کے طور پر عام استعمال میں آتی ہیں اور سنا senna کی پتیاں جلاب کے لیے جبائی جاتی ہیں۔

صحرا میں نباتات کی مزید افراط ہوتی اگر وہاں ریت کے وہ ٹیلے نہ ہوتے جو اپنی جگہ بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض ایک سال میں ۲۰ میٹر تک حرکت کرتے ہیں۔ تاہم بہت سی جگہوں میں جھاڑیوں نے جڑ پکڑ لی ہے اور جمی ہوئی ریت کا ہر جھاڑی کے گرد ایک ٹیلا بن جاتا ہے۔ ایسے ٹیلوں کا رقبہ متعدد کیلومیٹر تک پھیل جاتا ہے۔ اس طرح کی نہایت ناہموار زمین کو عجبہ کہتے ہیں۔ ریتلے علاقوں کے کمتر دشوار گزار نمونوں کو مریخ یا دِکاکہ (جمع دِکاک، قہ کلاسیکی دگ، جمع دِکاک بمعنی چپٹی سطح کا ریتلا میدان) کہتے ہیں۔

جانوروں میں اونٹ کو وہی اہمیت حاصل ہے جو درختوں میں کھجور کے درخت کو۔ عرب کے بیشتر بدویوں کی دولت کا دار و مدار اونٹ ہی پر ہے۔ وہ

میں سفر کے لیے موزوں نہیں ہوتے۔ ریگستان کے اونٹ عموماً ان اونٹوں سے جن کی پرورش یمن کے پہاڑوں میں ہوئی ہو، قد میں چھوٹے اور زیادہ ہلکے رنگ کے ہوتے ہیں۔ ان بے شمار ناموں میں سے جو اونٹوں سے مخصوص لغات میں پائے جاتے ہیں، بعض ایسے ہیں جن سے مراد وہ اونٹ ہوتے ہیں جو خاص خاص ہودوں کو کھاتے ہیں، مثلاً ہوارم (واحد مؤنث: ہارم) ہرم نامی جھاڑی سے مشق اور آوارک (واحد مؤنث آرکہ) اراک کے درخت سے مأخوذ۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ اونٹوں کو اکثر سارڈین مچھلی کھلائی جاتی ہے۔

اونٹوں کے ساتھ ساتھ بیشتر خانہ بدوش بھیڑ بکریاں (غَنَم) بھی پالتے ہیں، اگرچہ اتنے بڑے بڑے گلوں میں نہیں جتنے کہ شمالی چٹیل میدانوں میں نظر آتے ہیں۔ بھیڑ بکریوں کی قدر و قیمت ان کے دودھ، اون یا بالوں اور کھالوں کی وجہ سے ہے۔ بھیڑوں کی مانگ عربی دعوتوں میں اہم ترین کھانے کی حیثیت سے ہوتی ہے؛ چنانچہ بادشاہ بھی ایک بھیڑ کے بچے (طَلِی، جمع: طُلَیَان) سے جسے دیگچے میں ڈال کر سمن [مکھن] میں بھونا گیا ہو اور ایک بڑی پلیٹ میں چاولوں کی تہ جما کر مہمانوں کے سامنے رکھا جائے، کوئی زیادہ لذیذ کھانا پیش نہیں کر سکتے۔ سَمَن، یعنی اُس مصفاً مکھن کو جو پکانے یا چکنا کرنے کے لیے بھیڑ (نَعَجَہ) یا بکری (عَنْز) کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے، حَبَاب سے جو اونٹنی (ناقہ) کے دودھ سے بنتا ہے یا وَدَک سے جو اونٹوں، بھیڑوں یا گائے بھینسوں کی چربی سے بنتا ہے، برتر سمجھا جاتا ہے۔

عربی گھوڑے کی نسل، جو یورپی اصیل گھوڑوں کا مورث اعلیٰ اور ایک زمانے میں جزیرہ نما

قبائل جو اونٹوں کے بجائے بھیڑیں پالتے ہیں، عرب کے شمال میں واقع چٹیل میدانوں، یعنی عراق کے بڑے دریاؤں کے قرب و جوار میں بود و باش رکھتے ہیں۔ یہ قبائل جنوب کی سمت نقل وطن کرتے ہوئے کویت کی سر زمین سے آگے نہیں جاتے۔ اونٹوں سے حاصل ہونے والی سب سے زیادہ قیمتی چیز دودھ ہے، لیکن ان کا گوشت، کھال اور اون بھی بہت کار آمد ہے۔ ان کی مینگیوں (دِشَن) کو ایندھن کی طرح جلانے کے لیے جمع کیا جاتا ہے اور مردہ اونٹوں کی دُموں کے بالوں سے مضبوط رسا بنا لیتے ہیں۔ اونٹوں کو بعض اوقات ہل چلانے یا کنوؤں سے پانی نکالنے کی غرض سے جوتا بھی جاتا ہے اور خانہ بدوش عرب کپڑوں اور دیگر ضروریات کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی غرض سے کچھ اونٹ فروخت بھی کر دیتے ہیں۔ سخت پیاس کی حالت میں ممکن ہے کہ کوئی بدوی وہ پانی پینے کے لیے، جو اونٹ کے معدے (کَرَشَن) میں جمع رہتا ہے اپنے اونٹ کو ذبح کر دے۔

اونٹوں کا عام نام اِیل [رَک بَآن] ہے (جسے اکثر ایل تلفظ کرتے ہیں)، لیکن جنوب میں زیادہ عام اصطلاح بَوش ہے۔ سواری کے اونٹ کو دَلُول کہتے ہیں (اسم جمع رِکَاب) یہ لفظ سواری کے کام آنے والی یا نہ آنے والی دونوں قسموں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ اصیل (جمع اصائل) وہ اونٹ ہوتے ہیں جن کا نسب نامہ کئی نسلوں سے منضبط اور محفوظ رہا ہو۔ ان میں سے بہت سے عُمان کی نسلوں (عُمَانِیَات) سے ہوتے ہیں جن میں الباطنہ کے بواطن خاص طور پر مشہور ہیں، اگرچہ ان میں یہ عیب ہے کہ وہ ہر روز پانی پینا چاہتے ہیں اور ناہموار علاقوں

کے لیے وجہ افتخار تھا، اب ختم ہوتی جا رہی ہے۔ آج کل بہت کم بدویوں کے پاس گھوڑے ہیں اور ان کی ہندوستان، مصر اور یورپ کو برآمد، جو ایک وقت عرب اقتصادیات کا ایک اہم عنصر تھا، اب کم ہو کر نہ ہونے کے برابر رہ گئی ہے۔ کوئی کوئی صاحبِ جاہ شخص اب بھی گھوڑے پالتا ہے، لیکن اب اس کا امکان ہے کہ اس سے بھی تغافل برتا جائے گا۔ موٹر کار کی تیز رفتاری نے عربوں کو فریفتہ کر لیا ہے، چنانچہ اب شکار کے لیے اور بعض عرب افواج میں رسالے کے طور پر کاریں ہی استعمال ہوتی ہیں۔

بہت اچھی نسلوں کے گدھے پرورش کیے جاتے ہیں، بالخصوص بحرین اور الحسا کے سفید رنگ اور بڑے قد و قامت کے گدھوں کو سواری اور ہائی کھیچنے اور پہاڑی علاقوں میں باربرداری کے جانوروں کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں ثابت قدمی کی بنا پر انہیں اونٹوں کی بہ نسبت زیادہ قابلِ اعتماد سمجھا جاتا ہے۔ گائیں بھی بھینسیں، جو بیشتر مقامات پر زیادہ تعداد میں نہیں پائی جاتیں، چھوٹی اور کوہان دار قسم کی ہیں، سوا سقطری کے جہاں بے کوہان قسم کی بھی ہوتی ہیں۔

ہرن (ظبی) جو گزشتہ زمانے میں میدانوں میں ادھر ادھر بڑے بڑے ریوڑوں میں دوڑتے پھرتے تھے، ان بندوقوں کی بدولت بہت کم ہوتے جا رہے ہیں جو شکاری ہاتھوں میں لے کر ان کے پاس بے ڈرکوں اور کاروں میں دوڑتے پھرتے ہیں۔ تین عام اقسام ریم (تلفظ ریم)، عرفی (قُب کلاسیکی یعفور) اور ادم ہیں؛ غزال کی اصطلاح صرف نو زائیدہ ہرن کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ بدویوں کا تیز رفتار شکاری کتا (سلوٹی) کبھی کبھی دوڑنے میں ہرن پر بھی سبقت لے جاتا ہے۔ ایک

زیادہ بڑی قسم کا ہرن (oryx)، جسے جنوب میں وَضِیحی اور شمال میں بَقْر وَحْش یعنی نیل گامے کہتے ہیں) تھوڑی تعداد میں الریح الخالی کے دور دراز حصوں میں باقی رہ گیا ہے، لیکن اب النُفود میں تقریباً کوئی نہیں رہا۔ پہاڑی بکرا (ibex، وُغْل) بھی اب بلند تر چوٹیوں میں زیادہ دور افتادہ مقامات میں پناہ گزین ہو گیا ہے۔ دیگر بڑے بڑے جنگلی جانوروں میں لکڑ بگھا (ضُبُع)، کیدڑ (واوی) [کلاسیکی ابن آوی]، بھیریا (ذئب، تلفظ ذیب، جمع ذیابہ) اور چیتا (نمر) شامل ہیں۔ شیر ببر [اسد] عرب میں عرصے سے معدوم ہو چکا ہے۔ جنوب کے پہاڑوں میں بندر (baboons) بہت کثرت سے ہیں اور ٹولیوں میں ادھر ادھر آوازیں نکالتے پھرتے ہیں؛ انہیں جوار باجرے کے کھیتوں پر ہلے بولنے کا بہت شوق ہے۔ زیادہ چھوٹے حیوانات لومڑی (ثعلب، یا ثعل یا حصنی، ظربان) کلاسیکی ظربان = بلی جیسا ایک جانور، ویر (= خرگوشک)، اور خرگوش (ارنب) ہیں۔ جھاڑ چوہا (قنفذ) جس کے کانٹے چھوٹے ہوتے ہیں، لمبے کانٹوں والے سیہ (porcupine) کی بہ نسبت، جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں، بہت زیادہ عام ہے۔ جرُوع (کلاسیکی یُربوع، jerboa) صحرا میں اپنی طبعی پچھلی ٹانگوں پر ادھر ادھر کودتا پھرتا ہے اور بہت چھوٹے سے کینگرو سے ملتا جلتا لگتا ہے؛ اسی سے قریب نسل کا جرُذی (قُب کلاسیکی جرذ) اس کے برعکس چاروں ٹانگوں پر دوڑتا ہے۔

سانپ ریتلے میدانوں اور چٹانوں میں رہتے ہیں، اگرچہ اپنے شبانہ طور طریقوں کی وجہ سے شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کچھ زہریلے بھی ہوتے ہیں، جن میں سینک دار افعی (viper)، نیز عربی ناگ (cobra) کی ایک قسم (= مصری asp) اور ایک بڑا سانپ جسے نیم (قُب کلاسیکی آیم) شامل

پائے جاتے ہیں۔ چھوٹے پرندے مزروعہ علاقوں میں زیادہ عام ہیں، ان میں پیک (= کوکو cuckoo)، دُج یا طوطی (thrush)، ابابیل، ممولا شامی بلبل اور ہدھ شامل ہیں۔ دھوے طوق والا چنڈول (ام سالم) صحرا میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور زیادہ بھدی قسم کے درج کا بھی تقریباً یہی حال ہے۔ مکہ معظمہ کے حرم شریف کے کبوتر تمام دنیاے اسلام میں مشہور ہیں۔

جزیرۃ العرب کے اردگرد کے سمندروں میں مچھلیاں بافراط پائی جاتی ہیں جن میں سے بہت سی، مثلاً خلیج فارس کی گنعد (king mackerel) اور ہامور (grouper)، لذیذ اور مقوی ہوتی ہیں، لیکن جنہیں عرب اس قدر نہیں کھاتے جتنی کہ توقع کی جا سکتی تھی۔ بحر الہند سے کبھی کبھی وہیل (whale) مچھلیاں بھی خلیج فارس میں آ جاتی ہیں۔ جنوبی ساحل سے پرے شارک (shark) اور سارڈین (sardine) مچھلیاں بڑی تعداد میں پکڑی جاتی ہیں اور خلیج فارس میں لذیذ شرمپ (shrimp) مچھلیاں پائی جاتی ہیں۔ عرب میں زندہ جانوروں کی وجہ سے جو سب سے زیادہ تباہ کن آفت آتی ہے وہ ٹڈیوں (جراد) کی ہے۔ ٹڈیوں کے حملے کا ایک تنہا پہلو جو اس کی شدت کو کم کر دیتا ہے، یہ ہے کہ ان حملہ آوروں کی ایک بڑی تعداد کو وہی لوگ کھا لیتے ہیں، جنہیں یہ مصیبت میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ مقابلۂ چھوٹی آفتیں مکھیوں، اونٹوں کی چچڑیوں اور اسی قسم کے اور کیڑوں مکوڑوں کی ہیں جو عرب میں اور بہت سے ملکوں کی بہ نسبت چنداں شدید نہیں، اگرچہ بدوی اپنی زندگی کو محض ”رمل و قمل“ (ریت اور جوئین) کہہ سکتا ہے۔ ایک زیادہ خوش آئند کیڑا، باوجود اپنے ڈنک کے، شہد کی مکھی [نحل] ہے جسے شہد کے لیے پالا جاتا ہے۔

ہیں۔ اس آخر الذکر سانپ کے بارے میں بدوی کہتے ہیں کہ اس میں خاصے فاصلے تک اڑنے یا کودنے کی قوت ہوتی ہے۔ عام روایت کی رو سے شاید سب سے زیادہ مہلک بٹن ہے جو ایک چھوٹا سا معصوم شکل و صورت کا سانپ ہے اور ریگزاروں میں رہتا ہے۔ خلیج فارس کے دھاریدار سمندری سانپ زھریلے ہوتے ہیں، لیکن وہ انسانوں کو شاذ و نادر ہی کاٹتے ہیں۔ چھپکلی کی قسم کے دو بڑے جانور ضب اور وزل (گوہ کی قسم کا جانور) ہیں جن میں سے پہلے کو سب بدوی بہت شوق سے کھاتے ہیں بحالیکہ دوسرے سے بالعموم پرہیز کرتے ہیں۔ ریگزاروں کے زیادہ چھوٹے گرگٹوں میں تند شکل کا طحیحی اور پھسلوان ریت میں تیرنے والا دموسہ (skink) ہیں۔

گزشتہ چند سال سے شتر مرغ عرب میں بظاہر ناپید ہو گیا ہے۔ صحرا میں اس کے انڈوں کے ٹوٹے ہوئے چھلکے اکثر پائے جاتے ہیں اور مقامات کے ناموں میں لفظ نعام اور شتر مرغوں سے متعلق اصطلاحات اکثر ملتی ہیں۔ بدھائے ہوئے بازوں سے جنہیں اکثر محض طیور [= پرندے] کہا جاتا ہے شکار میں بہت کام لیا جاتا ہے اور دوسرے پرندوں کے علاوہ ان کا خاص شکار حباری [تیتڑ کی ایک قسم] ہوتے ہیں۔ بھٹ تیتڑ کی اقسام کے پرندے، مثلاً قطا اور غطاط، اپنی تیز رفتاری کی وجہ سے تربیت یافتہ بازوں کے قابو میں نہیں آتے، البتہ جنگلی باز انہیں پکڑ سکتے ہیں۔ جنگلی بازوں کی موجودگی کی شہادت مضمرہ [= باز (ضقر) کے گھونسے کی جگہ] نام کے متعدد بلند مقامات سے ملتی ہے۔ صحرا کے زیادہ بڑے پرندوں میں عقاب، گدھ (نسر) اور آلو شامل ہیں، بحالیکہ سرخ ٹانگوں کے لم ڈھینگ، چھوٹے بگلے اور حواصل ساحلوں کے ساتھ ساتھ

- (۶) محمد حسین ہیکل : فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۳۵۶ھ۔
عسیر سے متعلق تصانیف :
(۱) شرف البرکاتی : الرحلة الیمانیة، قاہرہ ۱۳۳۰ھ؛
(۲) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳)
محمد عد رفاع : فی ربوع العسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ۔
یمن، حضرموت، کویت اور سعودی عرب کے بارے
میں تصانیف :

- (۱) نزیح العظم : رحلة فی بلاد العربیة السعیدة، قاہرہ
۱۹۳۷ء؛ (۲) صلاح البکری : فی جنوب الجزيرة العربیة،
قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۳) محمد بن ہاشم : رحلة الی الثغرین،
قاہرہ؛ (۴) احمد الشرباصی : ایام الكويت، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛
(۵) فیصل العظيمة : فی بلاد التولؤ، دمشق ۱۹۳۵ء؛ (۶)
حمد العجاس، در MM 'I 'A، زمانہ حال کے مقالات البلاد
السعودیة، وغیرہ؛ (۷) رشیدی ماحاس : بحث المدائن، مکہ
۱۳۳۹ھ؛ (۸) وہی مصنف : مسافات الطروق، بارہنج، مکہ
۱۳۶۸ھ؛ (۹) عیسی القطامی : دلیل الحجاز، باردوم، قاہرہ
۱۳۶۹ھ؛ (۱۰) حسین محمد بدوی : کتاب الزراعة الحديثة
بالمملكة العربیة السعودیة، قاہرہ ۱۹۴۵ء۔

- عام نوعیت کی کتابیں جن میں عرب سے بحث کی گئی ہے :
Études géographiques at : E. F. Joannard (۱)
: C. Ritter (۲) ۱۸۳۹ء؛
Die Halbinsel Arabien، بار دوم، برلن ۱۸۳۶-۱۸۳۷ء؛
(۳) N. Desvergers، Arabie : ۱۸۳۷ء؛
L' Arabie contemporaine : A. d'Avridl، پیرس ۱۸۶۸ء؛
(۵) Arabia : S. M. Zwemer، نیویارک ۱۹۰۰ء؛ (۶)
Arabien : B. Moritz، ہانور ۱۹۲۳ء؛ (۷) W. Lesch :
Arabien، میونخ ۱۹۳۱ء؛ (۸) E. Nunè، در OM،
۱۹۳۱ء؛ (۹) The Arabian Peninsula : R. Sanger،
Ithaca، نیویارک ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) برطانوی وزارت بحریہ :
A handbook of Arabia، لندن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء؛ (۱۱)
وہی مصنف : Iraq and the Persian Gulf، لندن ۱۹۴۴ء؛
(۱۲) وہی مصنف : Western Aralia and the Red Sea،

- مآخذ : (فصل ۱ تا ۷ کے لیے)۔ قدیم تر عربی
مآخذ : (۱) عَرَام السُّلَمی : أسماء جبال تہامة، قاہرہ
۱۳۷۳ھ؛ (۲) الہمدانی : صفة جزيرة العرب؛ (۳) وہی
مصنف : الاکلیل؛ (۴) BGA، بالخصوص ابن حوقل اور
المقدسی؛ (۵) المسعودی : مروج الذهب؛ (۶) البکری :
معجم ما استعجم، قاہرہ ۱۹۳۵ تا ۱۹۵۱ء؛ (۷) الزمخشري :
الامکنۃ و الجبال المیاء، لائڈن ۱۸۵۶ء؛ (۸) ابن جبیر :
رحلة، بار دوم، لائڈن ۱۹۰۷ء؛ (۹) یاقوت : معجم
البلدان؛ (۱۰) احمد بن عبد اللہ الطبری : القرى لقاصد أم
القرى، قاہرہ ۱۳۶۷ھ؛ (۱۱) ابن الجاور : Descriptio
Arahaie meridionalis، لائڈن ۱۹۵۱ء؛ (۱۲)
ابو الفداء : Descriptio peninsulae Arabiae، اوکسفرڈ
۱۷۱۲ء؛ (۱۳) ابن بطوطہ : Voyages؛ (۱۴) المقریزی :
De valle Hadhramout، بون ۱۸۶۶ء؛ (۱۵) خلیل
الظاہری : زبدة كشف الممالك، پیرس ۱۸۹۴ء (فرانسیسی
ترجمہ، دمشق ۱۹۵۰ء)؛ (۱۶) عبد الغنی التابلسی :
الحقیقة والحجاز، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

وسیع تر مفہوم کی جدید عربی تصانیف :

- (۱) امین الریحانی : ملوک العرب، بار دوم، بیروت
۱۹۲۹ء؛ (۲) حافظ وہبہ : جزيرة العرب، قاہرہ ۱۳۵۴ھ؛
(۳) عمر رضا کچالہ : جغرافیة شبه جزيرة العرب، دمشق
۱۳۶۴ھ؛ (۴) فؤاد حمزہ : قلب جزيرة العرب، قاہرہ
۱۳۵۲ھ؛ (۵) وہی مصنف : البلاد العربیة السعودیة، مکہ
۱۳۵۵ھ؛ (۶) L. Cheikho، در المشرق، ۱۹۲۰ء (۷)
محمد بن عبد اللہ بن بلیمہ : صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ تا
۱۳۷۳ھ۔

وہ تصانیف جو ابتداء الحجاز سے متعلق ہیں :

- (۱) ابراہیم رفعت : مرآة الحرمين، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛
(۲) محمد لبیب البتونی : الرحلة الحجازیة، بار دوم، قاہرہ
۱۳۲۹ھ؛ (۳) خیر الدین الزر کلی : مناریت، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛
(۴) شکیم ارسلان : الارتماسات النطاف، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛
(۵) عبد القدوس الانصاری : آثار المدينة، دمشق ۱۳۵۳ھ؛

لنڈن، *The holy cities of Arabia* : E. Rutter (۲۳) ۱۹۲۸ء۔

بیسویں صدی کے ربع ثانی کے سیاح :

Alarms and excursions in Ar. : B. Thomas (۱)

Indianapolis، ۱۹۳۱ء : (۲) وہی مصنف : *Arabie felix*

نیویارک، ۱۹۳۲ء : (۳) C. Rathjens و H.v. Wissmann

Hamburg، *Südarabien-Reise*، ۱۹۳۱-۱۹۳۳ء : (۴)

وہی مصنف، در *Erdkunde*، ۱۹۳۷ء : (۵) وہی مصنف،

در *ZGEBer*، ۱۹۲۹ء : (۶) C. Rathjens، *Sabaeica*

ج ۱، Hamburg، ۱۹۵۳ء : (۷) A. Rihani، *Around the*

coasts of Ar.، بوسن، ۱۹۳۰ء : (۸) وہی مصنف :

Arabian peak and desert، بوسن، ۱۹۳۰ء : (۹) D.

van der Meulen و H. v. Wissmann، *Hadramaut*

لنڈن، ۱۹۳۲ء : (۱۰) D. v. d. M.، *Aden to the*

Hadhramaat، لنڈن، ۱۹۳۷ء : (۱۱) وہی مصنف :

Ontwakend Arabie، ایسٹرڈم، ۱۹۵۳ء : (۱۲) D.

Carruthers، *Arabian adventure*، لنڈن، ۱۹۳۵ء : (۱۳)

Doctor in Arabia : P. Harrison، نیویارک، ۱۹۳۰ء :

The southern gates of Arabia : F. Stark (۱۴)

نیویارک، ۱۹۳۶ء : (۱۵) W. Ingrams، *Arabia and the*

isles، بار دوم، لنڈن، ۱۹۵۲ء : (۱۶) A. Hamilton

لنڈن، ۱۹۳۹ء : (۱۷) *The Kingdom of melchior*

لنڈن، ۱۹۳۷ء : (۱۸) *In the high Yemen* : H. Scott

لنڈن، ۱۹۳۶ء : (۱۹) *Arabia phoenix* : G. de Gaury

وہی مصنف : *Arabian journey*، لنڈن، ۱۹۵۰ء۔

مخصوص علاقوں سے متعلق تصانیف :

(۱) *Yemen et Saoudia* : E. Brémond، پیرس

۱۹۳۷ء : (۲) C. Nallino، *L'Arabia Sa'udiana*، روم

۱۹۳۸ء : (۳) K. Twitchell، *Report of the U.S.*

قاہرہ، ۱۹۳۳ء : (۴) *agric. mission to Saudi Arabia*

وہی مصنف : *Saudi Arabia*، بار دوم، پرنسٹن، ۱۹۵۳ء :

(۵) R. Lebkicher، وغیرہ : *The Arabia of Ibn Saud*

BSRGE، ۱۹۳۹ء : (۱۷) A. Deflers، *Voyage au*

Yemen، پیرس، ۱۸۸۹ء : (۱۸) W. Harris، *A journey*

thr. the Yemen، ایڈنبرگ، ۱۸۹۳ء : (۱۹) J. Euting

لنڈن، *Taghbuch einer Reise in Inner-Arabien*

۱۸۹۶-۱۹۱۳ء : (۲۰) L. Hirsch، *Reisen in Süd-*

Arabien، لنڈن، ۱۸۹۷ء : (۲۱) J. و M. Bent

Southern Arabia، لنڈن، ۱۹۰۰ء۔

بیسویں صدی کے ربع اول کے سیاح :

(۱) H. Burchardt، در *ZGEBer*، ۱۹۰۶ء :

(۲) E. Mittwoch، طبع *Aus dem Jemen*، لائیپزک :

(۳) A. Jaussen و R. Savignac، *Mission archéo-*

logique en Ar.، پیرس، ۱۹۰۹-۱۹۲۲ء : (۴)

Ar. Deserta : A. Musil، نیویارک : (۵) وہی مصنف :

The northern Hegâz، نیویارک، ۱۹۲۶ء : (۶) وہی مصنف :

Northern Nagd، نیویارک، ۱۹۲۸ء : (۷) G. Bury

The land of Uz، لنڈن، ۱۹۱۱ء : (۸) وہی مصنف :

Ar. infelix، لنڈن، ۱۹۱۵ء : (۹) B. Raunkiaer

Gennem Wahhabiternes land، کوہن ہیگن، ۱۹۱۳ء :

(۱۰) *A modern pilgrim in Mecca* : A. Wavell

لنڈن، ۱۹۱۲ء : (۱۱) G. Leachman، در *GJ*، ۱۹۱۱-۱۹۱۲

لنڈن، ۱۹۱۳ء : (۱۲) H. Jacob، *Kings of Arabia*

لنڈن، ۱۹۲۳ء : (۱۳) وہی مصنف *Perfumes of Araby*، لنڈن

۱۹۱۵ء : (۱۴) T. Lawrence، *Seven pillars of*

wisdom، لنڈن، ۱۹۳۵ء : (۱۵) وہی مصنف :

despatches from Ar. : H. Philby، (۱۶) *The heart*

of Arabia، لنڈن، ۱۹۲۲ء : (۱۷) وہی مصنف :

the Wahhabis، لنڈن، ۱۹۲۸ء : (۱۸) وہی مصنف :

The empty quarter، نیویارک، ۱۹۳۳ء : (۱۹) وہی مصنف :

Sheba's daughters، لنڈن، ۱۹۳۹ء : (۲۰) وہی مصنف :

A pilgrim in Ar.، لنڈن، ۱۹۳۶ء : (۲۱) وہی مصنف :

Arabian Highlands، نیویارک، ۱۹۵۲ء : (۲۲)

In unknown Ar. : R. Cheesman، لنڈن، ۱۹۲۶ء :

نیویارک ۱۹۵۲ء: (۶) W. Schmidt *Das südwestliche*
Süddara: A. Grohmann (۷) ۱۹۱۳ء Halle, *Arabien*
bien als Wirtschaftsgebiet وی انا ۱۹۲۲-۱۹۳۳ء:
 (۸) N. Lambardi, *در OM* ۱۹۳۷ء: (۹) E. Rossi
در OM ۱۹۵۳ء: (۱۰) F. Hunter *An account of ...*
Aden: F. Apelt (۱۱) ۱۸۷۷ء: *لندن*
 Grossenhaim (۱۲) ۱۹۲۹ء: *لندن*
 Arabica (۱۳) ۱۸۸۶-۱۸۹۸ء: L. van den
 Batavia (۱۴) ۱۸۸۶ء: *Le. Hadhramout*: Berg
Il sultanato di Oman: Omar (۱۵) ۱۹۱۲ء:
 G. Rentz, *طبع Oman* ۱۹۵۲ء: (۱۶) A. Wilson
The Persian Gulf ۱۹۲۸ء: (۱۷) S. Genthe
 Marburg (۱۸) ۱۸۹۶ء: *Der Persische Meerbusen*
 Hamburg MGG *Geog. des Pers. Golfes*: G. Schott
 ۱۹۱۸ء: (۱۹) R. Vadala *Le golfe persique*: پیرس
 Oslo (۲۰) ۱۹۲۰ء: A. Mohr *Den Persiske bukt*
 ۱۹۲۹ء: (۲۱) M. Esmaili *Le golfe persique*: پیرس
 ۱۹۳۶ء: (۲۲) *برطانوی وزارت بحر*: *Persian Gulf*
 U. S. Hydrogra- (۲۳) ۱۹۳۲ء: *لندن*
 phic Office *Sailing Directions for the Persian*
Gulf, *بار چہارم*، واشنگٹن ۱۹۵۲ء: (۲۴) *برطانوی*
وزارت بحر: *Red Sea and Gulf of Aden pilot*
 U. S. Hydrographic Office, (۲۵) ۱۹۳۳ء: *لندن*
Sailing Directions for the Red Sea and Gulf of
Aden, *بار سوم*، واشنگٹن ۱۹۳۳ء:
 متعلق بہ طبقات ارضی:

(۱) O. Little *The geog. and geol. of makalla*
 قاهرہ ۱۹۲۵ء: (۲) R. Richardson *Die Geol. u. die*
Salzdome im südwest. Teile d. Pers. Golfes
 Heidelberg (۳) ۱۹۲۶ء: G. Lees *The geol. and*
Qly. Journal of the Geol. Soc. tectonics of Oman
 ۱۹۲۸ء: (۴) وہی مصنف، *در GJ*، ۱۹۲۸ء: (۵)

Structure géologique de l'Ar.: P. Lamare
 ۱۹۳۶ء: (۶) H. v. Wissmann، وغیرہ: *Beiträge zur*
 ۱۹۳۲ء: (۷) *Geol. Rundsch. Tektonik Arabiens*
 ۱۹۳۷ء: *The geol.....of Dhufar*: C. Fox
 (۸) R. Mikesell و H. Chenery *Arabian Oil*
 Chapel Hill (۹) ۱۹۴۹ء: W. Pratt، *طبع World*
 R. (۱۰) ۱۹۵۰ء: *geog. of Petroleum*، پرنسٹن
 ۱۹۵۲ء: *Aramco and world oil*: Lebikicher
 (۱۱) V. Illing، *طبع The world's oilfields*، لندن
 ۱۹۵۳ء.

متعلق بہ نباتات و حیوانات:

(۱) E. Blatter *Flora arabica*، کلکتہ ۱۹۱۹ء-
 ۱۹۲۳ء: (۲) O. Schwartz *Flora des tropischen*
 Hamburg (۳) ۱۹۳۹ء: R. Meinertzhagen *Arabien*
 (۴) W. Tweedie، *Birds of Arabia* ۱۹۵۳ء:
 (۵) E. Rüppell، *The Arabian horse* ۱۸۹۳ء:
 (۶) K. Jessen، *Fische des Rothen Meeres*، فرینکفرٹ ۱۸۲۶-
 ۱۸۳۱ء: (۷) *investigations*، کوپن ہیگن ۱۹۳۹-۱۹۴۴ء:
 (۸) G. Bertram *The fisheries of muscat*، ۱۹۳۹ء:
 (۹) H. Forbes *The natural hist. of Sokotra*، ۱۹۰۳ء: Liverpool

(۶) نسلیات

جزیرہ نمائے عرب کے نسلیاتی مطالعے میں
 دشوار مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہ
 جاتی ہے۔ یہاں کے سب سے پہلے باشندے کون
 تھے؟ وہ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے تھے یا
 کہیں باہر سے آئے تھے؟ اگر وہ باہر سے آئے تھے
 تو ان کا اصلی وطن کیا تھا؟ جس ماحول میں وہ
 رہتے تھے وہ کیسا تھا۔ کیا وہ آج کل کے عرب
 ماحول سے بہت مختلف تھا؟ وقت گزرنے پر
 قدیم ترین باشندوں میں باہر سے در آنے والے

کون سے عناصر شامل ہوتے گئے؟ عرب کہلانے کے مستحق سب سے پہلے لوگ کون تھے اور وہ کہاں سے آئے تھے؟

ان اور ان کے مماثل سوالات کے جواب تلاش کرنے کی کوشش میں کسی حد تک ترقی ضرور ہوئی ہے، لیکن اس سے پہلے کہ زیادہ قرین قیاس مفروضات میں سے کسی کو تاریخی حقیقت کا مرتبہ دیا جاسکے ابھی بہت زیادہ کام کرنا ضروری ہے۔ جزیرہ نما کے ارضی اور جغرافیائی کوائف کے بارے میں ابھی بہت کچھ جاننا باقی ہے۔ بہت سے سودمند قدیم آثار کے اکتشاف کی ضرورت ہے اور موجودہ باشندوں اور ان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کے متعلق مکمل تحقیقات لازمی ہے۔ علاوہ ازیں عرب کے مسائل کا حل بہت حد تک دوسرے علاقوں سے متعلق کام کی کامیابی پر منحصر ہو سکتا ہے، مثلاً عربوں کی اصل و نسل کا مسئلہ سامیوں کی اصل و نسل کے وسیع تر مسئلے سے اس طرح وابستہ ہے کہ اسے اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا، یعنی ان بہت سی اقوام کی اصل و نسل سے جو اس خاندان کی زبانیں بولتے ہیں جس سے عربی زبان کا تعلق ہے۔

جزیرۃ العرب میں انسان کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں جو شہادت مل سکتی ہے اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ یمن کے بلند خطوں کے باشندے شاید دنیا میں وہ بڑا گروہ ہیں جن میں سب سے کم آمیزش ہوئی ہے اور اب وہی اس نسل کے نمائندہ ہیں جسے ماہرین نسلیات قدیمہ بحر متوسط یا بحیرہ روم کی نسل (Mediterranean race) کہتے ہیں۔ ان پہاڑی لوگوں کے مشرق میں کہا جاتا ہے کہ ایک Veddoid [Veddoid، یعنی سیلون کے اصلی باشندوں کی] نسل کی آمیزش بھی دیکھنے میں آتی ہے، بالخصوص مہرہ کے قبیلے اور جنوب

کے دیگر قبائل میں جو اپنی ایسی سامی بولیاں بولتے ہیں جو عربی سے مختلف ہیں۔ اس سیلونی نسل کی آمیزش اور بعض دیگر معلومات سے یہ ذہن میں آتا ہے کہ ان لوگوں کا دور دراز کے مشرقی ممالک، شاید ہندوستان یا سیلون سے قدیم تعلق رہا ہوگا۔ شمال کے بدوی بھی جو اکثر اہل یورپ کے نزدیک عرب کے قدیم ترین باشندے ہیں، بنیادی طور پر بحیرہ روم کی نسل سے ہیں، اگرچہ بالکل ایسے مخصوص طریقے پر نہیں جیسے کہ یمن کے پہاڑی۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ سب جگہ اور ذرا کمتر کثرت سے اندرون ملک میں بعض اور نسلی آمیزشیں بھی پائی جاتی ہیں، بعض اوقات تو باسانی قابل شناخت شکلوں میں اور بعض دفعہ سطح سے اتنے نیچے پڑے ہوئے کہ ان کی پہچان ناممکن ہو جاتی ہے۔

ان اسرار و غوامض کی نقاب کشائی آثار قدیمہ اور نسلیات کے ماہرین کا کام ہے [نیز رک بہ بدوی]۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والے کے لیے زیادہ اہم وہ تصور ہے جو عرب۔ بالخصوص مسلم عرب۔ اپنے نسلیاتی ارتقا کے بارے میں رکھتے تھے اور بہت حد تک اب بھی رکھتے ہیں۔ یہ تصور اس قدر عام ہے اور اس پر ان کا اعتقاد اتنا مضبوط ہے کہ وہ ماہرین نسلیات کی جانب سے بھی غور و فکر کا مستحق ہے۔

عربوں کے اپنے تصور کے بیچ بہت قدیم زمانے میں بوئے گئے تھے، لیکن یہ تعین دشوار ہے کہ کتنے قدیم زمانے میں، اس لیے کہ جو مآخذ ملتے ہیں وہ نسبتاً متأخر عہد کے ہیں، اگرچہ اس تصور کی بنیادی جزئیات کا ارتقا ظہور اسلام سے پہلے ہو چکا تھا، تاہم زمانہ قبل اسلام کے متعلق معلومات کا جائزہ لینے میں احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ موجودہ مآخذ

تعلق اس نظام کے اُن بڑے پہلوؤں میں سے ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے۔ اگر سب عربوں کے ایک ہی مورث اعلیٰ کی اولاد ہونے پر اصرار کیا جاتا تو صرف اسی طرح زیادہ ہم جنسیت پیدا ہو سکتی تھی۔ یہ حقیقت کہ عربوں نے اپنی واضح اور غیر متنازع روایت میں اپنی اصل کی دوئی کا اعتراف کیا، ایک بہت معنی خیز بات ہے اور عربوں اور اسلام کی تاریخ پر اس کا دور رس اثر ہوا ہے۔

عرب نسابوں کے نظام کی ابتدا اُن قوموں کے سرسری ذکر سے ہوتی ہے جنہیں عرب جزیرہ نما کے اصلی باشندے مانتے تھے، یعنی ایسے قبائل جیسے کہ عاد، ثمود، ارم، جرہم، طسم اور جدیس (رک بانہا) جن سب کے بارے میں خیال یہ ہے کہ وہ آغاز اسلام سے پہلے معدوم ہو گئے تھے۔ ان میں سے بعض، مثلاً عاد اور ارم ممکن ہے بالکل افسانوی ہوں۔ بحالیکہ بعض مثلاً ثمود کی تاریخی حیثیت کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ان قبائل کی اصل و نسل سے متعلق یقینی طور پر کوئی علم نہیں، اگرچہ انہیں بالعموم عرب سمجھا جاتا ہے، یعنی گم شدہ عرب (العرب الباعده) بعض اوقات انہیں حقیقی عرب (العرب العاربه) بھی کہا جاتا ہے، جو زیادہ تر یہ معنی ہے کیونکہ عرب تصور میں انہیں عموماً ایک انوکھی چیز اور ان لوگوں کی ایک مثال سمجھا جاتا ہے جنہوں نے اپنے انبیاء کی بات نہیں سنی اور اس لیے ان کا انجام خوفناک ہوا۔ اگرچہ متاخر زمانے میں بعض ایسے لوگ تھے جو ان قدما کی اولاد ہونے کے مدعی تھے، بلکہ ایسے قبائل بھی تھے جن کی بابت مشہور تھا کہ ان کی نسل سے ہیں، تاہم ماہر انساب ابن حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ”روئے زمین

نہ صرف ظہور اسلام کے بہت بعد ضبط تحریر میں آئے تھے، بلکہ آغاز اسلام کے بعد اس کے زندگی کے بہت سے پہلوؤں کو ایک نئے نقطہ نظر سے دیکھنے کے ساتھ ساتھ اور اس طرح ان معلومات کی مکمل صحت بھی اکثر معرض شک و شبہ میں ہو جاتی ہے۔ مزید برآں عربوں کے تصور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں بھی مختلف طرح کی تحسین و تہذیب کا عمل جاری تھا اور بعد میں بھی جاری رہا۔ آخر میں اسلام نے مسلمانوں کی مواخات اور عرب و غیر عرب کی مساوات کے عقیدے کی بنا پر ملت کی زندگی کے نصب العین کی حیثیت سے عربوں کے تصور کے بالمقابل ایک نیا تصور پیش کر دیا۔ مسلم ماہرین انساب نے عرب تصور کی توضیح اور اس کے عملی اطلاق کے لیے ایک مفصل اور عمدہ نظام مرتب کیا ہے۔ اگرچہ اس نظام میں کمزوریاں موجود ہیں۔ ابتدائی مراحل میں بعض مبہم باتیں، ظاہرہ خلائیں، غیر حل شدہ معنی، بغیر مربوط اور متضاد چیزیں۔ تاہم بحیثیت مجموعی یہ خاصا متوازن ہے۔ سب سے زیادہ یہ بات اہم ہے کہ اس عرب تصور کے ابتدائی نظریات، جو اس کی جڑ ہیں محض علما کی ملکیت نہیں رہے ہیں، بلکہ ان کے مالک عوام ہیں اور عرب کی سیاست اور معاشرتی زندگی پر ان کا اثر گہرا اور عام رہا ہے۔

عرب تصور کی رو سے عرب ایک نسل ہیں نہ کہ صرف ایسے لوگوں کی ایک جماعت جو ایک ہی زبان بولتے ہیں۔ یہ نسل بے شمار مردوں اور عورتوں سے مل کر بنی ہے جن میں سے ہر ایک براہ راست دو اعلیٰ مورثوں میں سے کسی ایک کی اولاد ہے، جو خود غالباً قریبی رشتے دار نہ تھے (ان دونوں مورثوں کا باہمی

کہ وہ سب سے پہلے جزیرہ نما کے شمالی نصف جُمعے میں نمودار ہوئے تھے۔ آیا اس روایتی تقسیم کی بنیاد حقیقت پر مبنی ہے؟ یہ ایک معرض بحث سوال ہے، مثلاً بعض معلومات سے یہ پتا چلتا ہے کہ سبائہ یمن میں شمال سے آئے تھے، حالانکہ عرب نسابوں کے نظام میں سبائہ قحطان کے برہوتے اور حمیر اور کہلان کے باپ کا نام ہے، جو جنوبی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث اعلیٰ تھے۔

جنوبی عرب کی قدیم ریاستوں کے لوگوں سبائی، مینائی [رک بآنہا] کو حمیر کی اولاد شمار کیا جاتا تھا، اور اس لیے عربی زبان میں لفظ حمیر ایک ایسی جامع اصطلاح بن گیا جس میں ان ریاستوں کی تہذیب و تمدن کا مفہوم شامل تھا جن لوگوں کو غیر مشروط طور پر حمیری اولاد سمجھا جاتا تھا، ان میں سے بہت کم نے اسلامی عہد میں کوئی اہم کردار ادا کیا، بلکہ اس وقت سب سے زیادہ نمایاں بنو کہلان تھے جن میں طہی، مذحج، ہمدان اور الازد شامل تھے۔ الازد کی ذیلی شاخوں میں الاؤس اور الخزرج تھے جو مدینے میں رہتے تھے اور جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے انصار کی حیثیت سے دنیا میں اسلام میں شہرت حاصل کی۔ نخم، غسان اور کہلان کے دیگر قبائل جزیرہ نما کے شمال وسط میں آغاز اسلام سے بہت پہلے آباد ہو چکے تھے، اور اسی لیے چھٹی اور ابتدائی ساتویں صدی کے نقشے میں ایک عجیب مرقع کاری نظر آتی ہے جس میں جنوبی نسل کے بہت سے عربوں کے علاقے ان علاقوں کے شمال میں ہیں جو شمالی عربوں کے ہیں۔

عدنان، یعنی شمالی عربوں کے معروف عام مورث اعلیٰ کی شخصیت بظاہر قحطان سے بھی

پر کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا ان کی اولاد سے ہونا مصدق ہو“ (طبع Lévi-Provençal، ص ۸)۔ قدیم اصل باشندوں سے اس طریقے پر بھگتنے کے بعد، عرب تصور دو بڑے مورثوں، قحطان اور عدنان (رک بآنہا) پر مرکوز ہو جاتا ہے، نیز عرب نسل کے ان دو بڑے حصوں پر جن کے وہ مورث اعلیٰ تھے۔ چونکہ سب انسان حضرت آدمؑ کی نسل سے ہیں، لہذا ان دونوں کا کوئی نہ کوئی دور کا رشتہ ضرور ہوگا۔ زیادہ قریبی رشتے کے سوال کا انحصار اس پر ہے کہ آیا قحطان حضرت اسمعیلؑ کی اولاد سے تھا جنہیں عدنان کا مورث اعلیٰ مانا جاتا ہے۔ ایک رائے جو بہت سے لوگ رکھتے ہیں اس کی مخالف ہے کہ قحطان حضرت اسمعیلؑ کی نسل سے تھا کیونکہ اس کا نسب سام بن نوحؑ سے ایک جداگانہ حیثیت سے ملایا جاتا ہے۔ قحطان کی اولاد کو بالعموم ”حقیقی عرب“ (العرب العاربه یا ارباع) کہا جاتا ہے اور عدنان کی اولاد کو معرب عرب (العرب المتعربہ یا المستعربہ)، اگرچہ اس بیان کا غیر حقیقی ہونا بعض اور بیانات کی موجودگی سے عیاں ہے جن میں سے ایک گم شدہ عربوں اور قحطان کو حقیقی عربوں کی حیثیت سے ایک ہی ذیل میں رکھتا ہے، بحالیکہ ایک اور حقیقی عربوں کا نام گم شدہ عربوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے اور قحطانی عربوں کو متعربہ اور عدنانیوں کو مستعربہ بتاتا ہے۔ بہر حال بنو قحطان بنو عدنان کے مقابلے میں حقیقی عربیت کے واضح طور پر زیادہ قریب ہیں۔

قحطان کی اولاد جنوبی عرب، یعنی قبائل یمن میں جن کا اصلی وطن روایتاً جزیرہ نما کا جنوب مغربی گوشہ سمجھا جاتا ہے، بحالیکہ عدنان کی اولاد شمالی عرب میں جن کی بابت یہ خیال ہے

کہلانے لگا، لیکن اس کی بہت سی شاخیں پیچھے جزیرہ نما میں رہ گئیں، یعنی ہڈیل طائف کے نواح میں، سائیم ان پہاڑوں میں جو مکرے اور مدینے کے درمیان ہیں؛ تمیم اور حنیفہ اور عامر بن صعصعہ کے مختلف ارکان مرکز میں اور عبدالقیس مشرق میں۔

قحطان اور عدنان کے مابین ایک گونہ عناد کا وہ رویہ جو بہت قدیم زمانے سے چلا آیا تھا اس رقابت کی وجہ سے اور بڑھ گیا جو مدینے کے انصار اور مکرے کے قریش کے درمیان پیدا ہو گئی تھی اور جو شروع کے اسلامی حکمران خاندانوں کی تاریخ میں ایک غیر معمولی اہمیت کا عامل بن گئی اور جس کے اثرات دور دراز کے ملک اندلس تک جا پہنچے۔ دنیاۓ اسلام میں عرب عنصر کے زوال کی بدولت آخر کار جنوب اور شمال کی یہ آویزش اور معرکہ آرائی روز بروز تنزل پذیر چیز بنتی گئی۔ جزیرہ نما کے صرف ایک حصے، عمان، میں یہ قدیم بغض و عناد ایک زندہ قوت کی حیثیت سے آج تک قائم رہا ہے۔ صدیوں تک عمان میں شمالی عربوں کو نزاری اور جنوبی کو یمنی کہتے رہے۔ ایک خانہ جنگی کے نتیجے میں جو وہاں ابتدائی اٹھارہویں صدی میں رونما ہوئی، شمالی عرب غفاری کہلانے لگے اور جنوبی ہناوی اور یہ امتیاز اب بھی اہمیت رکھتا ہے۔

عربوں کے نظام انساب میں قضاہ کے معاملے میں ایک بڑی بے قاعدگی پائی جاتی ہے۔ کئی قبائل—بحراء، جہینہ، بلی، تنوخ، کلب وغیرہ—ایک مشترک مورث اعلیٰ قضاہ نامی کو مانتے تھے، لیکن اس پر اتفاق رائے نہ تھا کہ وہ جنوب کا تھا یا شمال کا۔ بعض کہتے تھے کہ وہ عدنان کا ایک بیٹا تھا، بحالیکہ بعض دوسرے یہ کہتے تھے

زیادہ غیر واضح ہے، اور اسی لیے شمالی عربوں کا عام دستور یہ رہا ہے کہ وہ بسا اوقات اپنا نسب عدنان کے بیٹے معذ، بلکہ اس کے پوتے نزار سے آگے نہیں بلاتے۔ نزار کے بیٹے مضر اور ربیعہ شمالی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث اعلیٰ تھے، بحالیکہ ایک تیسرے بیٹے ایاد کی اولاد کے افراد اسلامی عہد تک زیادہ تر نظر سے اوجھل ہو گئے تھے۔ مضر کی دو بڑی شاخوں میں سے ایک قیس عیلان اتنی اہم تھی کہ قیس کی اصطلاح اکثر سب شمالی عربوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ اس شاخ میں ہوازن اور سلیم شامل تھے اور خالی ہوازن میں ایسے قابل ذکر قبیلے شامل تھے جیسے کہ ثقیف اور عامر بن صعصعہ کا پورا گروہ (قشیر، عقیل، جعدہ، کلاب اور ہلال)۔ مضر کی دوسری بڑی شاخ خندف ہیں۔ ہڈیل، تمیم اور سب سے بڑھ کر تمام کنانہ شامل تھے اور اس آخر الذکر قبیلے کی ایک ذیلی شاخ قریش تھے۔ اگرچہ شمالی عربوں کو اپنی اصل کے اعتبار سے ”عربیت“ میں وہ مقام حاصل نہ تھا جو ان کے جنوبی قرابت داروں کو نصیب تھا، لیکن اس واقعے کی بدولت کہ خاتم انبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قریش کے شمالی قبیلے سے تھے اسلام میں ان کا وقار بہت حد تک بحال ہو گیا ہے۔

ربیعہ سے عنزہ، عبدالقیس، النمر، تغلب نامی قبیلے اور بکر بن وائل کا زبردست گروہ نکالے جس کا ایک رکن حنیفہ تھا۔ ظہور اسلام سے خاصے پہلے مضر اور ربیعہ کے ابتدائی گروہ منتشر ہو گئے؛ مضر کے قدیم لوگ دریائے فرات کے اس علاقے میں چلے گئے جو ان کے نام پر دریائے مضر کہلاتا ہے اور ربیعہ کے قدیم لوگ دریائے دجلہ پر واقع اس خطے میں جو ان کے نام پر دیار ربیعہ

کہ وہ حمیر کا ہوتا یا اس کے متأخر اخلاف میں سے تھا۔ نسابوں نے بھی یہ اعلان کرنے کا حیلہ اختیار کیا کہ سب عرب تین اشخاص کی اولاد سے ہیں۔ قحطان، عدنان اور قضاہ۔ لیکن اس کا کوئی اشارہ نہیں کیا کہ قضاہ ایک تیسرے عنصر کی نمائندگی کرتا ہے جو نہ جنوبی تھا اور نہ شمالی۔ اسلام کے ابتدائی عہد کے دوران جنوبی اور شمالی عربوں کی باہمی آویزشوں میں قضاہ کا رجحان جنوبی عربوں کی حمایت کی جانب رہا؛ نسب کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا، عام طور پر قضاہ کو حمیر کی وساطت سے قحطان کی نسل سے بتایا جانے لگا، امویوں کے زمانے میں قضاہ کے بنو کلب جنوبی عربوں کے حامیوں کی حیثیت سے آگے بڑھے۔

عباسی عہد سے لے کر اب تک عرب کی تاریخ کے مطالعے میں ایک ہزار سال پہلے کے اور آج کل کے قبائل کے درمیان روابط کی تعیین میں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ Oppenheim، Braunlich اور Cashel نے اپنی تصنیف *Dis Beduinen* میں شمالی اور وسطی عرب کے قبائل کے بارے میں اب تک سب سے زیادہ پر حوصلہ کوشش کی ہے، لیکن باوجود اس قابل ستائش کامیابی کے جو انہیں حاصل ہوئی ہے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ اس عرصے کے دوران میں جب اسلامی حکومت کا مرکز خود عرب میں یا اس کے نزدیک تھا۔ خاصی بہت سی معلومات حاصل ہیں اور یہی بات گزشتہ دو صدیوں پر بھی صادق آتی ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان سیکڑوں برس تک ان کی کہانی پردہ خفا میں رہتی ہے۔ بڑے پیمانے پر کئی ہجرتیں ہوئیں جن کے بارے میں محض سرسری بیانات دستِ باب ہو سکے ہیں۔ ایک قبیلے سے

الگ ہو کر بعض عناصر کسی دوسرے قبیلے میں مل گئے یا پورے پورے قبیلوں نے اپنی حیثیت تبدیل کر کے نئی گروہ بندیاں قائم کر لیں۔ بدویوں کی عوامی روایت میں ان تبدیلیوں کی کچھ یاد محفوظ رہ گئی ہے، لیکن یہ روایت قابل اعتماد ہونے سے بہت بعید ہے۔ چوتھی/گیارہویں صدی میں الہمدانی نے کسی مخصوص نام کے قبائل کے اسی نام کے کسی زیادہ طاقتور یا زیادہ مشہور قبائل کے ملحق ہو جانے کے رجحان کا ذکر کیا ہے اور یہ رجحان اب بھی باقی ہے۔ خلیفہ حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں بنو حنیفہ کے درمیان نبی کذاب مسیلمہ کے ظہور کے باعث یہ قبیلہ بدنام ہو گیا؛ آج جو بنو حنیفہ نجد میں رہتے ہیں وہ ربیعہ کو اپنا مورث اعلیٰ بنانے کو ترجیح دیتے ہیں جس کی اولاد سے حنیفہ تھا، لیکن اتنے بہت سے اور قبائل کا نام ربیعہ ہے اور روایتی نظامِ انساب سے عوام کی واقفیت اس قدر کم ہے کہ نتیجہ اکثر مکمل التباس اور غلط فہمی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔ الدواسر کے موجودہ زمانے کے قبیلے کے ہاں یہ روایت ہے کہ ان کے مورث اعلیٰ کا نام عمر تھا۔ عام دوسری اس عمر کو حضرت عمرؓ بن الخطاب سمجھ لیتا ہے حالانکہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ کون تھے۔ عمان کے علاقے الباطنہ میں بنی غافر نام کا جو قبیلہ آج کل آباد ہے، اس سے قبائل کی اکثر غیر مستقل حیثیت کی ایک مثال ملتی ہے، چنانچہ بحالیکہ عمان کے شمالی عرب اب اس قبیلے کے نام پر غافری کہلاتے ہیں یہ قبیلہ خود جس طرح شمالی اور جنوبی عربوں کے مابین اپنی وفاداری کو ادھر ادھر تبدیل کرتا رہا ہے اور اس کے باعث بدنام ہو گیا ہے۔

آج کل کے بعض بڑے قبیلے جیسے کہ تمیم وسط میں اور یتیدان جنوب مغرب میں، بظاہر عموماً وفاداری کے ساتھ ان بڑے قبائل کی نمائندگی کرتے ہیں جو ان ناموں سے موسوم تھے اگرچہ مرور زمانہ سے ان کے بہت سے ارکان الگ ہو کر اپنی اصلی حیثیت کھو چکے ہیں اور انہوں نے اپنے آپ کو اس یا اُس قبیلے سے اس طرح وابستہ کر لیا ہے کہ اس میں بالکل ضم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ممکن ہے کہ قحطان کا موجودہ قبیلہ جنوبی عربوں کی اصلی قوم کے کسی ایک حصے یا حصوں کا بقیہ ہو، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں کا باہمی تعلق اور بھی زیادہ نازک اور خفیف ہو، اس کے باوجود کہ عرب کے بدوی اب بھی اس قبیلے کو سب جنوبی عربوں کے باپ [قحطان] سے وابستہ کرتے ہیں۔ اسلام کے آغاز سے قبیلہ قریش کی قسمت کے آثار چڑھاؤ کا سراغ لگانے کے لیے۔ علاوہ اور چیزوں کے ہمیں ان ہزاروں لاکھوں سیدوں اور شریفوں کی تاریخ اور موجودہ حیثیت کو تحقیق کرنا پڑے گا جو نہ صرف سارے عرب میں بلکہ اسلامی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلے ہوئے ہیں۔

زمانہ حال کے کسی قبیلے کے ارکان ایک ہی مورث اعلیٰ کی نسل سے ہونے پر شاید بضد مصر ہوں، بحالیکہ ایک اور قبیلے کے ارکان بلاتامل یہ اعتراف کر سکتے ہیں کہ وہ مختلف عناصر سے مل کر بنے ہیں۔ العجمان اور آل مرہ کے قبائل جو دو سو سال پہلے نجران کے قرب و نواح سے ہجرت کر کے مشرقی عرب میں آئے تھے، یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ یام کے توسط سے حمدان کی نسل سے ہونے میں جنوبی عربوں کے شریک ہیں۔ ان کی جسمانی خصوصیات،

ان کی بول چال اور ان کی زندگی اور تاریخ کے دوسرے پہلوؤں سے ان کے اس دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بعض بڑے قبائل، مثلاً اندرون عرب کے عتیبہ اور مطیر، رشتہ اتحاد میں مربوط ایسے مخلوط قبیلے ہیں جن کے آباو اجداد غالباً پانچ یا چھ سو برس پیشتر مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ وفاق عارضی ہوں، مثلاً نعیم کا وفاق جو عمان میں ہے ان دنوں بظاہر اپنے دو بڑے اجزائے ترکیبی، آل بوخریان اور آل ہوشامس، میں منقرض ہو رہا ہے اور نعیم کا پرانا نام اب صرف اکثر آل بوخریان کے لیے استعمال ہونے لگا ہے بحالیکہ نعیم کے دیگر ارکان کا، جو تقریباً ۵۰۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر مغرب میں آباد ہیں، اب بڑے قبیلے سے کوئی قریبی تعلق نہیں رہا۔

ان تمام نسلی اختلافات اور غیر یقینی باتوں کے باوجود ہم اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ بیشتر عرب نسل کی پاکیزگی کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ تمام انسان [ان کے نزدیک] دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن کی نسل کو سب لوگ خالص عربی (اصیل) مانتے ہیں اور دوسری ادنیٰ نوع کی مخلوط نسل۔ بدوی جو اپنے نزدیکی آبا و اجداد سے صرف چھ یا آٹھ پڑھیوں تک واقف ہے پھر بھی اپنی شرافت نسل کا یقین رکھتا ہے۔ کسی مسلمہ پاکیزہ نسل کے قبیلے سے اس کی وابستگی اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ اس کا اس سے آگے کا نسب بھی بے عیب ہے۔ خون کی پاکیزگی شادی بیاہ کے متعلق سخت قواعد کے ذریعے محفوظ رکھی جاتی ہے جن کی کم از کم بدوی، کبھی خلاف ورزی نہیں کرتے۔ خالص اور ناخالص کا یہ امتیاز جو بدویوں میں سب

سے زیادہ مضبوطی سے قائم ہے، بہت حد تک نخلستانوں اور شہروں میں بھی جا پہنچا ہے، بالخصوص ان میں جو ساحلوں سے دور ہیں، ان میں بہت سے شہری لوگ کسی ایک یا دوسرے قبیلے سے اپنی وابستگی کا احساس زندہ رکھتے ہیں۔ تمام شہریوں کو نجد میں بنی خزیمہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ان لوگوں کے لیے ایک عام اصطلاح ہے جن کی اصل و نسل کا سراغ کسی مخصوص قبیلے تک نہیں لگایا جاسکتا۔

صحرا میں چند خانہ بدوش قبیلے عام اتفاق رائے سے اس بنا پر مطمئن ہیں کہ وہ غیر عربی نسل سے ہیں۔ ان میں ایک قبیلہ صلبہ [رک بان] ہے جو شمال میں آباد ہے اور جس کے ارکان کے جسمانی خواص، نیز ان سے متعلق عوامی روایات کسی ایسی اصل پر دلالت کرتی ہیں جو غیر معمولی طور پر پردہ خفا میں ہے، اگرچہ یہ کہانی جسے بارہا دہرایا گیا ہے، بے بنیاد ہے کہ وہ آوارہ گرد صلیبیوں کی اولاد ہیں۔ شمال میں اسی قسم کے "بیکر قبائل" حطیم اور شرارات ہیں۔ مشرق کا قبیلہ العوازم سعودی عرب کی افواج میں گزشتہ چالیس برس کے دوران میں اپنی بہادری اور جوان مردی کی بنا پر اپنے ادنیٰ مرتبے سے کسی قدر بلند ہو جانے میں کامیاب ہو گیا ہے۔

ساحلوں کے ساتھ ساتھ، بندرگاہوں اور ان شہروں میں جو زیادہ اندرون ملک میں نہیں ہیں، خارجی اور غیر معین نسلی عناصر کے سب سے بڑے امتزاجات پائے جاتے ہیں۔ بعض سطحوں میں یہ باہر سے آنے والے ایسے لوگ ہیں جن کی اصل و نسل بخوبی معلوم ہو سکتی ہے، مثلاً جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ اور البحر الأحمر

پر صومالی اور ہندوستانی۔ مسقط کی سلطنت اور خلیج فارس کی بندرگاہوں میں بنیے یا ہندوستانی سوداگر بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ دوسری صورتوں میں نامعلوم اصل و نسل کے لوگوں کی صف بندی زیادہ تر ان کے پیشے کی بنیاد پر کی جاتی ہے، جیسے کہ جنوبی عرب کے ملازم پیشہ لوگ جو صبیان اور اخدام کہلاتے ہیں۔ چونکہ دور دور کے ملکوں کے بہت سے مسلمان ارض مقدس میں رہنے اور مرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں لہذا مکے میں ایک نمایاں طور پر مخلوط آبادی موجود ہے، جس میں نام نہاد جاوی اور بخاری نو آبادیاں (جو علی الترتیب انڈونیشیا اور وسطی ایشیا سے آنے والے آبادکاروں نے بنائی ہیں) سب سے بڑی بستیوں میں سے ہیں۔ بعض خارجی عناصر، مثلاً مغرب سے آنے والے حبشیوں اور مشرق سے آنے والے ایرانیوں کی عرب میں تاریخ دو ہزار برس یا اس سے بھی زائد عرصے تک پیچھے جاتی ہے، لیکن وہ کبھی بڑی تعداد میں نہیں آئے اور ایسی جگہیں بہت کم ہیں جہاں کے بیشتر باشندوں نے، بالخصوص زبان اور مذہب کے اہم معاملوں میں، اپنا بنیادی کردار قائم رکھا ہے۔ بعض دیگر غیر ملکی عناصر، مثلاً وہ بلوچی جو عمان کے اندرونی علاقے میں آباد ہیں، اتنے مکمل طور پر مغرب ہو گئے ہیں کہ ان کے عرب ہمسائے اب انہیں اصیل سمجھنے لگے ہیں۔

عرب میں نسلی معاملات اکثر مذہبی اغراض سے مخلوط کر دیے جاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاف کو، جن کا لقب الحجاز میں بالعموم شریف اور یمن اور حضر موت میں سید ہوتا ہے، ملت اسلامیہ میں بعض اوقات ایک مستحق مراعات ذات مانا جاتا

مراتب حاصل کیے ہیں۔ ایک اور حبشی عنصر ان نام نہاد تکرانہ میں موجود ہے، جو افریقہ کی نصف مسافت، اکثر پیدل طے کر کے حج کے لیے آتے ہیں۔ ان میں سے بعض ارض مقدس میں روزی کمانے کی غرض سے وہیں رک جاتے ہیں، جہاں ان کی جھونپڑیاں چٹہ کی بیرونی بستیوں میں واقع ہیں۔

اگرچہ جزیرہ نما کے اندر ایک جگہ سے دوسری جگہ اور جزیرہ نما سے زیادہ دور کے زرخیز شمالی علاقوں کی جانب ہجرتیں گزشتہ صدیوں میں بہت عام طور پر ہوتی رہی ہیں، تاہم عرب کے عربوں میں سے نسبتاً بہت کم کو یہ شوق ہوا کہ وہ سمندروں کو عبور کر کے خارجی ممالک میں اقامت گزیں ہو جائیں۔ ان میں سے زیادہ تر ایک تو عمان کے لوگ ہیں جو قدیم زمانے سے مشرقی افریقہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ جنوب کی سمت اور جنوبی جزائر، مثلاً زنجبار میں آباد ہو گئے ہیں اور دوسرے حضرموت کے باشندے جن میں سے بہت سوں نے ابھی زمانہ حال میں انڈونیشیا کے مجمع الجزائر، جزیرہ نما مالیشیا اور ہندوستان میں سکونت اختیار کر لی ہے۔ ہندوستان میں انہیں [سابق] نظام حیدر آباد کی مملکت میں اثر و رسوخ حاصل تھا۔ مشرقی عرب کے عربوں نے خلیج فارس کو عبور کر کے ایران کے ساحل کے ایک بڑے حصے میں بود و باش اختیار کر لی ہے اور یمن کے جہازرانوں نے ایسے دور افتادہ مقامات، مثلاً wales کے شہر Cardiff میں چھوٹی چھوٹی نوآبادیاں قائم کر لی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: التَّيجَانُ فِي مَلُوكِ حَمِيرٍ، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ؛ (۲) عبید بن شریہ: اخبار الیمن، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ؛ (۳) مُصَنَّبُ الزَّيْرِي: نَسَبُ قُرَيْشٍ،

ہے، بحالیکہ بعض اوقات میں وہ صحرا میں سیدھے سادے خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ حضرموت کے کثیر التعداد سید، جنہیں غیر معمولی جاہ و مرتبہ حاصل ہے، سب کے سب خاندانوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کی نسل سے ہونے کے مدعی ہیں، جو چوتھی/دسویں صدی کے نصف اول میں عراق سے ترک وطن کر کے حضرموت آیا تھا۔ عمان میں سید کا لقب عام طور پر مسقط کے سلطان کو دیا جاتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نسل سے ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں ہے اور نجد میں شرفا کی تعداد قابل ذکر طور پر کم ہے۔ مشرقی عرب میں زیادہ تر سید شیعہوں میں ملتے ہیں۔ اس وجہ سے سنی بدوی ان کی نسل کو مستند نہیں مانتے۔ یہودی جن کی عرب میں تاریخ زمانہ جاہلیت میں خاصی دور تک جاتی ہے، ممکن ہے کہ شروع میں اسرائیلی ہوں جو جنوب کی طرف چلے آئے، یا عرب جنہوں نے یہودی مذہب اختیار کر لیا اور یا ان دونوں کا مجموعہ۔ یہودی جو ایک زمانے میں جنوب مغرب میں خاصی بڑی تعداد میں تھے، تقریباً سب کے سب گزشتہ چند سالوں کے دوران میں اسرائیل چلے گئے ہیں۔

غلامی جس کو اسلام نے بحیثیت ایک ادارے کے [چند شرائط کے ساتھ] اجازت دی ہے، ابھی زمانہ حال تک جزیرہ نما میں رائج تھی، اگرچہ اب یہ ختم ہو رہی ہے۔ غلاموں کی بہت بڑی اکثریت وسطی افریقہ سے آتی تھی اور حبشی خون کی آمیزش عرب کے قلب میں واقع الانحلاص کے دیہات تک میں پائی جاتی ہے۔ دیگر اسلامی ممالک کی طرح عرب بھی گورے کالے کی تمیز کی لعنت سے مبرا رہا ہے اور آزاد شدہ غلاموں نے بعض موقعوں پر معاشرے میں با رسوخ

قاهره ۱۹۵۳ء؛ (۴) المبرّد : نسب عدنان و قحطان، قاهره ۱۹۳۶ء؛ (۵) ابن درید : الاشتقاق، کوئٹہ ۱۸۵۴ء؛ (۶) ابن حزم : جمہورہ انساب العرب، قاهره ۱۹۳۸ء؛ (۷) ابن عبدالبر : القصد والامم اور الانباء، قاهره ۱۳۵۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرفۃ الاصحاب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) ابن غنابہ : عدۃ الطالب، نجف، بلا تاریخ؛ (۱۰) القلقشنندی : نہایت الارب، بغداد ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) محمد بن احمد الحسینی : بحر الانساب، قاهره ۱۳۵۶ھ؛ (۱۲) ابن لیون : تاریخ، مکہ ۱۳۵۷ھ؛ (۱۳) الشویدی : سبائك الذهب، بغداد ۱۲۸۰ھ؛ (۱۴) محمود الآلوسی : بلوغ الارب، بغداد ۱۳۱۴ھ؛ (۱۵) جرجی زیدان : انساب العرب، طبع ثانی، قاهره ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) عمر رضا کحّالہ : معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۷) محمد سعید الاصبغی : سلالة قحطان، عدن ۱۹۴۱ء.

[یورپی مآخذ] (۱) E. Brauneich، در Islamica، ۱۹۳۴ء؛ (۲) E. Brauer، Ethnol. der jemenit. Juden، ۱۹۳۴ء؛ (۳) J. Burckhardt، Notes on the Bedouins، لندن ۱۸۳۱ء؛ (۴) C. Coon، Papers of، H. Dickson، the Peabody museum، ۱۹۴۳ء؛ (۵) The arab of the desert، طبع ثانی، لندن ۱۹۵۰ء؛ (۶) V. Dowson، در IRCAS، ۱۹۴۹ء؛ (۷) C. Feilberg، La tente notre، کوپن ہاگن ۱۹۴۴ء؛ (۸) H. Field، در The Open Court، ۱۹۳۲ء؛ (۹) E. Glaser، در Ausland، ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) E. Gräff، در Das Rechtswesen، ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) R. Ha- miton، در JRCAS، ۱۹۳۲ء تا ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) P. Harri-son، The Arab at home، نیویارک ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) وہی مصنف : Doctor in Arabia، نیویارک ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) W. Hein، در MGGW، ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) J. Han- ninger، Die Familie bei den heutigen Bedui- nen Arabiens، لائیڈن ۱۹۴۳ء؛ (۱۶) وہی مصنف،

در Festschrift St Gabriel، ویانا ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) J. Hess، Von den Beduinen des innaern، Arabiens، زیورج ۱۹۳۸ء؛ (۱۸) قتی الدین الہلالی، در A survey of soc.، D. Ingrams، ۱۹۴۰ء؛ (۱۹) and econ. conditions in the Aden Protectorate، ۱۹۴۹ء؛ (۲۰) G. Jacob، Altarah. Beduinenleben، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء؛ (۲۱) A. Jaussen، Cou- tunes des Arabes، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) A. Kaselou، Die freien Beduinen، ہمبرگ ۱۹۲۷ء؛ (۲۳) H. Lammens، Le berceau de l'Islam، روم ۱۹۱۴ء؛ (۲۴) C. v. Landberg، Etudes، لائیڈن ۱۹۰۱ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۲۵) وہی مصنف : Glossaire datinois، لائیڈن ۱۹۲۰ء تا ۱۹۴۲ء؛ (۲۶) وہی مصنف : Langue des bédouins، لائیڈن ۱۹۱۹ء؛ (۲۷) E. Litt- Arab. Beduinenenser zählungen، ستراسببرگ ۱۹۰۸ء؛ (۲۸) R. Mantagne، La civilisation du désert، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۲۹) وہی مصنف، در REI، ۱۹۳۲ء؛ (۳۰) A. Musil، The manners and customs of the Rwala Bedouins، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۳۱) S. Nyström، Beduinentum u. Jahwismus، Lund، ۱۹۴۶ء؛ (۳۲) M. v. Oppenheim، E. Brärlinlich، اور W. Caskel، Die Beduinen، لائیڈن و ویزباڈن، ۱۹۳۹ء تا ۱۹۵۲ء؛ (۳۳) W. Caskel و E. Rackow، در Baessler Archiv، ۱۹۳۸ء؛ (۳۴) E. Rossi، در RSO، ۱۹۴۸ء؛ (۳۵) H. Scott، در JRCAS، ۱۹۴۱ء؛ (۳۶) A. Socin و H. Stumme، Diwan aus Centralarabien، لائیڈن ۱۹۰۰ء؛ (۳۷) B. Thomas، Four strange tongues، لندن ۱۹۳۷ء؛ (۳۸) وہی مصنف : The Kumzuri dialect، لندن ۱۹۳۰ء؛ (۳۹) J. Wellhausen، Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit، کوئٹہ ۱۹۰۰ء؛ (۴۰) وہی مصنف : Reste arab. Heidentums، بار دوم،

قاهره ۱۹۵۳ء؛ (۴) المبرّد : نسب عدنان و قحطان، قاهره ۱۹۳۶ء؛ (۵) ابن درید : الاشتقاق، کوئٹہ ۱۸۵۴ء؛ (۶) ابن حزم : جمہورہ انساب العرب، قاهره ۱۹۳۸ء؛ (۷) ابن عبدالبر : القصد والامم اور الانباء، قاهره ۱۳۵۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرفۃ الاصحاب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) ابن غنابہ : عدۃ الطالب، نجف، بلا تاریخ؛ (۱۰) القلقشنندی : نہایت الارب، بغداد ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) محمد بن احمد الحسینی : بحر الانساب، قاهره ۱۳۵۶ھ؛ (۱۲) ابن لیون : تاریخ، مکہ ۱۳۵۷ھ؛ (۱۳) الشویدی : سبائك الذهب، بغداد ۱۲۸۰ھ؛ (۱۴) محمود الآلوسی : بلوغ الارب، بغداد ۱۳۱۴ھ؛ (۱۵) جرجی زیدان : انساب العرب، طبع ثانی، قاهره ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) عمر رضا کحّالہ : معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۷) محمد سعید الاصبغی : سلالة قحطان، عدن ۱۹۴۱ء.

[یورپی مآخذ] (۱) E. Brauneich، در Islamica، ۱۹۳۴ء؛ (۲) E. Brauer، Ethnol. der jemenit. Juden، ۱۹۳۴ء؛ (۳) J. Burckhardt، Notes on the Bedouins، لندن ۱۸۳۱ء؛ (۴) C. Coon، Papers of، H. Dickson، the Peabody museum، ۱۹۴۳ء؛ (۵) The arab of the desert، طبع ثانی، لندن ۱۹۵۰ء؛ (۶) V. Dowson، در IRCAS، ۱۹۴۹ء؛ (۷) C. Feilberg، La tente notre، کوپن ہاگن ۱۹۴۴ء؛ (۸) H. Field، در The Open Court، ۱۹۳۲ء؛ (۹) E. Glaser، در Ausland، ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) E. Gräff، در Das Rechtswesen، ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) R. Ha- miton، در JRCAS، ۱۹۳۲ء تا ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) P. Harri-son، The Arab at home، نیویارک ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) وہی مصنف : Doctor in Arabia، نیویارک ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) W. Hein، در MGGW، ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) J. Han- ninger، Die Familie bei den heutigen Bedui- nen Arabiens، لائیڈن ۱۹۴۳ء؛ (۱۶) وہی مصنف،

مصر کے تعلقات بہت قدیم ہیں اور لوہان کی جنوبی عرب میں موجودگی کے باعث شروع ہی کے زمانے میں بالواسطہ بلکہ بلاواسطہ روابط بھی قائم ہو گئے تھے۔

عرب اور دنیا کے اسلام کی متأخر تاریخ میں ایک وسیع اہمیت کا حامل ارتقا غالباً دوسرے ہزار سال قبل مسیح میں رونما ہوا جب حروف تہجی کی لکھائی ایجاد ہوئی جس سے بعد کے سامی حروف تہجی، بشمول جنوبی عربی اور شمالی عربی کے حروف، اخذ کیے گئے۔ قبائل کی ہجرتیں جن کے بارے میں ابھی تک برائے نام معلومات ہیں، خود عرب کے اندر ہی عمل میں آتی رہیں اور ممکن ہے کہ ان ہزار سالوں میں بہت سے بنوقحطان جنوب کی سمت اپنے نئے وطنوں میں چلے گئے ہوں۔ ان ہزار سالوں کے آخری چند سو سال تغیر و تبدل کا زمانہ تھے، کیونکہ مشرق قریب میں دورِ آہن (Iron Age) شروع ہوا اور آرامی بڑی تعداد میں زرخیز ہلال میں داخل ہو گئے۔ عرب میں اونٹ کو پالنے کی ابتدا بھی بظاہر اسی عہد میں ہوئی، جو بنی نوع انسان کی ترقی میں جزیرہ نما (عرب) کا پہلا عطیہ تھا۔

عرب پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے دوران : کتاب تکوین (Genesis)، جسے تقریباً دسویں صدی قبل مسیح کی تصنیف سمجھا جاتا ہے، کے دسویں باب میں Joktan اور Hazarmaveth کے نام آتے ہیں جنہیں قحطان اور حضرموت سے شناخت کیا جا سکتا ہے۔ اسی صدی میں حضرت سلیمانؑ نے Ezion-geber کی بندرگاہ سے بحیرہ احمر میں جہاز بھیجے، بحالیکہ ان کے کاروان شمالی عرب سے تجارت میں مشغول تھے۔ اوفیر Ophir کی جائے وقوع، جہاں سے حضرت سلیمانؑ کے پاس سونا اور دیگر اشیا آتی تھیں، ابھی تک ایک معما

بران ۱۹۲۷ء؛ (۴۱) F. wüstenfeld : Geneal. Tabellen der arab. Stämme u. Familien, کوئنجن ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۳ء؛ (۴۲) وہی مصنف، در Abh. d. k. Ger. d. Wiss. zu Gött. ۱۸۶۹ء۔

(۷) تاریخ

۱۔ زمانہ قبل از اسلام : عربستان ایک ہزار سال ق۔م سے پیشتر۔ ابھی تک جزیرہ نما عرب کی ایک ہزار سال قبل از مسیح سے پہلے کی کوئی تاریخ نہیں ہے، اگرچہ آئندہ تحقیقات سے یقیناً بہت سے نئے حقائق برے نقاب ہو جائیں گے۔ اکتشافات کم اور محدود پیمانے پر ہوئے ہیں، بلکہ بہت سے خطوں میں ابھی تک سطح ارضی کو بھی تربیت یافتہ کھوج لگانے والوں نے بنظر دقت نہیں دیکھا۔

جو چیزیں متفرق مقامات میں دریافت ہوئی ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس جزیرہ نما میں قدیم حجری (Palaeolithic) اور جدید حجری (Neolithic) دونوں زمانوں میں لوگ آباد تھے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کون تھے اور کہاں سے آئے تھے۔ سامیوں کے اصل وطن کا مسئلہ بھی اب تک معروض بحث میں ہے۔ وہ سامی خانہ بدوش جنہوں نے چوتھے ہزار سال قبل مسیح میں زرخیز ہلال (Fertile Crescent) کے اندر آنا شروع کیا، زیادہ تر کدھے پر انحصار کرتے تھے، جو بے آب علاقوں میں دور دور تک گھومنے پھرنے کے لیے ایسا موزوں نہ تھا جیسا اونٹ۔ عراق کے مسماری (cuneiform) کتبوں میں مگن، ملٹخہ اور دلمن کے متعدد حوالے ملتے ہیں جو ایسی جگہیں تھیں جن کے محل وقوع کا عرب میں امکان ہے اگرچہ اس زمانے کا زیادہ تر جغرافیہ ابھی سمجھم وغیر واضح ہے۔ پُنت (Punt) سے متعلق مصری بیانات بھی ایسے ہی غیر معین ہیں۔ سینا اور بحیرہ احمر سے

حبشہ گئے جس کا نام (ایبی سینیا) انہیں کے نام پر پڑ گیا اور ان کا اثر و رسوخ افریقہ کے مشرقی ساحل کے ساتھ ساتھ پہنچ گیا۔

جنوبی عرب کی بہت سی شاندار عمارتیں ان عبادت گاہوں کی شکل میں تھیں جو بت پرستوں کے دیوتاؤں سے منسوب تھیں سب کے قدیم تر حکمران جن کا لقب مَکَرَب تھا، بادشاہ اور پروہت دونوں کے فرائض ادا کرتے تھے؛ بعد میں ان کی جگہ بادشاہوں کی زیادہ دنیوی حکومت نے لے لی (تفصیل کے لیے دیکھیے مادۃ الیمن)۔

شمال میں تیما کے نخلستان میں، جو Nabonidus کے ماتحت (مدت سلطنت ۵۵۶ تا ۵۳۹ ق م) ایک مختصر عرصے کے لیے نئی بابلی سلطنت کا مرکز حکومت رہا، آرامی اثر بہت نمایاں تھا۔ دَدَن Dedan، زمانہ موجودہ کے العُلا کے قریب، ایک ایسی ثقافت کا مرکز بن گیا جسے اب لُجیانہ کہتے ہیں اور وہاں ایسے حروف تہجی مستعمل تھے جو جنوبی عرب سے مأخوذ تھے۔ ثمود کے پاس جن کا ذکر آٹھویں صدی قبل مسیح کے ایک کتبے میں ایک قبیلے کی حیثیت سے آیا ہے، اِگرا Egra (الحجریا مدائن صالح) تھا جو دَدَن کے شمال میں ذرا دور واقع ہے۔ جگہ جگہ منتشر ثمودی کتبوں کی حالیہ دریافت سے جنوبی عرب سے مأخوذ اس خط کی نشر و اشاعت اور اسے استعمال کرنے والوں کے بارے میں نئے سوالات پیدا ہو گئے ہیں۔

۵۳۹ قبل مسیح میں بابل کے ایران پر قبضے کے بعد شمالی عرب میں آربایا (Arabāyā) کے نام سے ایک قلیل المدّت ولایت (satrapy) قائم ہو گئی تھی۔ دارا اول (مدّت سلطنت ۵۲۱ تا ۴۸۵ ق م) نے، جو خلیج فارس کے راستے تجارت کو فروغ دینا چاہتا تھا، کریاندا Caryanda کے سکائی لیکس (Scylax) کو روانہ کیا اور اس نے ہندوستان سے لے

بنی ہوئی ہے۔ نویں صدی سے آشوری اور بابلی کتبوں میں Aribi کا، جو شمالی عرب کے اونٹوں کے مالک باشندے تھے اور عراق کے حکمرانوں کے باج گزار تھے، اکثر ذکر آتا ہے۔

حال کے سالوں میں جنوبی عرب کی قدیم تہذیب سے متعلق علم میں بہت بڑا اضافہ ہوا ہے۔ نئے کتبات اور دیگر آثار اتنی بڑی تعداد میں دریافت ہوئے ہیں کہ اکثر حالات میں رائج الوقت نتائج کو محض آزمائشی سمجھنا ضروری ہے۔ ترتیب زمانی کا از سر نو غور و خوض سے جائزہ لیا جا رہا ہے اور عام رجحان تاریخوں کو نیچے کی طرف لے جانے کے حق میں ہے۔ جو معلومات حاصل ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ جنوبی عرب میں منظم ریاستیں پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے نصف آخر میں موجود تھیں۔

چار بڑی بڑی ریاستوں — سبائیوں کی ریاست سبا، مینائیوں کی ریاست مَعین، قَتَبان اور حضرموت کی خوشحالی کا دار و مدار زراعت اور تجارت پر تھا۔ وہاں کی آبپاشی کے پر تکلف نظام میں سبا میں واقع مَاریب کا بند [سد] سب سے زیادہ شاندار تعمیر تھی۔ صدیوں تک جنوبی عرب کے تاجروں کو لوہان کی تجارت کی اجارہ داری حاصل رہی اور وہ ہندوستان اور یورپی ممالک کے درمیان آمد و رفت کے ذرائع پر بھی متصرف رہے۔ یہ لوگ اپنا تجارتی سامان خشکی کے راستوں سے بھیجتے تھے جو عرب کو جنوب سے شمال تک قطع کرتے تھے۔ شمالی عرب میں نو آبادیاں قائم کر لی گئی تھیں اور مصر، بحیرہ ایجین اور خلیج فارس کے علاقے میں تجارتی سرگرمی کی شہادت ملتی ہے۔ جنوبی عرب میں آثار قدیمہ کی دریافتوں سے وہاں کی ثقافت پر گہرے یونانی۔ رومی اثرات کی نشان دہی ہوتی ہے۔ جنوب کے عرب ہجرت کر کے

دوسری صدی ق۔ م۔ کے اواخر میں Cyzicus کے B. C. Eudoxus نے مصر سے ہندوستان تک بحری سفر کیا اور وقت گزرنے پر اہل یورپ نے جنوب مغربی اور شمال مشرقی موسمی ہواؤں سے کھلے سمندر میں جہاز رانی کے لیے کام لینے کا راز معلوم کر لیا۔ یورپ کے روز افزون مقابلے سے جنوبی عربوں کی تجارتی برتری کو بڑا نقصان پہنچا اور اسی زمانے میں ان کے اپنے وطن میں بعض بنیادی تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ دوسری صدی کے خاتمے کے قریب کا ایک اہم واقعہ جسے بعد ازاں سبائی دور کا نقطہ آغاز قرار دیا گیا، بجا طور پر سبائے میں ہمدان کے پہاڑی قبیلے کے برسر اقتدار آنے سے مربوط کر دیا گیا ہے۔ معین اور قتیان کی دونوں ریاستیں پہلی صدی ق۔ م میں ختم ہو گئیں اور یمن میں واقع قتیانی دارالحکومت تمنع کو تباہ کر دیا گیا۔ روم کو بلاد العرب السعیدہ (Arabia Felix) کی دولت کا لالچ پیدا ہوا، چنانچہ شہنشاہ آگستوس Augustus نے ۲۴ ق۔ م میں مصر کے حاکم Aelius Gallus (prefect) کو، جسے پٹرا کے نبطیوں کی مدد حاصل تھی، لوبان کے ملک کی جانب ایک طویل سفر پر روانہ کیا، لیکن یہ مہم صحراؤں کو ناخوشگوار اور اپنے عرب حلیفوں کو دغا باز پا کر سبائے سے پرے نہ جاسکی (تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۃ الیمن)۔

عرب پہلی چھ عیسوی صدیوں کے دوران : ۵ء کے قریب ایک غیر معروف مصنف نے یونانی میں Erythraean Sea کی Periplus لکھی، جس میں بحیرہ احمر اور عرب کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ تجارت کا ایک بیش قیمت بیان ہے۔ حضرموت کا بادشاہ جس کا صدر مقام شبوہ میں تھا، مغرب میں بحرین سے لے کر مشرق میں ظفار تک تمام علاقے پر متصرف تھا، بحالیکہ ”سبائے اور

کر بحیرہ احمر کے آخر تک سفر کیا۔ اسکندر کی مہموں کی بدولت دنیا کو عرب کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہوئیں، نیز خلیج فارس کی اس دیکھ بھال کی بدولت بھی جو اقريطش (erete) کے نیارکس Nearchus نے انجام دی۔ اسکندر ۳۲۳ء میں فوت ہو گیا، جبکہ وہ جزیرہ نماے عرب کے گرد اگر د بحری سفر اور اس کے باشندوں کو زیر کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یونانی ماهر طبیعیات تھیوفراستس (Theophrastus) نے جنوبی عرب اور وہاں کی پیداوار کا حال لکھا۔

مصر کے بطلمیوسی حکمرانوں نے، جو بحیرہ احمر میں اکثر پیش دستی کے طریق کار پر عامل رہے، اس اجارہ داری کو خطرے میں ڈال دیا جو عربوں کو حاصل رہی تھی اور دوسری طرف شام کے سلوکیوں (Seleucids) نے ہندوستان سے آنے والے شمالی راستوں کے استعمال کو ترقی دی۔ تیسری صدی ق۔ م کے وسط میں ہارتھی سلطنت کی تاسیس سے سلوکی کمزور ہو گئے، لیکن Antiochus ثالث میں ابھی اتنا دم تھا کہ اس نے ۲۰۵-۲۰۴ ق۔ م میں خلیج فارس کے عربی ساحل پر واقع Gerrha کے خلاف ایک مہم روانہ کی۔

ان ہزار سالوں میں آگے چل کر نبطیوں نے، جو عربی نسل کے لوگ تھے اور جن کا مرکز حکومت پٹرا Petra میں تھا، شام کے معاملات میں اچھا خاصا کردار ادا کرنا شروع کر دیا اور ہلال زرخیز کے مختلف حصوں، مثلاً خلیج فارس کے سر پر واقع Charax Spasini، میں، عرب حکمران نظر آنے لگے۔ ہارتھی حکومت کے تحت عرب باجگزار حکمرانوں کو بڑی حد تک خود مختاری حاصل رہی اور عراق میں عربوں کی مہاجرت مستقل طور پر جاری رہی۔

زورِ بیدان کا بادشاہ“ (حال میں اختیار کردہ لقب) یمن کے پہاڑوں میں ظفار میں متمکن تھا جہاں حمیر کی قوت بڑھ رہی تھی۔

۱۰۵ یا ۱۰۶ء میں قدیم نبطی مملکت میں عرب کا رومی صوبہ قائم کیا گیا جو جنوب میں واقع ایلہ (العقبہ) سے لے کر شمال مشرق میں النمارہ تک پھیلا ہوا تھا اور اس کا مرکز حکومت پہلے پیٹرا Petra اور بعد میں Bostra تھا۔ تاجروں کو ایلہ کے راستے بحیرہ احمر میں سے گزر کر تجارت کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی اور صحرائی سرحدوں پر حفاظتی چوکیاں (limes) تعمیر کر کے ہدوی حملوں کی روک تھام کر دی گئی۔ دوسری صدی کے وسط میں جزیرہ نما کے بارے میں رومیوں کے عام کا خلاصہ جغرافیہ نگار Clandius Ptolemy نے لکھا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ارد شیر اول، پہلے ساسانی حکمران (۲۲۱ء - ۲۴۱ء) نے ایک شہر کی بنا رکھی اور آزد کے قبیلے کو عمان میں آباد ہونے کی ترغیب دی۔ شمالی عرب کے پہلو میں ساسانی اقتدار اور دوسری طرف رومی اقتدار کو تڈمر (Palmyria) کے حکمرانوں نے للکارا، لیکن رومی شہنشاہ Aurelian نے ملکہ زبا (Zenobia) کو شکست دی اور ۲۷۲ء میں اس کے صحرائی مستحکم قلعے پر قبضہ کر لیا۔

سبائ اور ذورِ بیدان کی گذشتہ شان و شوکت کو کسی حد تک شمر (یا شامر) پھر عیش نے دوبارہ حاصل کر لیا جس نے تیسری صدی کے قریب اپنی کامیابیوں کی یادگار میں اپنے شاہی القاب میں حضرموت اور یمن کا اضافہ کر لیا۔ اس کے عہد حکومت کے بعد سلطنت میں پھر ضعف آگیا جس کے دوران میں شمالی سرحد پر واقع نجران کا لخمی مرہ

(= امرؤ) القیس نے محاصرہ کر لیا، جسے قدیم ترین شمالی عرب کے ایک کتبے (النمارہ ۳۲۸ء) میں مبالغے سے ”سب عربوں کا بادشاہ“ بتایا گیا ہے۔ سبائ کے متاخر بادشاہوں نے اپنے لقب میں ”اور پہاڑوں اور میدانوں میں اپنے عربوں [کا بادشاہ]“ کے الفاظ بڑھا کر اسے مزید طول دے دیا۔

چوتھی اور پانچویں صدیوں کا زمانہ عرب کی تاریخ کا دور تھا۔ رومی سلطنت کے زوال اور افلاس کا اثر جزیرہ نما پر پڑا، جہاں شہری تمدن مضمحل ہو کر رہ گیا اور خانہ بدوشی کے سادہ تر طور طریقوں نے زیادہ لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ عیسائیت نے آخرت میں ایک بہتر زندگی کا وعدہ کر کے اور مقامات کی طرح عرب میں بھی ترقی کی۔ عربوں نے نسٹوری مذہب کے عقائد کو، جو عراق سے آئے تھے اور اسی طرح مسیح کی وحدت فطرت، یعنی جامع بشریت اور الوہیت (Monophysitism) کے عقیدے کو، جو مصر اور حبشہ سے آیا تھا، آسانی سے قبول کر لیا۔ حبشیوں نے یمن پر چوتھی صدی میں ایک مختصر عرصے کے لیے قبضہ کر لیا اور انکس کے پہلے عیسائی بادشاہ عیزانہ نے حمیر، زیدان، سبائ، وغیرہ کا حکمران ہونے کا اعلان کر دیا۔ شاہور ثانی (عہد حکومت ۳۱۰ تا ۳۷۹ء) نے، جسے عرب ذوالاکتاف کہتے ہیں، مشرقی عرب کو مطیع و منقاد کر لیا، ساسانی جو بعد میں اتار دیا گیا، لیکن طلوع اسلام سے ذرا پہلے دوبارہ یمن لیا گیا۔ یہودیت کی دعوت بھی عرب میں کامیاب رہی، چنانچہ ان لوگوں میں جنہوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا پانچویں صدی میں سبائ کا ایک بادشاہ اب کرب اسعد، جسے عربی روایات میں تبع اسعد الکامل کہا گیا ہے، تھا اور اس مذہب

کے مرکز میں سے ایک یثرب (بعد ازاں مدینہ) کا نخلستان تھا۔

اس کے بعد سلطنت ساسانیوں اور بوزنطیوں کے قبضے میں آگئی۔ اپنے مقبوضات کو عرب کے سرکش لوگوں سے بچانے کے لیے ان دونوں کو ایسی درمیانی (Buffer) ریاستوں پر اعتماد کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی جن کے حکمران عرب تھے، یعنی بنو لُحْم [رک بآن] جو عراق کے کنارے پر ہاسبانی کرتے تھے اور بنو غسان (رک بآن) جو شام کے محافظ تھے۔ یہ دونوں متوسل ریاستیں، اپنے آقاؤں کی طرح، اکثر ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتی تھیں۔ چھٹی صدی کے نصف اول میں بنو غسان کا سب سے بڑا بادشاہ حارث بن جبلة بنو لُحْم کے مشہور ترین حکمران منذر بن ماء السماء سے زیادہ طاقتور ثابت ہوا۔ پانچویں صدی کے اواخر میں جنوبی عرب کے قبیلہ کنندہ (رک بآن) کے سردار حُجْر اَکِل المرار نے وسطی عرب کے قبائل کے ایک وفاق کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن کنندہ کی یہ غیر مربوط و نامنظم بادشاہت اس سے پہلے کہ اسے لُحْمی المُنْدَر نے ختم کر دیا، صرف نصف صدی تک قائم رہی۔

چھٹی صدی میں جنوبی عرب، آکسُم کے عیسائی بادشاہوں اور ساسانی خسرو اول انوشروان (عہد حکومت ۵۳ تا ۵۷۹ء) کے حملوں کی آماجگاہ بنا رہا۔ نجران کے عیسائیوں پر یہودیت پرست عرب ذونواس [رک بآن] کے ہاتھوں جور و تشدد کا نتیجہ یہ ہوا کہ حبشیوں نے ۵۲۷ء کے قریب یمن پر از سرنو قبضہ کر لیا۔ حبشہ کے ابرہہ [رک بآن] نے یمن کے حاکم کی حیثیت سے سد مارب کی (اس سے پہلے کہ اسے قطعی طور پر اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا) آخری بار مرمت کی۔ وہ بنو نَعْد، جو بنو لُحْم

کے متوسلین تھے، کے خلاف ایک مہم میں قلب نجد تک گیا اور اسلامی روایت کے مطابق عام الفیل (تقریباً ۵۷۰ء) میں مکے کے خلاف ایک ناکام مہم کی رہنمائی کی۔ خسرو کے عہد میں ایرانیوں نے حبشیوں کو نکال دیا۔ ظہور اسلام کے وقت یمن ایرانی مقبوضات ہی کا ایک حصہ تھا۔

چھٹی صدی کے اواخر میں مکے نے، جو خاصا قدیم شہر اور بحیرہ احمر کے متوازی شاہراہ پر واقع تھا، پہلے سے زیادہ شہرت اور خوشحالی حاصل کر لی۔ یمن پر غیر ملکی حکومت قائم ہو جانے سے اور ان ابتر حالات کی وجہ سے جو ایران اور بوزنطہ میں طولانی جنگ کے نتیجے میں شمالی راستوں کے ساتھ ساتھ پیدا ہو گئے تھے، مکے کی خوشحالی میں اور مدد ملی۔ مکے کے قریشی تاجروں نے بین الاقوامی تجارت میں شرکت سے فائدہ اٹھانے میں ہوشیاری اور دانائی سے کام کیا۔

اس عہد کی آخری صدیوں میں عربی زبان کی وہ شکل ظہور میں آئی، جسے فصیح یا کلاسیکی کہتے ہیں اور جس کے عوامی بولیوں کے سرچشمے اور ارتقا کا صحیح عمل ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا۔ یہ زبان جسے جاہلیت کے شاعروں نے جن میں بہت سے بدوی تھے اور کچھ عیسائی یا یہودی تھے، استعمال کیا ہے۔ یہی زبان اسلام کے بہترین شاہکار قرآن مجید اور آئندہ نسلوں کے عربی ادب کی عظیم تصانیف کا وسیلہ اظہار بن گئی (دیکھیے مادۃ عربیہ)۔

۲۔ اسلامی قرون وسطی (تقریباً ۵۷۰ تا ۶۳۲ء) - ۵۷۰ء کے قریب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم [رک بآن] مکے میں تولد ہوئے جو اس زمانے میں

مخاطب صرف عرب نہ تھے، بلکہ تمام عالم تھا۔ قرآن ایک ایسی الہامی کتاب ہے جو سب انسانوں کے لیے ہے اور اسلام میں سب سے بزرگ آدمی وہ ہے جو خدا سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ]، نہ کہ وہ جس کا خاندان سب سے اعلیٰ ہو۔ اس عالمگیر دعوت نے اسلام کے لیے عرب کی حدود سے بہت دور آگے نکلنے کا راستہ کھول دیا۔

ہجرت مدینہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تبلیغ اسلام کے وسیع مواقع میسر آئے۔ فتح بدر کے بعد بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسلام بتدریج پھیلنے لگا۔ غزوہ احزاب میں ناکامی کے بعد قریش کے تمام عزائم باطل ہو گئے اور قبائل پر ان کا اثر و رسوخ کم ہونے لگا۔ اب وہ قبائل جو قریش کے ڈر سے اظہار اسلام کی ہمت نہیں پاتے تھے، انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفود بھیجنے شروع کیے۔ صلح حدیبیہ کے بعد ۵۶ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیصر روم، خسرو ایران، عزیز مصر، نجاشی حبشہ اور رؤسائے عرب و شام کے نام دعوت اسلام کے خطوط ارسال فرمائے۔ فتح مکہ کے بعد تقریباً سارے حجاز نے اسلام قبول کر لیا۔ ۹۔۸۱ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پہلے اسلام کا اثر یمن، بحرین اور عمان اور دوسری طرف عراق اور شام کی حدود تک وسیع ہو چکا تھا۔

پہلے تین خلفا (۱۱ تا ۳۵ھ/۶۳۲ تا ۶۵۶ء) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی ریاست کی

بت پرستی کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ آپ کی ابتدائی عمر کے حالات کتب تاریخ و سیر میں محفوظ ہیں۔ آپ شہری اور خانہ بدوش زندگی کے قبائلی نظام سے بخوبی آشنا تھے اور شام کو جانے والے تجارتی قافلوں کے ساتھ جا کر بیرونی دنیا سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل کر چکے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر چالیس برس کی عمر میں پہلی وحی کا نزول ہوا؛ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ دین شروع کر دی۔ پھر آہستہ آہستہ وقتاً فوقتاً وحی نازل ہوتی رہی تا آنکہ دین اسلام پایہ تکمیل کو پہنچ گیا۔

سرداران قریش مکہ نے آپ کی سخت مخالفت کی اور دشمنی پراثر آئے۔ مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہجرت کر کے حبشہ چلی گئی۔ بعد ازاں مسلمانوں کی ہجری جمعیت نے مکے سے شمال کی جانب یثرب [مدینہ] کو ہجرت کی اور اسلامی سنہ کی ابتدا اسی واقعے سے ہوئی (۱/۵۶۲ء)۔ ان دس برسوں کے دوران میں جب آپ کا صدر مقام مدینے میں رہا آپ نے ایک ریاست تشکیل کی جو اپنے تمام امور میں اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا تھی۔ اس زمانے میں دو ایسے انقلابی تصور پیدا ہوئے جنہوں نے عرب کی ہیئت تبدیل کر دی۔ قرآن مجید میں بالائیکد کہا گیا ہے کہ یہ فصیح عربی زبان میں ہے۔ یہ ایک ایسا ہرچم تھا جس کے نیچے سب عرب متحد ہو سکتے تھے۔ اس سے پہلے عربوں نے ان نسبت چھوٹی چھوٹی ریاستوں سے یا آزاد قبائل اور قبائلی وفاقوں سے (جن کے مابین اگر کھلی جنگ نہیں تو اکثر چپقلش موجود رہتی تھی) زیادہ بڑی کوئی سلطنت نہیں دیکھی تھی۔ اس کے ساتھ ہی قرآن مجید اور اسلام کے

بعد بھی وہاں دیر تک موجود رہی۔

حضرت عثمان (مدّت خلافت ۲۳ تا ۳۵ھ)
۶۴۴ تا ۶۵۶ء کے عہد میں ایشیائے کوچک،
ترکستان، کابل اور سندھ میں فتوحات حاصل
ہوئیں، جزیرۃ قبرص پر قبضہ ہوا، اسپین پر حملہ
ہوا اور اسلامی حکومت کے حدود سندھ اور
کابل سے لیکر یورپ کی سرحد تک وسیع ہو گئے۔
دور عثمانی کے ابتدائی پانچ چھ سال امن و سکون
سے گزرے، لیکن آخری دور اختلافات کی
نذر ہوا۔ عرب اور اسلام کے مستقبل کے لیے
زیادہ خطرناک وہ اختلاف تھا جو ریاست کی
طاقتور شخصیتوں میں پیدا ہو رہا تھا اور جو
مدینے میں حضرت عثمانؓ کے قتل کا باعث
بن گیا۔

خلافت کے لیے جدوجہد (۳۵ تا ۴۳ھ)
۶۵۶ تا ۶۶۲ء)۔ اعلیٰ حلقوں کے اس اختلاف نے
اُس وقت پھیل کر ایک گہری خلیج کی شکل اختیار
کر لی جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے داماد اور
چچا زاد بھائی حضرت علیؓ منصب خلافت پر
فائز ہوئے اور جنگ جمل [رک بان] کا واقعہ
پیش آیا۔ دو صحابیوں حضرت الزبیر اور
طلحہؓ نے حضرت علیؓ کی مخالفت شروع کی اور
۶۳۶ھ/۶۵۶ء میں مدینے سے اُن کے مقابلے کے لیے
روانہ ہوئے۔ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے
اپنے حریفوں کو شکست دی، لیکن اب انہیں
صفین [رک بان] کا معرکہ پیش آیا اور حضرت
عثمانؓ کے قرابت دار امیر معاویہؓ کا سامنا
کرنا پڑا جو شام کے حاکم تھے۔ جب
[حضرت] علیؓ نے [امیر] معاویہؓ کے خلاف قوت
بہم پہنچانے کے خیال سے اپنا مرکز حکومت کوفہ
میں قائم کر لیا تو مدینے کی وہ فوقیت نہ

باگ ڈور سنبھالی تو کئی قبائل اسلام سے
منحرف ہو گئے اور بعض صورتوں میں ایسے
مدعیان نبوت بھی پیدا ہوئے جو منافق
اسلام عقائد کی تعلیم دیتے تھے۔ حضرت
ابوبکرؓ نے بہت مستعدی سے جوابی کارروائی
کی اور مسلم افواج کو وسطی عرب، بحرین،
عمان اور یمن روانہ کر دیا۔ جب حضرموت کو،
جو آخر تک مقابلے پر ڈٹا رہا، زیر کر لیا گیا
تو جزیرۃ العرب تاریخ میں پہلی اور آخری بار
اپنے تمام طول و عرض میں متحد ہو گیا۔

حضرت ابوبکرؓ کے مختصر دور حکومت
کا ایک اور عظیم کارنامہ عرب کے باہر اسلامی
فتوحات کے شاندار لائحہ عمل کا افتتاح تھا۔ عراق
پر حملہ آور ہونے کے بعد حضرت خالدؓ بن الولید
نے ۶۱۳ھ/۶۳۴ء میں شامی صحرا کو عبور کر کے
بوزنطیوں پر فتح میں حصہ لیا۔

جن فتوحات کا حضرت ابوبکرؓ نے آغاز کیا
تھا، انہیں حضرت عمرؓ کے عہد خلافت ۱۳ تا
۶۴۴ھ/۶۴۴ء میں بہت سرگرمی سے جاری
رکھا گیا۔ ساسانیوں سے عراق لے لیا گیا اور
شمالی اور جنوبی عربوں کے قبائل البصرہ اور
الکوفہ کی نوہنا کردہ فوجی بستیوں میں آباد ہو
گئے۔ الیرموک کے مقام پر بوزنطیوں پر ایک فیصلہ
کن فتح اور یروشلم پر قبضے کے بعد، حضرت
عمرؓ اس مقدس شہر کی زیارت کو آئے جو کسی
خلیفہ کا عرب کی حدود کے باہر پہلا سفر تھا۔
اس کے بعد اسلام نے مصر میں پیش قدمی کی جس
پر قبضے سے مغربی عرب سے اس کے زیادہ مضبوط
معاشی اور ثقافتی تعلقات استوار ہو گئے۔ اگرچہ
کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سارے جزیرہ نما
سے عیسائیوں اور یہودیوں کے اخراج کا حکم
دے دیا تھا، تاہم ان کی ایک بڑی تعداد اس کے

رہی، جو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے حاصل رہی تھی۔

امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کی خانہ جنگی میں حضرت علیؓ کے اپنے انتہا پسند ساتھی اتنے برا فروختہ ہوئے کہ وہ خوارج کی حیثیت سے ان کے خلاف کمر بستہ ہو گئے۔ باوجود اس ہمت شکن فتح کے جو حضرت علیؓ نے ۳۸ھ/۶۵۹ء میں ان خوارج کے خلاف التھروان میں حاصل کی، ان کی جماعت باقی رہی اور عرصے تک عرب ان کے وسیع پروپیگنڈے کا میدان بنا رہا۔ امیر معاویہؓ کا حریف خلیفہ کی حیثیت سے بیت المقدس میں اعلان کر دیا گیا اور مغربی عرب میں ان کی اور حضرت علیؓ کی افواج منہمک کر تھیں اور یمن تک ایک دوسری سے متصادم ہو گئیں۔ جب ۴۱ھ/۶۶۱ء میں ایک خارجی ابن ملجم نے حضرت علیؓ کو شہید کر دیا تو علویوں نے ان کے بیٹے حسنؓ کو کوفے میں خلیفہ بنا دیا، لیکن وہ امیر معاویہؓ کے حق میں جلد ہی اپنے دعووں سے دست بردار ہو گئے، جنہوں نے اس طرح پھر عارضی طور پر ملت اسلامیہ کو مجتمع کر دیا۔

امیر معاویہؓ کی باقی ماندہ زندگی میں ان کے خلاف کوئی سنگین بغاوت رونما نہیں ہوئی، لیکن ان کی اس تجویز سے کہ منصب خلافت کو موروثی بنا دیا جائے، ناراضی پیدا ہونا شروع ہو گئی۔ یزید بن معاویہ کی تخت نشینی (مدت حکومت ۶۰ھ/۶۸۰ء تا ۴۳ھ/۶۸۳ء) کے بعد حضرت علیؓ کے دوسرے بیٹے امام حسینؓ عراق میں تائید و حمایت حاصل کرنے کی غرض سے مکے سے روانہ ہوئے، لیکن وہ ۶۱ھ/۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہید ہو گئے۔ ان کی شہادت سے ایک زیادہ طاقتور امیدوار، یعنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کے ایک ممتاز صحابی کے بیٹے عبداللہ بن الزبیرؓ کے لیے میدان صاف ہو گیا۔ یزید کی فوج نے حریت پسند اہل مدینہ کو حرۃ و اقم کی جنگ میں شکست دی اور مکے کا محاصرہ کر لیا، جو ابن الزبیر کا سرچشمہ طاقت تھا۔ وہاں کعبے میں آگ لگ گئی، پھر حال یزید کے فوت ہو جانے پر لڑائی رک گئی۔ ابن الزبیر کو تقریباً ہر اسلامی خطے میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا؛ حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ فوراً شام چلے جاتے تو عین ممکن تھا کہ وہ اموی اقتدار کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتے، جب کہ ابن الزبیر مکے ہی میں توقف کیے رہے۔ بنو امیہ کی مروانی شاخ کے عبدالملک (مدت حکومت ۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/۷۰۵ء) نے بتدریج عرب کے باہر دوبارہ قدم جما لیے۔ خوارج، جو شروع میں ابن الزبیر کے ساتھ ہو گئے تھے، ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور بنو حنیفہ کے خارجی نجد بن عامر نے عرب کے ایک بڑے حصے پر اپنا تسلط قائم کر لیا، لیکن پھر ایک اور خارجی ابو ذبیک نے اسے شکست دی۔ عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو ایک فوج کا سالار مامور کیا جس نے ۷۳ھ/۶۹۲ء میں ایک طویل محاصرے کے بعد مکے پر قبضہ کر لیا۔ ابن الزبیر اس معرکے میں شہید ہو گئے اور اس طرح اسلام کی یہ ارض مقدس بھی امویوں کے ہاتھ آ گئی۔ ایک اور اموی فوج نے مشرقی عرب کی سمت یلغار کی اور ابو ذبیک کا خاتمہ کر دیا۔

عرب امویوں کے تحت (۷۳ھ/۶۹۲ء تا ۱۳۲ھ/۷۵۰ء)، — شام کے اموی حکمران باقاعدہ طور پر مکے اور مدینے میں اور عرب کے دیگر حصوں میں بھی حاکم مامور کرتے رہے، اگرچہ ان کا اقتدار برائے نام تھا۔ زبردست اموی حاکموں، مثلاً الحجاج اور یزید بن المہلب کے

احکام کو خلیج فارس میں اور ساحل عرب کے ساتھ ساتھ قانونی حیثیت حاصل تھی۔

اموی خلفا حرمین شریفین کا احترام کرتے تھے اور وہاں کے مقامات مقدسہ پر بڑی بڑی رقمیں صرف کرتے تھے، بیت المقدس کی خدمت کی سعادت بھی انہیں حاصل رہی۔ ان کے عہد میں اکثر مغربی عرب میں امن و امان قائم رہا، اور اسے ایسی خوشحالی نصیب ہوئی، جو بعد کے زمانے کے مناقشات میں حاصل نہ ہو سکی۔ امویوں نے نظام آبپاشی کو ترقی دی اور بہت سی مقتدر ہستیاں ملازمت کے بعد مگرے، مدینے اور الطائف میں اپنی جاگیروں پر زندگی بسر کرتی رہیں۔ حرمین نہ صرف اسلامی علوم کے لیے بلکہ سکون و آسائش، شعر و شاعری اور موسیقی کے لیے بھی مشہور ہو گئے۔

اموی سیاست میں شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی شدید رقابت کی صدائے بازگشت عرب میں بھی سنائی دیتی تھی، جہاں جنوبی عربوں کا سب سے بڑا قبیلہ کُلب مدینے کے قریب وادی القریٰ میں زمین کا مالک تھا۔

اموی عہد کے خاتمے کے قریب عبداللہ بن یحییٰ طالب الحق الکندی اور ابو حمزہ الازدی کی قیادت میں خوارج کا ایک اتحاد قائم ہو گیا۔ ابو حمزہ نے مگرے پر قبضہ کر لیا، ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں قدید میں کامیابی حاصل کی اور پھر مدینے میں داخل ہو گیا بحالیکہ طالب الحق حضور موت اور یمن کے خارجی مرکز سے اس کی مدد کرتا رہا۔ امویوں کی زوال پذیر قوت کے باوجود مروان ثانی نے ان خارجی سرداروں کو زیر کرنے کے لیے کافی فوج جمع کر لی، لیکن اس وقت وہ اس کی آخری تباہی کا سامان مہیا کر چکے تھے۔ بنو عباس کی سازش کا مرکز مکہ ہی رہا

جس کا مقصد شامی خلفا کی سرکوبی تھا۔ جزیرۃ العرب ابتدائی عباسی خلفا کے تحت (۱۳۲ھ/۷۵۰ء تا ۲۶۶ھ/۸۷۹ء) بنو عباس نے مرکز خلافت کو عراق میں منتقل کیا تو اس تجارت کی بدولت جو چین اور مشرقی افریقہ تک سے ہوتی تھی خلیج فارس کی اہمیت میں اضافہ ہو گیا۔ عباسی دارالخلافہ سے، جو سامان تجارت آتا تھا یا وہاں جاتا تھا وہ البصرہ سے ہو کر جاتا تھا، بحالیکہ خود اس خلیج میں ایران کے ساحل پر واقع سیراف کی بندرگاہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں مصروف ترین بندرگاہ بن گئی تھی۔

عرب میں عباسی حکومت کی طاقت ایک صدی سے زیادہ دیر تک قائم نہ رہی، جس کے دوران میں مقدس شہروں اور یمن میں اور بعض اوقات وسطی اور مشرقی علاقوں میں بھی، حاکم بھیجے جاتے رہے۔ شروع کے خلفاء بالخصوص المہدیٰ اور ہارون اور ان کی بیویوں، قابل ذکر طور پر زبیدہ، نے حج بیت اللہ کا التزام رکھا اور ذرائع آمد و رفت کو بہتر بنا کر اور راستے کی آسائشیں فراہم کر کے اپنی رعایا کو بھی فریضہ حج کی ترغیب دی۔

خوارج کے ایک فرقے نے جو اباضیہ [رک بان] کہلاتا تھا، الجندلی بن مسعود الازدی کی قیادت میں عمان میں اپنی ایک علیحدہ امامت قائم کر لی، لیکن ایک عباسی مہم نے خازم بن خزیمہ کی سرکردگی میں ۱۳۴ھ/۷۵۲ء میں الجندلی کو شکست دی اور قتل کر دیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یہ امامت دوبارہ قائم ہو گئی اور چند وقفوں کے ساتھ آئندہ چار صدیوں تک قائم رہی۔ عمان ایک دور اقتادہ خطہ تھا اور بحیثیت مجموعی خوارج نے بنو عباس کو بہت کم تنگ کیا [رک بہ عمان]۔

محمد کے حامی تھے اور اس غرض سے وہ اکثر خفیہ طور پر اسمعیلی تحریک میں کام کرتے رہے۔ وقت گزرنے پر یہ اسمعیلی اپنی صفوں میں بالخصوص معاشرے کے ان غیر مطمئن اور ستم رسیدہ عناصر کو، جو حکمران طبقوں کے دشمن تھے، شامل کرنے میں کامیاب ہوتے گئے۔

ایک اور حسنی مدعی خلافت، الحسین بن علی ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں ایک عباسی فوج کے خلاف جنگ میں لڑتے ہوئے مکر کے قریب فتح کے مقام پر شہید ہوئے، تاہم علویوں کے موقف کو یمن میں آگے بڑھنے کا موقع مل گیا جہاں اسے امام الشافعی [رک ہاں] ایسے جلیل القدر عالم دین کی حمایت حاصل ہو گئی۔ انہیں قید کر کے ہارون کے حضور میں پیش کیا گیا، لیکن آخر کار معافی مل گئی۔

دوسری صدی ہجری کے آخر میں مغربی عرب میں علوی اقتدار کو از سر نو فروغ حاصل ہوا۔ مکر میں الحسین الأقطس حسینی نے امام جعفر الصادقؑ کے ایک بیٹے محمد الذیاج کو کھڑا کیا اور محمد بن سلیمان حسنی نے اپنے قدم مدینے میں جما لیے۔ ان مدعیوں نے عباسیوں کے خلاف زیادہ دیر تک مقابلہ نہ کیا، لیکن یمن میں امام جعفر الصادقؑ کے ایک ہوتے ابراہیم الجزار کو زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ علویوں کی حمایت کی لہر سے مغلوب ہو کر المامون نے اٹنا عشریہ کے آٹھویں امام علی الرضاؑ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور بجائے سیاہ کے علویوں کے سبز رنگ کو شاہی رنگ قرار دیا، لیکن ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں علی الرضاؑ کی وفات پر یہ تبدیلی کالعدم ہو گئی۔

یمن میں علوی خطرے سے نمٹنے کے لیے المامون نے وہاں ایک شخص محمد نامی کو، جسے

عباسی خلفا کے پہلو میں خوارج کی جگہ اب علوی [رک ہاں] کانٹا بن کر کھٹکنے لگے۔ ان میں حسنی اور حسینی دونوں ہی شامل تھے۔ اپنے ہنرمندانہ پراپیگنڈے سے جو وہ امویوں کے خلاف معرکہ آرائی کے دوران میں کرتے رہے، بنو عباس نے پیش دستی کر کے علویوں سے وہ قیادت چھین لی جسے علوی اپنا حق سمجھتے تھے۔ اس کے لیے علویوں نے انہیں کبھی معاف نہیں کیا اور یکے بعد دیگرے وہ ان کی حکومت کے برحق ہونے کی مخالفت کرتے رہے۔ اگرچہ بنو عباس خود بھی حضرت عباسؑ کی نسل سے تھے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قریبی عزیز تھے، تاہم علویوں کو تقریباً ہمیشہ ہی عرب میں ایسے لوگ مل جاتے تھے، جو بخوشی ان کا ساتھ دینے کو تیار ہو جاتے تھے۔ مکہ و مدینہ کے مقدس شہروں میں ان کے نعرہ جنگ سے یہ امید پیدا ہو جاتی تھی کہ وہ جگہ جو دمشق اور بغداد نے غصب کر لی تھی، انہیں دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔

عرب میں پہلے علوی مدعی خلافت محمد النفس الزکیہ تھے، جنہوں نے مدینے میں المہدی کی حیثیت سے ظہور کیا اور جن کے دعوے خلافت کی تصدیق امام مالک بن انس [رک ہاں] جیسے عالم دین نے کر دی تھی، لیکن یہ سب بے سود ثابت ہوا، کیونکہ ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں وہ المنصور کی افواج سے لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔

چھٹے امام جعفر الصادقؑ کی وفات (تقریباً ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) کے بعد علویوں میں ایک بڑا افتراق رونما ہو گیا۔ بڑی جماعت، جو حضرت جعفرؑ کے بیٹے موسیٰ الکاظم اور ان کے پانچ اخلاف کی وفادار رہی، اٹنا عشری کہلانے لگی۔ دوسرے لوگ، شیعہ، حضرت جعفرؑ کے بیٹے اسمعیل اور ان کے بیٹے

امیر معاویہؓ کے معاون خصوصی زیاد بن ابیہ کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، اپنا حاکم بنا کر بھیج دیا۔ اس نے ۴۰ھ/۸۲۰ء میں زبید [رک باں] کے شہر کو دوبارہ تعمیر کر کے اور اپنے لیے ایک ریاست بنا کر زیاد بن ابیہ [رک باں] خاندان کی بنا رکھی جو، اگرچہ برائے نام عباسیوں کا وفادار رہا۔ تاہم درحقیقت ان متعدد خود مختار حکمران خاندانوں میں سے ایک تھا، جو خلافت عباسیہ کے انقراض کے زمانے میں قائم ہونے لگے۔

اگرچہ وہ کوئی طاقتور حکمران نہ تھا، تاہم الوائق (مدت خلافت ۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) نے عرب میں ہر زور حکمت عملی اختیار کی۔ جب بنو سلیم کے بدویوں نے اپنی تاخت و تاراج سے حرمین کے گرد و پیش کے علاقے کو غیر محفوظ بنا دیا تو الوائق نے مجرموں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے اپنے ترک سپہ سالار بکا الکبیر [رک باں] کو روانہ کیا۔ آئندہ دو سال کے دوران میں بکا دیگر قبائل کے خلاف معرکہ آرا رہا اور اس نے اپنی جنگی کارروائیوں کا خاتمہ ۲۳۲ھ/۸۴۷ء میں بطن السیر کے مقام پر، جو عرب میں بہت اندر جا کر واقع تھا، ایک سخت لڑائی کے بعد بنو تمیم پر فتح حاصل کرنے سے کیا، جس کے بعد نجد میں واقع اضاخ کے ایک شخص کو یمامہ، مشرقی عرب اور مکے کو جانے والے حاجیوں کے راستے کا حاکم بنا دیا گیا۔

۲۳۷ھ/۸۶۱ء میں المتوکل کی وفات کے بعد بنو عباس کی حالت اپنے وطن مالوف [عراق] اور عرب دونوں جگہوں میں دگرگون ہو گئی۔ بنو یعفر (رک بہ یعفر) جنہیں قدیم حمیری تباہہ کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، یمن

کے پہاڑی علاقوں میں اٹھ کھڑے ہوئے اور انہوں نے صنعاء کو اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ حضرموت نے خود مختاری حاصل کر لی اور مقامی حکمرانوں نے مشرق میں قدم جما لیے جہاں علی بن محمد نے — جو یا تو واقعی امام حسینؑ کی نسل سے تھا جیسا کہ وہ دعویٰ کرتا تھا یا قبیلہ عبدالقیس کا ایک رکن تھا — خانہ بدوش قبائل میں بے چینی پیدا کر دی۔ مکے میں ایک اور حسنی بغاوت کے نتیجے میں، جس کا آغاز اسمعیل ابن یوسف الاخیضر نے کیا تھا، اسمعیل کے بھائی محمد کے زیر قیادت یمامہ میں ایک نئی ریاست قائم ہو گئی، جہاں یہ اخیضر جیسے رہے یہاں تک کہ قرامطہ کی رو انہیں بھا لے گئی۔

عباسی خلافت کو ایک اور دھچکا مصر کے سرکش والی احمد بن طولون کے ہاتھوں لگا، جس نے شام پر قبضہ کر کے اس اقتدار کو درہم برہم کر دیا جو ایک زمانے میں حکومت کو بادبہ الشام میں حاصل تھا۔ تاہم خلافت کو سب سے زیادہ براہ راست خطرہ مشرقی عرب کے فتنہ پرداز علی بن محمد کی جانب سے لاحق ہوا، جس نے اپنی سرگرمیوں کو جنوبی عراق میں منتقل کر دیا اور وہاں زنج کو، یعنی ان حبشی غلاموں کو، جو نمک کی دلدلوں میں کام کرتے تھے، بھڑکا کر ایک بڑے پیمانے کی بغاوت برپا کر دی (۲۵۵ھ/۸۶۳ء تا ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) جو مقدس شہروں تک جا پہنچی۔

عرب میں اسمعیلی اور قرامطہ (۲۶۶ھ/۸۷۹ء تا ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء): ان حالات میں عباسی خلافت کے اندر اسمعیلی تحریک [رک بہ اسمعیلیہ] نے، جو تیزی سے پھیل رہی تھی، ان مواقع سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اسمعیلی مبلغوں نے اثر و نفوذ حاصل

اور الکوفہ کو تاراج کرنے سے نہ روک سکے اور ۳۱۷ھ/۶۳۰ء میں وہ مکے میں داخل ہوئے اور حجر اسود کو اپنے نئے دارالحکومت الانحاء (الحسا) میں اٹھا کر لے گئے۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد عمان کو فتح کر کے قرامطہ عرب کے بیشتر حصے پر متصرف ہو گئے۔ اس فتنہ و فساد سے تنگ آ کر جنوبی عرب کے سیدوں کے مشہور ترین مورث اعلیٰ احمد بن عیسیٰ الحسینی نے البصرہ سے ہجرت کی اور حضرموت چلے گئے جہاں اس زمانے میں عمان کے اباظیوں کا پلہ بھاری تھا۔ عباسیوں کو ایران کے بویوں [بویہوں] اور مصر کے اخشیدوں کی وجہ سے نئے خطرات کا سامنا کرنا پڑا جو بعض اوقات مکے تک بڑھتے چلے آئے تھے، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی وہاں اپنے قدم نہ جما سکا۔ بنو بویہ نے، جنہوں نے ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں بغداد پر قبضہ کر کے عباسی سلطنت کی حکمرانی عملی طور پر سنبھال لی تھی، عمان کو بھی اپنے حلقہ اثر میں شامل کر لیا۔ ابو طاہر کا ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں انتقال ہو گیا اور قرامطہ نے شمالی افریقہ کے اسمعیلی فاطمیوں کے حکم سے ۳۳۹ھ/۹۵۰ء - ۹۵۱ء میں حجر اسود کو مکے میں لوٹا دیا۔ ابو طاہر کے ایک بھتیجے الحسن الأعظم کی قیادت میں قرامطہ شام اور مصر پر ایک دوطرفہ یورش میں فاطمیوں کے شریک کار ہو گئے، اس طرح کہ مقدم الذکر نے مشرق سے دھاؤ ڈالنا شروع کیا اور مؤخر الذکر مغرب سے آگے بڑھے۔ جب فاطمیوں نے ۳۵۸ھ/۹۶۹ء میں مصر پر قبضہ کر لیا تو قرامطہ نے ان کا ساتھ چھوڑ کر شام میں ان کے منصوبوں کی مزاحمت کرنے میں بنو بویہ سے اتحاد کر لیا۔ ۳۶۰ھ/۹۷۱ء میں الحسن نے دمشق پر قبضہ کر لیا، لیکن قاہرہ کے نوپنا شدہ فاطمی

کرنے کے ایک خوب سوچے سمجھے منصوبے پر عمل شروع کر دیا اور عرب میں اپنی سرگرمی کے خاص مرکز خلیج فارس کے ساحل اور یمن میں قائم کر لیے۔ چونکہ عرب کے یہ دونوں حصے ایک دوسرے سے ایک حد تک منقطع رہے، لہذا ان میں بعد ازاں رونما ہونے والے واقعات کا باہمی تعلق بہت کم تھا۔

یمن میں اسمعیلیت کی ابتدا ۲۶۶ھ/۸۷۹ء - ۲۸۰ھ میں ابن حوشب (منصور الیمن) اور علی بن فضل کے ہاتوں ہوئی۔ ایک دوسرے سے گہرے اشتراک عمل کی بدولت ان دونوں نے بہت سے لوگوں کو اپنے ساتھ کر لیا اور علی صنعاء اور زید دونوں پر تھوڑے تھوڑے عرصے تک قابض رہا۔ زیادہوں اور یغتریوں نے اسمعیلیوں سے جنگ کی اور ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں ان کا ایک نیا مد مقابل پیدا ہو گیا۔ یہ القاسم حسنی الرسی کا پوتا پہلا زیدی امام الہادی یحییٰ تھا جو یمن آیا۔ اس نے ایک زیدی حکومت کی قانونی بنا ڈالی جو اسمعیلیوں کی غالی شیعیت کے مقابلے میں سنی مذہب سے قریب تر تھی۔ دونوں اسمعیلی رہنما کچھ عرصے کے بعد آپس میں جھگڑ پڑے اور ۳۰۳ھ/۹۱۵ء تک دونوں فوت ہو گئے، لیکن ان کے عقائد ان کے ساتھ نہیں مرے۔

۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے قریب اسمعیلیوں کا مشرقی عرب میں ظہور ہوا، جہاں ابو سعید الحسن الجنابی اور اس کے بیٹے ابو طاہر سلیمان کی قیادت میں ایک طاقتور ریاست کی تنظیم عمل میں آئی۔ قرمطی کا نام، جس کی ابتدا اور مفہوم کے بارے میں ابھی تک شبہ ہے، اسمعیلیت کے اسی مخصوص مظہر کا مقبول عام عرف چلا آتا ہے، اگرچہ اس کا اطلاق اس خطے تک محدود نہیں ہے۔ بنو عباس اتنے کمزور ہو چکے تھے کہ وہ قرمطیوں کو البصرہ

کہ وہ عقیدے کی بنا پر ایک دوسرے کے شریک کار بن جائیں، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔

پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے شروع میں بنو مَعْن [رَکَ بَانَ] عدن اور حضر موت میں برسرِ اقتدار ہو گئے اور یمن کے زیادہوں [= بنو زیاد] کو بنو نجاح [رَکَ بَانَ] کے آگے جھکنا پڑا، جو دراصل انہیں کے حبشی غلام تھے۔ صالحیوں [رَکَ بَہ صَالِحِی] کے عہد میں یمن میں اسمعیلیت کا احیا ہوا۔ یہ حکمران یام کے قبیلے سے تھے اور ان کے قبضے میں فاطمیوں کے برائے نام باجگذاروں کی حیثیت سے صُغَاء کا شہر تھا بحالیکہ زیدی اماموں کا صدر مقام صُغَاء میں تھا۔

۵۱/۱۰۵۱ء میں ناصر خسرو نے الاحساء کی سیاحت کی جہاں اس نے چھ سیدوں کی مجلس کو اس وقت تک حکمران پایا۔ قرمطی ریاست کے متأخر ایام کے چشم دید بیان کی جزئیات کی بدقسمتی سے کسی مصدقہ شہادت کے ذریعے تائید نہیں ہوتی۔

بنو بویہ، قرامطہ اور فاطمیوں کی شیعیت سے اہل السنۃ میں ایک ردِ عمل پیدا ہوا۔ ان کے حامی و مددگار سلجوق ترک تھے جن کے قائد طغرل نے ۵۴۳/۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا۔ کرمان کے ایک سلجوق، قاورد قرہ ارسلان نے عمان میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ اسی زمانے کے قریب سیراف خلیج فارس کی سب سے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے اپنی جگہ جزیرۃ قیس کو دے رہا تھا، جس کے حکمرانوں نے عمان کی سیادت بھی حاصل کر لی، جہاں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں اباضی اماموں کا سلسلہ منقرض ہو گیا۔ آئندہ ساڑھے تین صدیوں کے احوال میں سے صرف ایک امام ہی کے حالات دستیاب ہیں۔

شہر تک پہنچنے سے پہلے اسے مصر کے خلاف دو مہموں میں شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

الحسن کی وفات پر قرمطی حکومت کو چھ سیدوں کی ایک مجلس کے ہاتھ میں دے دیا گیا۔ فاطمیوں نے قرامطہ کے خلاف ایک فوجی فتح حاصل کی، لیکن انہیں الاحساء واپس چلے جانے کی ترغیب دینے کے لیے ایک بڑی رقم دینا پڑی۔ قرامطہ کے ہاتھ سے عمان ۳۷۵ھ/۹۸۵ء - ۹۸۶ء میں نکل گیا، بنو بویہ نے عراق میں ان کی پیش قدمی روک دی اور الْمُتَنَفِّق کے ایک سردار نے انہیں خود ان کے علاقے میں شکست دی اور الْقَطِیف کو لوٹ لیا (قُب نیز قرامطہ)۔

چوتھی/دسویں صدی کے وسط کے قریب حسینیوں کے ایک خاندان نے جو موسوی کہلاتا تھا، مکے کی شریفی امارت (جس کے لیے دیکھیے مادہ مگہ) قائم کی جس کی قسمت میں ایک ہزار سال تک باقی رہنا لکھا تھا۔ اس خاندان کا سب سے زیادہ سر برآوردہ رکن ابو الفتح الحسن تھا، جس نے ۳۰۲ھ/۱۰۱۱ء - ۱۰۱۲ء میں خلیفہ بننے کی کوشش کی، لیکن فاطمیوں نے جو اشراف (واحد شریف) پر حق سیادت رکھتے تھے، ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہونے دی۔ قدیم موسویوں کے معاصر حسینی تھے جو پانچویں شیعہ امام [الباقر] کے ایک چھوٹے بھائی حسین الاصغر کی اولاد سے تھے۔ انہوں نے مدینے میں اپنی امارت قائم کر لی۔ یہ خاندان چھ نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی تک باقی رہا بعد ازاں خاندان مہنّا کے نام سے معروف ہوا۔

اسمعیلیت کی ایک شاخ دروزی تحریک تھی جس کی ابتدا فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد میں ہوئی۔ الْمُقَتَّنِی دروزی نے مشرقی عرب کے قرمطی سیدوں کو ایک خط اس مضمون کا بھیجا

حکومت سونپ دی تھی اور جسے فاطمی امام یمن کا فرمانروا اعلیٰ تسلیم کرتا تھا، صلیحیوں نے اپنی حقیقی حکمرانی کے آخری ایام دیکھے۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء - ۱۱۳۸ء میں اس کی وفات سے اس خاندان کا عملی طور پر خاتمہ ہو گیا، چنانچہ اس کے آئندہ آنے والے نمائندے سب کے سب ناکارہ ویسے ہی ثابت ہوئے۔

۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء میں مصر کے فاطمی خلیفہ المستنصر کی وفات پر اسمعیلیوں میں دو جماعتیں پیدا ہو گئیں جو آج بھی باقی ہیں۔ اس جماعت کی نسل سے جو المستنصر کے سب سے بڑے بیٹے نزار کی حاسی تھی، الموت کے اسمعیلی حشیشین (Assassins) اور خوارج ہیں، جن میں سے بہت سوں کے سرگروہ اب آغا خان ہیں۔ وہ جماعت جو المستنصر کے سب سے چھوٹے بیٹے المستعلی احمد کے حق میں تھی، جس کا ملکہ سیدہ کی وساطت سے صلیحیوں سے اتحاد تھا، یمن میں برسر اقتدار تھی۔

ابتدائی دور کے عظیم ترین زیدی اماموں میں سے ایک احمد بن سلیمان کا عہد حکومت ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء تا ۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء جاری رہا اور اس دوران میں اس کا صعدہ، نجران اور الجوف پر قبضہ رہا۔ وہ صنعا اور زید پر بھی قابض ہو گیا اور اس نے دور شمال میں خیبر اور یثرب تک بھی اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا۔

صلیحیوں کی طرح نجاہیوں کے ہاں بھی اس خاندان کے زوال پذیر دور میں ایک ملکہ علم نامی پیدا ہوئی جو دراصل ایک کنیز تھی۔ ۵۳۵ھ/۱۱۵۰ء - ۱۱۵۱ء میں اس کے انتقال کے تقریباً دس سال بعد مہدیوں [رگہ بان] کی سریع الزوال حکومت قائم ہو گئی جو اپنے آپ کو حمیری کہتے تھے، لیکن جن پر خوارج ہونے کا

یمن کے صلیحیوں نے بنو معن سے عدن چھین لیا اور شمال کی سمت بھی اپنی مملکت کو وسعت دی، کیونکہ مکے سے موسوی اشراف کا اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء میں علی بن محمد صلیحی نے اشراف کی ایک ہم جد شاخ یعنی ہاشمیوں کو مکے میں متحکم کر دیا۔ ملک شاہ کے عہد میں بغداد کے سلجوق اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئے اور اسی کی بدولت اس کے زمانے کے برائے نام عباسی خلیفہ کو خلیفہ اسلام کی حیثیت سے مقدس شہروں میں زبانی طور پر مانا جاتا رہا۔ ملک شاہ اور اس کے وزیر نظام الملک نے حج کے معاملات کی جانب توجہ کی اور انہیں درست کرنے کے لیے فراخ دلی سے روپیہ صرف کیا۔ ۴۷۷ھ/۱۰۷۷ء - ۴۷۸ء کے قریب الاحساء کے قرامطہ کو ایک مقامی خاندان عیونیوں کے ہاتوں، جو بنو عبدالقیس کے قبیلے سے تھے، اپنی آخری اور قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ عرب کے باشندوں میں اب قرامطہ کا کوئی نام و نشان باقی نہیں ہے۔ القطف اور آج کل کے الحسا کے شیعہ، جنہیں بعض اوقات قرامطہ کے بقایا بتایا جاتا ہے، درحقیقت اثنا عشری فرقے کے جعفری یا شیخی ہیں۔

۴۶۱ھ/۱۰۶۸ء - ۴۶۹ء میں صلیحی خاندان کی ایک ممتاز خاتون سیدہ بنت احمد کو اس کی المکرم احمد بن علی الصلیحی سے شادی کے موقع پر عدن کا شہر جہیز میں دے دیا گیا اور اس کے بعد جلد ہی شہر کی حکومت بنو معن سے زریعیوں میں منتقل ہو گئی جو صلیحیوں کی طرح یام کی نسل کے اسمعیلی تھے۔ زریعی عدن پر ایک صدی تک حکمران رہے اور رفتہ رفتہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرتے گئے۔ [ملکہ] سیدہ کے عہد میں، جسے المکرم نے ملک کی

الزام لگایا جاتا تھا ۔

مصر کے فاطمی ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ایوبیوں کے اقتدار کے آگے سرنگون ہو گئے اور انہیں دوبارہ برسر حکومت لانے کی ایک سازش کو صلاح الدین نے ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں ناکام بنا دیا ۔ اس نے یمن کے شاعر اور مؤرخ عمارہ بن علی الحکمی کو قتل کروا دیا ۔ مستعلی جماعت کا مرکز مصر سے یمن میں منتقل ہو گیا جہاں یہ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی تک قائم رہا اور بعد ازاں ہندوستان میں منتقل ہو گیا جس کے بعد ایک افتراق رونما ہو جانے پر یہ جماعت ہندوستان کے داؤدیوں اور جنوبی عرب کے سلیمانیوں [رک بہ بوہرہ] میں منقسم ہو گئی ۔ عرب میں وسیع پیمانے پر حکومت اسمعیلیوں کی گرفت سے باہر رہی یہاں تک کہ بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی میں نجران کے سلیمانی مکرمی کا عہد حکومت آیا ۔

جزیرۃ العرب متاخر قرون وسطیٰ میں (۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء تا آخر نویں صدی ہجری / آخر پندرہویں صدی عیسوی) :

سلطان صلاح الدین ایوبی کے ظہور کا یہ نتیجہ ہوا کہ عرب اور مصر دونوں ملکوں میں فاطمیوں اور اسمعیلیوں کا اقتدار ختم ہو گیا ۔ صلاح الدین نے، جسے مکے میں بادشاہ تسلیم کر لیا گیا تھا، ۵۶۹ھ/۱۱۷۳-۱۱۷۴ء میں اپنے بھائی توران شاہ کو اس غرض سے بھیجا کہ وہ تیسرے اور آخری مہدوی حکمران کو معزول کر کے یمن پر قبضہ کر لے ۔ ایوبی دور حکومت کی کم و بیش نصف صدی میں اس جنوبی تخت پر اس خاندان کی تین ہم جد شاخوں کے تین ارکان بیٹھے ۔ حضر موت کو فتح کر لیا گیا، لیکن وہ ایوبی سلطنت کا پورے طور پر حصہ

نہ بنا ۔ اپنے وطن مالوف کے زیادہ قریب ایوبیوں کی بیشتر توجہ یورپ سے آنے والے صلیبیوں کی طرف مبذول رہی، جن میں سے ایک دلیر ترین صلیبی Renaud de Chatillon نے تیماہ پر حملہ کیا، بحیرۃ احمر میں مسلمانوں کے خلاف اپنے آدمیوں کو جہازوں میں روانہ کیا، بلکہ مدینہ منورہ پر حملہ آور ہونے کا بھی ارادہ کیا ۔

۵۹۸ھ/۱۲۰۰ء کے قریب قتادہ بن ادریس حسنی یثرب سے مٹے آئے، جہاں اس نے متاخر شریف خاندان کی بنا ڈالی ۔ جب اس نے الحجاز میں ایک مضبوط خود مختار خاندان کی تشکیل کی کوشش کی تو اسے پتا چلا کہ اس زمانے کی باہمی رقابتیں اتنی بڑی ہیں کہ ان پر غلبہ پانا ممکن نہیں ۔ قتادہ نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰-۱۲۲۱ء میں وفات پائی اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یمن کے آخری ایوبی حکمران الملک المسعود یوسف نے مکہ فتح کر لیا اور رسولی خاندان کے بانی کو جسے غسانی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، وہاں اپنا عامل مقرر کر دیا ۔

جزیرہ نما کے دوسری طرف شاعر سعدی شیرازی کے مربی، فارس کے سلفری اتاہک ابوہکر بن سعد نے خلیج فارس کے بعض جزائر پر قبضہ کر لیا اور القطیف اور الحسا کے مقام پر سر زمین عرب پر بھی قدم رکھا ۔ بنوعیوں کے مقامی خاندان کو سلفری اور بنو عامر بن عقیل کے دباؤ کے آگے جھکنا پڑا جس نے بنو عصفور (رک بان) کے نام سے ایک نئے خاندان کو جنم دیا ۔

ایوبی خاندان کے بعد رسولی خاندان [(رک بہ الرسولیہ) ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء تا ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء] قرون وسطیٰ کے یمن کے ایک نامور خاندان کی حیثیت سے تعز اور زبید پر حکومت کرتا رہا ۔ اسلامی فن تعمیر میں نمایاں ترقی ہوئی اور علما

شریف عجلان بن ریشہ کے دور حکومت (۷۴۶ء تا ۷۷۷ء/۱۳۴۵ء تا ۷۷۷ء) میں مکہ مکرمہ میں جو سیاسی فسادات برپا ہوئے ان کی وجہ سے مالیات مصر کو مداخلت کا بہانہ مل گیا اور انہوں نے ۷۷۱ء/۱۳۵۱ء میں عرفہ کے مقام پر ایک جنگ میں یمن کے رسولی سلطان کو قید کر لیا۔ احمد بن اسمعیل (مدت حکومت ۸۰۳/۱۴۰۰ء تا ۸۲۷ء/۱۴۲۷ء) نے عارضی طور پر رسولیوں کی قسمت کا پانسا پھر پلٹ دیا، چنانچہ اس کے قبضے میں بحیرہ احمر کا ساحل شمال میں حلیٰ تک تھا، لیکن اس کی وفات کے بعد یہ سلطنت جلد ہی منقرض ہو گئی۔ متأخر رسولی بحیرہ احمر میں سے گزرنے والی ہندوستانی تجارت کے سلسلے میں مصری تاجروں کا سرگرمی سے مقابلہ کرتے رہے۔

نویں/بندرہویں صدی کے آغاز میں عمان کے اباضیوں نے اپنے اماموں کے انتخاب کا پرانا دستور پھر اختیار کر لیا جو ایک سو پچاس سال سے زائد عرصے تک مسلسل ایک دوسرے کے جانشین ہوتے رہے۔ تقریباً اسی زمانے میں علی بن عمر کی قیادت میں خاندان کثیر نے حضر موت اور ظفار کی پر آشوب سیاست میں اپنے طویل کردار کا آغاز کیا اور حضرمی مبلغین نے شمالی لینڈ [صومالیہ (رک بان)] میں اسلامی عقائد کی نشر و اشاعت کی۔

نویں/بندرہویں صدی کے وسط میں مانع بن ربیعہ المریدی، آل سعود کا مورث اعلیٰ، القطیف کے نواح سے ہجرت کر کے نجد آیا جہاں وہ وادی حنیفہ میں مقیم ہو گیا۔ اس صدی کے نصف آخر میں عصفوریوں کی جبری شاخ کا أجود آل زامل القطیف اور بحرین پر حکمران تھا اور مشرقی عرب میں اس کا نام داد و دہش کے لیے مشہور و معروف تھا۔ شریف محمد بن برکات اور

ان کے لیے شاہی سرپرستی باعث ترغیب رہی، بلکہ بعض رسولی سلاطین خود بھی قابل ذکر مصنف تھے، ان کے دربار میں چین اور دیگر ممالک کے سفیر آتے رہے۔ عمر بن علی مگے سے لے کر حضر موت تک حکومت کرتا رہا، ۷۶۲۶ء/۱۲۲۹ء تا ۷۶۴۷ء/۱۲۵۰ء اور جب ۷۶۵۶ء/۱۲۵۸ء میں ہولاگو نے آخری عباسی خلیفہ [المستعصم] کو شہید کر دیا تو عمر کے بیٹے یوسف نے خلیفۃ المسلمین کا لقب اختیار کر لیا، لیکن اس منصب کا مکمل حصول رسولی سلطنت کی استعداد سے باہر تھا۔

مصر کے پہلے عظیم مملوک سلطان بیبرس [رک بان] نے بلاد مقدس کی برائے نام سیادت اختیار کر لی اور مگے کے معاملات شریف ابو نئی اول محمد (مدت حکومت ۶۵۲/۱۲۵۴ء تا ۷۰۱ء/۱۳۰۱ء) کے ہاتھ میں چھوڑ دیے جس نے بنو قتادہ کی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم کیا۔ آل مرا کے بدوی اور بعض دوسرے قبائل صحرائے شام میں پڑے پھرتے تھے اور حاجیوں کے قافلوں سے بڑی بڑی رقمیں جبراً وصول کر لیتے تھے، بلکہ اپنے حملوں کے دوران میں نجد کے اندر تک پہنچ جاتے تھے۔ بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آنے والی وہابی تحریک کا فکری سرچشمہ امام ابن تیمیہ [رک بان] (م ۷۲۸ء/۱۳۲۸ء) ہی تھا۔

تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی کے آغاز میں ہرمز کی بندرگاہ جو سر زمین ایران میں خلیج فارس کے دہانے پر واقع تھی ایک پاس کے جزیرے میں منتقل کر دی گئی، جس کے بعد اس نے بہت تیزی سے ترقی کی اور کچھ عرصے بعد مشرق کے تجارتی سامان کو اپنے گوداموں میں کھینچ لانے میں جزیرۃ قیس کی بندرگاہ سے بازی لے گئی۔

حلقۂ اقتدار اس کے عروج کے زمانے میں عَوَاقِی کے علاقے سے لے کر حضرموت میں سے گزر کر سیحوت تک پھیلا ہوا تھا، عثمانی سلطان کو اپنی اطاعت پیش کرنے میں تامل نہ کیا؛ بدر کے تمام مقبوضات اس کی موت سے پہلے اس کے ہاتھ سے نکل گئے اور سے اپنے حضرمی دشمنوں کے ہاتھوں طویل اسیری کے مصائب برداشت کرنا پڑے۔

سلطان سلیم اول عثمانی نے جس نے ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء میں مصر کو فتح کر لیا، خادم الحرمین کا معزز لقب اختیار کیا اور [اس کے بیٹے] سلیمان قانونی کے عہد حکومت (۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/ ۱۵۶۶ء) میں کئی اور علاقے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گئے۔ پرتگیزیوں نے ہرمز کے حکمران سے اتحاد کر کے بحرین پر حملہ کیا، جہاں آجود الجبیری کے چچا اور جانشین مقرر کو اس جزیرے کی حفاظت کرتے ہوئے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔ پرتگیزیوں کی اس جارحانہ حکمت عملی کا ترکوں میں ردّ عمل ہوا اور انہوں نے بھی خلیج فارس اور بحیرۂ احمر میں مستعدی دکھانا شروع کی۔ ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء میں سلطان سلیمان نے بغداد میں القطف اور بحرین کے امیروں سے حلف وفاداری لیا۔ بعد ازاں اس کی فوجوں نے یمن کی پہاڑیوں میں زور شور سے کارروائی شروع کر دی۔ کچھ عرصے کے لیے عدن اور مسقط پر قبضہ کر لیا گیا اور الحساء میں ایک ترک حاکم مقرر کر دیا گیا۔

تقریباً ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰ء کے بعد سے کم و بیش ساٹھ سال کے عرصے میں عمان میں کوئی اباضی امام نہیں ہوا، جہاں غیر مذہبی قبہانی امرا اپنے مستحکم پہاڑی مرکزوں میں اپنی قوت کے نقطۂ عروج کو پہنچ گئے۔

سلطان سلیمان کے عہد میں حاصل کردہ

مملوک سلطان قایت یای کے تحت مگے کو بڑی خوشحالی حاصل رہی، اور قایت ہای نے وہاں کئی عمارتیں بنوائیں، بحالیکہ زبید اور عدن میں طاہریوں (رک بان) نے جنوب کے رسولیوں کی جگہ لے لی۔

۳۔ زمانہ حال کے عرب کی تشکیل (دسویں/ سولہویں صدی سے لے کر اب تک)۔

نویں/ پندرہویں صدی کے آخر میں پرتگیزیوں نے بحیرۂ روم سے بحیرۂ احمر میں راستہ نکال لیا، اور ۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما کی، راس اُمید (Cape of Good Hope) کا چگر کاٹنے کے بعد، ایک عرب جہازران، غالباً نجدی احمد بن ماجد نے ہندوستان تک رہنمائی کی۔ پرتگیزی جہاز جلد ہی بحیرۂ احمر میں نظر آنے لگے، اور الفانسوڈی البوکرک کی قیادت میں ان حملہ آوروں نے خلیج عمان کی بندرگاہوں اور ہرمز کی بڑی منڈی پر قبضہ کر لیا۔ الفانسو کے بھتیجے پیڈرو (Pedro) نے ۹۲۰ھ/ ۱۵۱۴ء میں خلیج فارس کا دورہ کیا، لیکن اس سے اگلے سال الفانسو فوت ہو گیا اس طرح عدن کو سر کرنے اور مگے پر چڑھائی کرنے کے باطل عزائم شرمندہ تکمیل نہ ہونے پائے۔

۹۱۲ھ/ ۱۵۰۶-۱۵۰۷ء کے قریب شرف الدین یحییٰ سے زیدی اماموں کے ایک نئے سلسلے کا آغاز ہوا اور اس وقت سے بعد تک زیدی اپنا مرکز حکومت حتی الامکان صنعاء ہی میں قائم کرنے کی جانب مائل رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں حبشہ سے یمن میں قہوہ لایا گیا اور لوگوں میں قات اور تمباکو کا استعمال رائج ہوا۔

آل کثیر کے بدر ابو طویرق (مدت حکومت ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۶ء تا ۹۷۶ھ/ ۱۵۶۸ء) نے جس کا

اقتدار سمندر پار مشرقی افریقہ میں واقع محاسبہ،
ہمبہ اور کیلوہ تک وسیع کر لیا۔

خاندان افراسیاب کے تیسرے اور آخری
ہاشا حسین بن علی نے، جس کے عہد میں گیارہویں/
سترہویں صدی کے دوران البصرہ عملی طور پر
عثمانی حکومت سے آزاد ہو گیا تھا، قبیلہ بنو خالد
کے آل حمید کو ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳-۱۶۶۴ء میں
الحسا کے عثمانی حاکم سے گلو خلاصی حاصل
کرنے پر اکسایا۔ ان بدوی سرداروں نے مشرقی
عرب کے نخلستانوں اور چراگاہوں کو اپنی
مرضی کے تحت رکھا یہاں تک کہ تیرہویں
صدی ہجری کے اوائل میں وہابیوں نے خلیج
فارس کی طرف پیش قدمی کی۔

حضر موت میں یمن کے زیدیوں نے شافعی
مذہب کے مقابلے پر اپنے عقائد کی ترویج
و اشاعت کی سعی کی۔ ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۰ء کے
قریب حکمران زیدی اسام کے ایک بھتیجے
احمد بن الحسن نے حضر موت میں ایک خوفناک
لشکر کی قیادت کی جو رات کے سیلاب (سیل اللیل)
کے نام سے مشہور ہے اور جس نے خاندان کثیر
کی حیثیت کو کم کر دیا، لیکن زیدیت اس
خطے میں شافعییت پر مستقل فتح حاصل کرنے میں
ناکام رہی۔

بارہویں/اٹھارہویں صدی میں اس اصلاحی
تحریک کے فروغ سے جس کا بانی نجد کا محمد بن
عبدالوہاب [رک بان] تھا، عرب میں ایک نئے دور
کا آغاز ہوا۔ ایک اعتبار سے اس سے سارے مشرق
قریب کی جدید تاریخ کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ توحید
باری تعالیٰ پر سب سے زیادہ زور دیتے ہوئے اور
یہ مطالبہ کرتے ہوئے کہ دین کو تمام بدعتوں
سے پاک و صاف کیا جائے، ابن عبدالوہاب کی
دعوت کی بازگشت مغربی افریقہ سے لے کر جزائر

عروج کے بعد عثمانی سلطنت زوال پذیر ہونے
لگی اور اس کے آثار دیگر مقامات کی طرح
عرب میں بھی نظر آنے لگے تھے۔ خشکی کے
راستوں سے تجارت کے رخ کا افریقہ کے گرد سے
ہو کر جانے والے سمندری راستے کی طرف مڑ
جانا اس سنگین اقتصادی انحطاط کا باعث بن گیا
جو مشرق قریب پر عہد جدید کے شروع میں
طاری ہو گیا۔ آسٹریوں اور دیگر یورپی
دشمنوں کے علاوہ ترکوں کو صفویوں کا بھی
مقابلہ کرنا پڑا جن میں سے سب سے طاقتور
عباس اول نے خلیج فارس میں ایک توسیع پسندانہ
حکمت عملی اختیار کی اور ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں
بحرین پر قبضہ کر لیا۔ یمن میں زیدی اماموں
نے ترکوں کی مزاحمت جاری رکھی اور المؤید
محمد ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں انہیں ملک سے مکمل
طور پر نکال دینے میں کامیاب ہو گیا۔

۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا
قیام بحیرہ احمر اور خلیج فارس میں انگریز
تاجروں کی بڑے پیمانے پر سرگرمی کا پیش خیمہ
ثابت ہوا۔ ایرانیوں سے اتحاد کر کے ان نوواردوں
نے ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء میں پرتگیزیوں کو هرمز سے
نکال دیا۔ جب پرتگیزی اجارہ داری ختم ہو گئی
تو انگریزوں کو ولندیزیوں سے مقابلہ کرنا
پڑا جنہوں نے گیارہویں/سترہویں صدی کے
نصف آخر میں تجارتی فوقیت حاصل کر لی تھی۔
تقریباً ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء میں ناصر بن مرشد
الازدی الیعربی کے اباضی امام منتخب ہو جانے کے
بعد امامت ایک صدی سے زائد عرصے تک اسی کے
خاندان میں رہی۔ اپنے ابتدائی ایام میں بنو یعرب
نے پرتگیزیوں کو مسقط اور ان دوسری جگہوں
سے جہاں انہوں نے اپنے قدم جما رکھے تھے نکال
باہر کیا اور آگے چل کر انہوں نے اپنا حلقہ

محض سید کہنے لگے (حالانکہ انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نسل سے ہونے کا کوئی دعویٰ نہ تھا) اور بعد ازاں سلطان - ایرانیوں نے بھی بحرین پر اپنی سیادت تقریباً تیس سال تک قائم رکھی، یہاں تک کہ ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء میں آل خلیفہ نے ان جزیروں پر قبضہ کر لیا اور امن تاریخ کے بعد سے عرب کا کوئی حصہ ایرانی حکومت میں نہیں رہا۔

نجد کی تیزی سے وسعت پذیر وھابی ریاست کی مگے کے شریفوں سے آویزش ہو گئی اور دونوں میں پندرہ سال تک جنگ جاری رہی (۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء تا ۱۲۲۰ھ/۱۸۰۶ء) - آخر ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں سعودیوں نے پہلی بار مگے پر قبضہ کر لیا - ابن عبدالوہاب کی وفات (۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء) کے تھوڑے ہی عرصے بعد سعودی اقتدار مشرق کی سمت خلیج فارس تک جا پہنچا جس کے ساحل پر وہ عمان تک پھیل گیا - جنوب میں یہ مصلحین یمن اور حضر موت تک پہنچ گئے، حتیٰ کہ شمال میں ان کی افواج شام اور عراق کو ہمال کرنے کی دھمکی دینے لگیں - عثمانی حکومت نے جو از خود اس سیلاب کو روکنے کے ناقابل تھی، مایوسی کے عالم میں مصر کے نئے حاکم محمد علی سے رجوع کیا۔

تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں عرب میں مسلم اور یورپی ممالک کی مداخلت پہلے سے کہیں زیادہ مؤثر اور وسیع تر ہو گئی۔ محمد علی نے پہلی سعودی حکومت کا اس وقت قلع قمع کر دیا جب اس کی فوج نے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں الدریعہ پر قبضہ کر لیا - برطانوی حکومت نے پہلے تو مصریوں کی آمد کا خیر مقدم کیا لیکن بعد ازاں اس سے خوف زدہ ہو گئے، چنانچہ انہوں نے خلیج فارس کے عربوں کے خلاف اور

شرق الہند تک تمام عالم اسلام میں سنائی دی [ایک طرف تو سلفی عقائد رکھنے والوں نے تحریک وھابیت کا خیر مقدم کیا، دوسری طرف یہ تحریک عربوں کے اندر ملی اور سیاسی استحکام پیدا کرنے کا باعث بنی۔ اسی تحریک کی بدولت] جزیرۃ العرب کے اندر سیاسی وحدت نے چھوٹے موٹے [قبائلی] تعصبات کی جگہ لے لی اور ایک منظم اور مثالی اسلامی حکومت قائم ہو گئی۔

عوام الناس میں تبلیغ کرنے کے کچھ ہی عرصے بعد محمد بن عبدالوہاب نے محمد بن سعود سے جو ذریعہ کے غیر اہم شہر کا حاکم تھا، ایک معاہدہ کر لیا۔ جب محمد بن سعود کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے عبد العزیز نے یہ کام جاری رکھا، اور ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء تک پورے نجد نے ان مصلحین کے عقائد اور اقتدار کو قبول کر لیا، جنہوں نے نجران کے اسمعیلی مکریمیوں کی جو اس وقت عرب کے اس حصے میں قوت و اقتدار کے مالک تھے، تین مہموں کا کامیابی سے مقابلہ کیا [نیز رک بہ ابن سعود]۔

۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں یعرربی اماموں کے خاندان کا عمان میں خاتمہ ہو گیا، یعنی اسی زمانے میں جب ایرانی وہاں متمکن ہونے کی کوشش کر رہے تھے - آل بو سعید کے احمد بن سعید نے حملہ آوروں کو باطنہ کے ساحل سے مار بھگایا اور امام کی حیثیت سے منتخب ہو گیا - احمد بن سعید کی وفات کے بعد منتخبین نے اس کے بیٹے کو منتخب کر لیا، مگر وہ ایسی گمنام شخصیت کا آدمی ثابت ہوا کہ اس کی تاریخ وفات تک معلوم نہیں - آل بو سعید [رک بہ بو سعید] کے متاخر حکمرانوں نے مسقط کو اپنا دارالحکومت بنایا اور امام کا لقب ترک کر دیا، پہلے تو وہ اپنے آپ کو

محمد علی کی افواج کی تباہ کن ضربوں سے سعودی ریاست سخت جان ثابت ہوئی اور ترکی بن عبد اللہ کے، جس نے اپنا دارالحکومت الریاض مقرر کیا، اور بعد ازاں اس کے بیٹے فیصل کے عہد میں اس نے اپنی قوت کو دوبارہ بحال کر لیا، اگرچہ الحجاز پر پھر قبضہ نہیں کیا گیا۔ ۱۲۸۲ھ/ ۱۸۶۵ء میں فیصل کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو خانہ جنگی ہوئی اس سے سعودیوں کی قسمت بھر روبرو ہوا ہو گئی اور اس سے مشرقی عرب کے ایک حصے پر عثمانی اقتدار کے دوبارہ قیام اور حائل کے آل رشید [رک بان] کی نجد میں حکومت کے لیے راستہ صاف ہو گیا، خود الریاض پر بھی ان کا قبضہ ہو گیا۔ ترکوں نے یمن کے پہاڑی علاقوں میں بھی دوبارہ قدم جما لیے اور صنعاء کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن وہ زیدی اماموں کی مزاحمت کو نہ کچل سکے۔ ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کھل جانے سے، جس کے ذریعے استانبول اور جدے کے مابین سفر زیادہ آسان اور مختصر ہو گیا، ترکوں کو الحجاز میں زیادہ اچھی طرح نظم و ضبط قائم رکھنے کا موقع مل گیا۔

تین بار سخت ہزیمت اٹھانے کے باوجود آل سعود، فیصل کے پوتے عبدالعزیز کی قیادت میں دوبارہ اٹھ کھڑے ہوئے جس نے ۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۲ء میں وہاں کے رشیدی حاکم سے الریاض چھین لیا۔ شمال میں بالآخر آل رشید کو مغلوب کرنے سے پہلے عبدالعزیز کو بیس سال تک لڑنا پڑا۔ ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء میں اس نے ترکوں کو الحسا سے نکال دیا۔ اگرچہ دمشق سے مدینے تک حجاز ریلوے کا افتتاح ۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸ء میں ہو چکا تھا، ترکوں کو اس وقت مکے سے دست بردار ہونا پڑا جب ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۶ء میں شریف الحسین بن علی نے برطانیہ کی

اندرون عمان میں فوجی کارروائیاں شروع کر دیں اور ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۹ء میں عدن پر قبضہ کر لیا، جس کے بعد ان کا اثر و رسوخ بتدریج جنوبی اور مشرقی ساحلوں کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا گیا اور عقبی علاقوں میں بھی جا پہنچا۔

آل بو سعید کے مشہور ترین حکمران سعید بن سلطان (مدت حکومت ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء تا ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۶ء) کو اندرون عمان میں محض برائے نام اقتدار حاصل تھا جہاں اس پر سعودیوں نے بہت سخت دباؤ ڈال رکھا تھا جنہیں اسے اکثر خراج بھی دینا پڑتا تھا۔ اپنے عہد کے متاخر حصے میں اس نے اپنی زیادہ تر توجہ اپنے مشرقی افریقہ کے مقبوضات کی جانب مبذول رکھی، لیکن اس کی وفات کے پانچ سال بعد انگریزوں نے زنجبار کی ایک الگ سلطنت قائم کر دی جو مستط سے بالکل آزاد تھی۔ اس صدی میں منتخب شدہ اس تنہا اباضی امام کو جس کا نام عزّان بن قیس تھا، انگریزوں نے تسلیم نہیں کیا اور دو سال کی حکومت کے بعد اسے ۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۱ء میں برطرف کر دیا گیا۔ جو سلطان اس کے بعد آئے وہ اندرون ملک کے مخالف اباضی قبائل کے مقابلے میں مستط میں اپنی حیثیت قائم رکھنے کے لیے برطانوی تائید و حمایت پر بھروسہ کرتے رہے۔

اس صدی کے دوران میں حضرموت میں خانہ جنگی عام ہوتی رہی، جہاں بہت سی طاقت ان پیشہ ور سپاہیوں کے ہاتھ میں تھی جنہیں عدن کے پیچھے کے پہاڑوں سے لایا گیا تھا بالخصوص قبیلہ یافع کے لوگ ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۷ء میں اس قبیلے کے بنو قعیطی نے الشحر پر قبضہ کر لیا اور چودہ سال بعد المکلا پر بھی پوری طرح مسلط ہو گئے۔

شہ سے عرب بغاوت کا اعلان کر دیا۔ اس جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی عرب میں ترکوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور زیدی امام المتوکل یحییٰ بن محمد یمن میں کلی طور پر خود مختار ہو گیا۔

۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں سلطان مسقط کے مقابلے میں عمان میں ایک نیا اباضی امام منتخب ہوا۔ دو سال بعد اس امام کی فوج کے ہاتھوں مسقط پر قبضے کو روکنے کے لیے برطانیہ کو مداخلت کرنا پڑی۔ برطانیہ کی ثالثی سے ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں اَلْسِب کے مقام پر ایک معاہدہ عمل میں آیا جس میں یہ طے ہوا کہ عمان کے لوگ اور سلطان [مسقط] کی حکومت ایک دوسرے کے داخلی معاملات میں دخل نہ دیں گے، لیکن ۱۳۷۳-۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴-۱۹۵۵ء میں سلطان کی فوجوں نے، جن کی تربیت اور قیادت برطانوی افسروں نے کی، بعض ایسے مقامات پر قبضہ کر لیا جو پہلے مسقط کے پاس نہ تھے اور اس طرح امامت عمان کو چاروں طرف سے محصور کر لیا۔ اگرچہ شریف الحسین کو لوگوں نے عرب کا بادشاہ تسلیم کر لیا، لیکن جب سلطان عبدالعزیز بن سعود اور شریف حسین کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دی۔ الحجاز کی فتح کے بعد سلطان عبدالعزیز نے آل عائض اور ادریسیوں کی چھوٹی ریاستوں کے ان علاقوں کا بھی الحاق کر لیا جو عسیر اور تھامہ میں تھے۔ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں سلطان عبدالعزیز المملکۃ العربیۃ السعودیہ کا بادشاہ کہلانے لگا اور اس نے ایک مختصر سی جنگ کے بعد ۱۳۵۳-۱۳۵۴ھ/۱۹۳۴ء میں یمن کے امام یحییٰ کو ہزیمت دی جس کے نتیجے میں نجران کو سعودی عرب میں شامل کر لیا گیا۔

۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء میں ایک ناکام بغاوت کے دوران میں امام یحییٰ مارا گیا اور اس کا بیٹا احمد اس کا جانشین ہوا۔ ادھر جب ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء میں عبدالعزیز کا انتقال ہوا تو اس کا جانشین اس کا بیٹا سعود ہوا۔ اس طرح منظر عام سے ایسے دو بڑے بادشاہ غائب ہو گئے جنہوں نے ان مملکتوں کو جن کی تشکیل اور رہنمائی وہ پچاس سال تک کرتے رہے تھے اپنا نام دینے کے علاوہ اور بہت کچھ کیا تھا۔

مآخذ: عربی مآخذ، زمانہ قبل از اسلام اور عہد اسلامی تا بیسویں صدی عیسوی (مختصر نام): (۱) ابن الکلبی: الاضنام، (۲) ابن سعید: نشوة الطرب، (۳) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام (بغداد ۱۹۵۱ء): (۴) الواقدی: المغازی: (۵) ابن هشام: سیرة: (۶) ابن سعد: طبقات: (۷) الازرقی: اخبار مکة: (۸) ابن قتیبہ: عیون: (۹) الفاکہی: تاریخ مکة: (۱۰) البلاذری: فتوح: (۱۱) الدینوری: الأخبار الطوال: (۱۲) الیعقوبی: تاریخ: (۱۳) المبرّد الکامل: (۱۴) النوبختی: الفرق: (۱۵) الطبری: تاریخ، مع غریب: صله: (۱۶) ابن عبد ربہ: العقد: (۱۷) مسکویہ: تجارب: (۱۸) البغدادی: الفرق: (۱۹) الحمادی: کشف اسرار الباطنیة: (۲۰) العمارة، طبع Kay و Dercnbourg: (۲۱) ابن القرب: دیوان مع شرح: (۲۲) ابن الاثیر: الکامل: (۲۳) ابن خلکان: وفيات: (۲۴) ابن المجاور: تاریخ: (۲۵) الجندی: السلوک: (۲۶) ابو الفداء: مختصر: (۲۷) الذہبی: تاریخ: (۲۸) الصفدی: الوافی: (۲۹) ابن کثیر: البدایة: (۳۰) ابن خلدون: العبر: (۳۱) الخزرجی: العقود: (۳۲) الفاسی: شفاء الغرام اور العرفد الثمین: (۳۳) المقریزی: الاعماظ: (۳۴) ابن تغری بردی: النجوم: (۳۵) الشرجی: طبقات: (۳۶) السهمودی: الوفاء: (۳۷) ابن ایاس: بدائع: (۳۸) ابن الدبیاء، طبع Kay: (۳۹) ابو مخرّمہ: تاریخ: (۴۰) ابن

(٤) *de Nagran* (طبع F. Percira)، لزين ١٨٩٩: (٤)
The book of the (٨) Simeon of Beth Arsham
Himyarites (طبع A. Moberg)، Lund ١٩٢٣: (٩)
 Herodotus (١٠) Xenophon : *Cyrop* (١١) وهي
 مصنف: *Anab.* : Theophrastus (١٢) : *Hist. plant.* (١٣)
 Polybius (١٤) : *Diodorus Siculus* (١٥) : Strabo
 Pomponius Mela (١٦) : *Periplus maris Eryth-*
raet (١٨) Pliny : *Natural hist.* (١٩) : Josephus
Bell. jud. (٢٠) وهي مصنف : *Antiq.* (٢١) : Plutarch
 Ptolemy (٢٢) : *Anab.* : Arrian (٢٣) وهي مصنف :
Ind. (٢٥) Appian : Agathemerus (٢٦) : (٢٧)
 Dio Cassius (٢٨) : Eusebius : *Hist. eccl.* (٢٩)
 وهي مصنف : *Praep. evang.* : Dionysius (٣٠) : *Perieg.*
 Ammianus Marcell (٣٢) : *Historia Augusta* (٣١)
 Eutropius (٣٣) : Marcian : *Per. Maris ext.*
 Nilus of Byz. (٣٥) : *Ethnica* : Stephanus of
 Sinai (٣٨) : Philostorgius (٣٧) : Socrates
 Scholasticus (٣٩) : Sozomen (٤٠) : Theodoret (٤١)
 Cyril of Scythopolis : *Euthym. vita* (٤٢) : *Marty-*
rium Arcthae (٤٣) : Cosmas Indicopleustes (٤٤)
 Procopius : *Bell. pers.* : Ioan. Malalas (٤٥)
 John of Ephesus (٤٦) : *Chron.* : Evagrius
 Theophanes (٤٨) : *Chron.* : Photius (٤٩) : *Bibl.*
 Ioan. Tzetzes (٥٠).

جديد مأخذ : زمانه قبل اسلام : (١) N. Abbolt :

The rise of the North Arabic script : شكائو
 ١٩٣٩: (٢) ١ - فخري : *An archaological journey*
 R. Aigrain (٣) : *to Yemen* : قاهره ١٩٥١ - ١٩٥٢: (٣)
 W. Albright (٤) : *Dict. d'hist. et de géog. ecclés.* در
 Tubingen : *Gesch. u. Altes Testament* ١٩٥٣: (٥)
 وهي مصنف، در BASOR، ١٩٥٠: (٦) D. Attema
Het oudste Chistendom in Zuid-Arobie : ايمسترلم

الظهير : الجامع اللطيف : (٣١) الثورواي : الأعلام اور
 البتوق اليماني (٣٢) السرماسي : روض : (٣٣)
 ابن السقيندروس : النور : (٣٤) ابن السقيند :
 أنباء : (٣٥) المجبي : خلاصة : (٣٦) (نامعلوم) : كشف
 الفقه : (٣٧) المرادي : سلك الدرر : (٣٨) ابن غنم : روضة
 (٣٩) الشوكالي : البذر : (٤٠) ابن بشر : تاريخ : (٤١) ابن
 زريق : فتح : (٤٢) ابن زريق وحنان : خلاصة.

امسويين صدى : (عمومي) : (١) امين محمد سعودى : الثورة
 الدراية، قاهره، تاريخ نداد : (٢) وهي مصنف : ملوك
 المسلمين، قاهره ١٣٥٢ هـ : (٣) سعيد عوض باوزير : معالم
 تاريخ الجزيرة، قاهره ١٣٤٣ هـ : (٤) الحجاز : (٥) حسين بن
 محمد لصف : ماضى الحجاز وحاضره، ١٣٣٩ هـ : (٥) احمد
 السباعي : تاريخ مكة : مكة ١٣٤٢ هـ : (٦) محمد
 زباره : نيل الوطر، قاهره ١٣٣٨ تا ١٣٥٠ هـ : (٧) احمد
 فضل العبدلي : هدية الزمان، قاهره ١٣٥١ هـ : (٨) عبدالوايع
 الراعي : فرجة الحرم، دار دوم، قاهره ١٣٦٦ هـ : (٩)
 حسين العرشى : باوغ المرام، قاهره ١٩٣٩: (٩) حضرموت :
 (١٠) محمد بن هاشم : تاريخ الدولة الكثرية، قاهره
 ١٣٦٤ هـ : (١١) عبدالله بن محمد السقا : تاريخ الشعراء
 المصبرين، قاهره ١٣٥٣ - ١٣٦٠ هـ : (١٢) صلاح البكري
 تاريخ حضرموت السياسي، قاهره ١٣٥٣ - ١٣٥٥ هـ : نجد :
 (١٣) محمود شكري آلوسى : تاريخ نجد، قاهره ١٣٣٤ هـ :
 (١٤) امين الربيعي : تاريخ نجد الحديث، بيروت ١٩٢٨: (١٤)
 همان : (١٥) عبدالله السالمى : تحفة الأعيان، قاهره
 ١٣٣٢ تا ١٣٣٤ هـ : خليج فارس : (١٦) محمد النبهاني :
 الرحلة التيهانية، قاهره ١٣٣٢ هـ : (١٧) عبدالعزيز الرشيد :
 تاريخ الكويت، بغداد ١٣٣٣ هـ.

قديم مأخذ : (١) عهد نامه عتيق : (٢) D. Lucken :

Ancient records of Assyria and Babylonia : bill
 شكائو ١٩٢٦ - ١٩٢٤: (٣) CIS، ج ٣، بيرس ١٨٨٩ تا
 ١٩٣٢: (٣) RES، بيرس ١٨٩٠: (٥) خ - نامى :
 نشر نقوش سامية، قاهره ١٩٣٣: (٦) *Hist. dos martyres*

- میونخ ۱۹۲۶ء؛ (۳۶) *Arab seafaring*: G. Hourani
 برنست ۱۹۵۱ء؛ (۳۷) *Arabia and the Far East*: A. Jamme
 ۱۹۵۲ء؛ Louvain، *épigraphiques de Heid bin 'Aqil*
 (۳۹) A. Jeffery، در *MW*، ۱۹۳۶ء؛ (۴۰) I. Kavar،
 در *Arabica*، ۱۹۵۶ء؛ (۴۱) وهی مصنف، در *JIOS*،
 ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) S. Kramer، در *BASOR*، ۱۹۳۴ء؛
 (۴۳) H. Lammens، *L'Arabie occidentale avant l'hégira*
 : E. Littmann، ۱۹۲۸ء؛ (۴۴) E. Mittwoch، *Thamud u. Safa*
 و H. Schlobies، در *Orientalia*، ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء؛
 (۴۶) K. Mlaker، *Die Hierodulenlisten v. Ma'in*؛
 لایپزگ ۱۹۴۳ء؛ (۴۷) وهی مصنف، در *WZKM*،
 ۱۹۲۷ء؛ (۴۸) وهی مصنف، در *ZS*، ۱۹۲۹ء؛ (۴۹)
 ۱۹۳۴ء؛ J. Mordtmann، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء؛
 (۵۱) D. Muller، در *Pauly-Wissowa*، بذیل ماده
Arabia؛ (۵۲) سلیمان ندوی، در *IC*، ۱۹۳۷ء؛ (۵۳)
 C. Nallino، *Raccolta di scritti*، ج ۳، روم ۱۹۴۱ء؛
 (۵۴) وهی مصنف، در *BIFAO*، ۱۹۳۰ء؛ (۵۵)
 D. Nielson، *Handbuch der alterabischen Alter-*
tumskunde، کون هیگن ۱۹۳۷ء؛ (۵۶) T. Nöldeke،
Die ghassanischen Fürsten، برلن ۱۸۸۷ء؛ (۵۷)
 G. Olinder، *The Kings of Kinda*، Lund ۱۹۲۷ء؛
 (۵۸) وهی مصنف، در *MO*، ۱۹۳۱ء؛ (۵۹) H. Philby،
The background of Islam، اسکندریه ۱۹۳۷ء؛ (۶۰)
 C. Rabin، *Ancient West Arabian*، لندن ۱۹۵۱ء؛
 (۶۱) N. Rhodokanakis، در *SBAWW*، ۱۹۱۵ تا
 ۱۹۳۱ء؛ (۶۲) وهی مصنف، در *WZKM*، ۱۹۳۲ء؛
 (۶۳) G. Rothstein، *Die Dynastie der Lahmidien*؛
 برلن ۱۸۹۹ء؛ (۶۴) G. Ryckmans، *Les noms propres*؛
sud-semitiques، لووین ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء؛ (۶۵)
 (۸) A. Beeston، در *Le Muséon*، ۱۹۳۸ء؛ (۹) O. Blau،
 در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) H. Bossert، ۱۸۶۸ - ۱۸۶۹ء؛
 (۱۱) A. van den Tübingen، *Alteyrien*، Louvain،
Les inscriptions thamoudéennes؛ Branden،
 ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) R. Brünnow و A. v. Domaszewski،
Die provincia Arabia، Strassburg ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء؛
 (۱۳) W. Caskel، *Das Altarabische Königreich*؛
 Krefeld، *Lihjan*، (۱۴) وهی مصنف، *Lihyanisch*،
 کولون ۱۹۵۴ء؛ (۱۵) وهی مصنف، در *Islamica*،
 ۱۹۲۷ - ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) وهی مصنف، در *ZDMG*،
 ۱۹۵۳ء؛ (۱۷) وهی مصنف، در *The Ameri-*
can Anthropologist، ۱۹۵۴ء؛ (۱۸) G. Caton،
The tombs and moon temple of؛ Thompson،
Hureidha، اوکسفورد ۱۹۴۴ء؛ (۱۹) H. Charles،
Le christianisme des Arabes nomades، پیرس ۱۹۳۶ء؛
 (۲۰) C. Conti Rossini، در *JA*، ۱۹۲۱ء؛ (۲۱)
 P. Cornwall، در *GJ*، ۱۹۴۶ء؛ (۲۲) R. Dougherty،
Nebonidus and Belshazzar، نیو هیون ۱۹۲۹ء؛ (۲۳)
 E. Glaser، *Skizze der Gesch. u. Geog. Arabiens*؛
 برلن ۱۸۹۰ء؛ (۲۴) وهی مصنف، *Die Abessinier in*
Arabien، میونخ ۱۸۹۵ء؛ (۲۵) وهی مصنف، در *MVAG*،
 ۱۸۹۷ء؛ (۲۶) J. Guidi، *Raccolta di scritti*، ج ۱،
 روم ۱۹۴۵ء؛ (۲۷) M. Guidi، *Storia e cultura degli arabi*،
 فلورنس ۱۹۵۱ء؛ (۲۸) J. Halévys، در *JA*،
 ۱۸۷۲ - ۱۸۷۳ء؛ (۲۹) وهی مصنف، در *BSG*،
 (۳۰) M. Hartmann، *Die arabische Frage*؛ لایپزگ
 ۱۹۰۹ء؛ (۳۱) G. Hill، *Greek coins*، لندن ۱۹۲۲ء؛
 (۳۲) J. Hirschberg، *Israel be'Arab*؛ تل ابیب
 ۱۹۴۶ء؛ (۳۳) M. Höfner، در *WZKM*، ۱۹۳۸ء؛
 (۳۴) وهی مصنف، در *ZDMG*، ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۹ء؛ (۳۵)
 F. Hommel، *Ethnol. u. Geog. des alten Orients*؛

(۱۰) *A brief hist. of the Wahauby* : H. Brydges
 لندن ۱۸۳۳ء : F. Buhl (۱۱) *Das Leben Muham-*
meds : L. Caetani (۱۲) ۱۹۵۵ء : بائیدل برگ
Annali : (۱۳) وهی مصنف : *Chronographia islamica*
 پیرس ۱۹۱۲ء : (۱۴) وهی مصنف : *Studi di storia*
orientale میلان ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ء : (۱۵) W. Caskel
 در Oriens ۱۹۳۱ء : (۱۶) L. Cordeiro، طابع
Batalhas da India. Como se perdeu Ormuz، لژین
 ۱۸۹۶ء : (۱۷) L. A. (Corancez) *Hist. des wahabiz*
 پیرس ۱۸۱۰ء : (۱۸) A. Cortesao و H. Thomas
 لژین ۱۹۳۸ء : (۱۹) M. de Faria *Carta das novas*
 ۱۹۳۵ oporto، ۱۹۳۷ء تا ۱۹۳۷ء : *Asia portuguesa : e Soura*
 (۲۰) A. Faroughy *Hist. du royaume de Hormuz*
 برسلز ۱۹۳۹ء : (۲۱) M. de Goeje *Mémoire sur*
les Carmathes du Bahrain، بار دوم، لائیڈن
 ۱۸۸۶ء : (۲۲) وهی مصنف، در JA، ۱۸۹۵ء : (۲۳)
 S. Goitein، در BSOAS، ۱۹۵۳ء : (۲۴) P. Graves
 لندن ۱۹۳۱ء : (۲۵) *The Life of Sir Percy Cox*
 M. Guidi، در RSO، ۱۹۳۶ء : (۲۶) Ch. Guillaïn
Documents sur l'hist... de l' Afrique orientale
 پیرس ۱۸۵۶ء : (۲۷) حسین الهمدانی، در BSOS
 ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء : (۲۸) وهی مصنف، در JCAS
 ۱۹۳۱ء : (۲۹) D. Hogarth *Arabia*، اوکسفورڈ
 ۱۹۲۲ء : (۳۰) M. Hoskins *British routes to*
India، نیویارک ۱۹۲۸ء : (۳۱) وهی مصنف، در
 MEJ، ۱۹۳۷ء : (۳۲) W. Iavnow *The alleged*
founder of Ismailism، بمبئی ۱۹۳۶ء : (۳۳) F. Kajare
 پیرس ۱۹۱۳ء : (۳۴) *Le Sultanat d' Oman*
 Kammerer، قاهره ۱۹۲۹ء تا
 ۱۹۵۱ء : (۳۵) G. Kirk *The middle East in the*
 لندن ۱۹۵۳ء : (۳۶) وهی مصنف *The Middle*
East, 1945-1950، لندن ۱۹۵۳ء : (۳۷) H.

وهی مصنف : *Les religions arabes per-islamiques*
 لووین ۱۹۵۱ء : (۳۸) وهی مصنف، در *Le Muséon*
 ۱۹۲۷ء بعد : (۳۹) J. Ryckmans *L' institution*
monarchique en Arabie meridionale، لووین ۱۹۵۱ء :
 (۴۰) وهی مصنف، در *Le Muséon* ۱۹۵۱ء بعد :
 (۴۱) وهی مصنف، در BO، ۱۹۵۳ء : (۴۲) W. Smeaton
The beginnings of Ghassan، شکاکو ۱۹۳۳ء : (۴۳)
 S. Smith، در RSOAS، ۱۹۵۳ء : (۴۴) W. R. Smith
Kinship and marriage in early Arabia، بار دوم،
 لندن ۱۹۰۷ء : (۴۵) A. Sprenger *Die alte Geog. Ara-*
 برن ۱۸۷۵ء : (۴۶) وهی مصنف : *Die post-u Reise-*
routen des Orients، لایپزگ ۱۸۶۳ء : (۴۷) J. Tkač
 در Pauly. Wissowa، بذیل مادہ Saba : (۴۸) R. Walz
 در ZDMG، ۱۹۵۱ء : (۴۹) E. Warmington *The*
commerce between the Roman Empire and India
 کیمبرج ۱۹۲۸ء : (۵۰) F. Winnett *A study of the*
Lihyanite and Thamudic inscriptions، نورونو
 ۱۹۳۷ء : (۵۱) H. v. Wissmann، در *Saeculum*
 ۱۹۵۲ء : (۵۲) M. Höfner و H. v. Wissmann
Beiträge zur historischen Geog. der vorislamischen
 Mainf، ۱۹۵۲ء.

عهد اسلامی : (۱) C. Aitchison، طابع *A collec-*
 tion of treaties، بار پنجم، ج ۱۱، کلکتہ ۱۹۳۳ء : (۲)
 G. Antonius *The Arab awakening*، فلاڈلفیا
 ۱۹۳۹ء : (۳) C. van Arendonk *De opkomst van*
het Zaidietische Imamaat، لائیڈن ۱۹۱۹ء : (۴)
 H. Armstrong *Lord of Arabia*، بیروت ۱۹۵۳ء :
 (۵) J. Aubin، در JA، ۱۹۵۳ء : (۶) A. Auzoux، در
Rev. d' Hist. Diplomatique، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء : (۷)
 G. Bell *The Arab War*، لندن ۱۹۳۰ء : (۸) C. Boxer
 طابع، *Commentaries of Ruy Freyre*، لندن ۱۹۳۰ء :
 (۹) R. Brunnnow *Die Charidschiten*، لائیڈن ۱۸۸۳ء

Mekka : ہیک ۱۸۸۸ - ۱۸۸۱ : (۶۴) J. Sperber
 در MS OS : ارن ۱۹۱۶ء : (۶۵) S. M. Stern، در
 Arab rule : B. Thomas (۶۶) : ۱۹۵۱ء : Oriens
 under the Al Bu Sa'id dynasty : لنڈن ۱۹۳۸ء :
 W. Thompson (۶۷) : در The Macdonald Presenta-
 tion Vol. : ارنسٹن ۱۹۳۳ء : (۶۸) A. Toynbee
 Survey of international affairs 1925 : لنڈن ۱۹۲۷ء :
 The rise of the Imams of : A. S. Tritton (۶۹)
 Sanaa : لنڈن ۱۹۲۵ء : (۷۰) : وہی مصنف، در
 BSOAS : ۱۹۳۸ء : (۷۱) L. Vecchia Vaglieri، در
 RSO : ۱۹۴۹ء : (۷۲) : وہی مصنف، در Annali
 Muhammad at : W. Watt (۷۳) : ۱۹۴۹ء :
 Mecca : آؤکسفڈ ۱۹۵۳ء : (۷۴) : وہی مصنف :
 Muhammad at Medina : آؤکسفڈ ۱۹۵۶ء : (۷۵)
 Das arabische Reich u. sein : J. Wellhausen
 Sturz : برلن ۱۹۰۲ء (انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۹۲۱ء)
 Die religios-politischen Opposi- : وہی مصنف :
 tionsparteien : برلن ۱۹۰۱ء : (۷۷) H. v. Wiss-
 mann، در Lebensraumfragen eüropaischer Völker
 لاہڑک : ۱۹۳۱ء : (۷۸) F. Wüstenfeld : Gesch. der
 Stadt Mekka : لاہڑک ۱۸۶۱ء : (۷۹) : وہی مصنف، در
 "Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Gött." : ۱۸۸۳ء تا
 ۱۸۸۵ء : (۸۰) E. de Zambaur : Manuel de généa-
 logie et de chronologie : Hanover ۱۹۲۷ء .

(G. RENTZ)

اَلْعَرَب : (ج : اَعْرَاب)؛ اس میں مندرجہ *
 ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے [ملک عرب
 کے جغرافیائی اور تاریخی حالات کے لیے رُک بہ
 (جزیرۃ) العرب]،

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ؛ (۲) عربوں کی
 آمد و رفت : عام اور زرخیز ہلال میں؛ (۳) عربوں
 کی آمد و رفت : ایران اسلام کے ابتدائی عہد

E'tudes sur le siècle des Omayyades : Lammens
 بیروت ۱۹۳۰ء : (۳۸) : وہی مصنف، در JA : ۱۹۱۱ء :
 (۳۹) : وہی مصنف، در Mélanges de l'univ. St.
 Joseph : ۱۹۲۷ء : (۴۰) L. Lockhart : Nadir Shah
 The origins of : B. Lewis (۴۱) : ۱۹۳۸ء : لنڈن
 Ismailism : کیمبرج ۱۹۴۰ء : (۴۲) L. Lockhart
 در JRCAS : ۱۹۴۷ء : (۴۳) S. Longrigg : Four
 centuries of modern Iraq : آؤکسفڈ ۱۹۲۵ء : (۴۴)
 وہی مصنف : Oil in the middle East : لنڈن ۱۹۵۳ء :
 Extractos da historia da con- : D. Lopes (۴۵)
 quista do yaman pelos Othmanos : لزان ۱۸۹۲ء :
 Hist. of the Indian Navy : C. Low (۴۶) : لنڈن
 Mist. de l'Egypte : F. mengin (۴۷) : ۱۸۷۷ء :
 پیرس ۱۸۲۳ تا ۱۸۵۸ء : (۴۸) A. Mez : Die
 Renaissance des Islams : ہائڈل برگ ۱۹۲۷ء : (۴۹)
 Soldiers of the Prophet : C. Murphy : لنڈن ۱۹۲۱ء :
 (۵۰) : Zur Zeitgeschichte von Arabien : A. Musil
 لاہڑک ۱۹۱۸ء : (۵۱) H. Philby : Arabia : لاہڑک
 ۱۹۳۰ء : (۵۲) : وہی مصنف : Arabian jubilee
 لنڈن ۱۹۵۲ء : (۵۳) : وہی مصنف : Sa'udi Arabia
 لنڈن ۱۹۵۵ء : (۵۴) A. Rihani : Maker of modern
 Arabia : بوسٹن ۱۹۲۸ء : (۵۵) R. Sald Rueto :
 Said bin Sultan : لنڈن ۱۹۲۹ء : (۵۶) : وہی مصنف
 در JCAS : ۱۹۳۱ء : (۵۷) : وہی مصنف، در Der
 Islam : ۱۹۳۲ء : (۵۸) E. Sanceau : D. Joao de
 Castro : Oporto ۱۹۳۶ء : (۵۹) : وہی مصنف : Indies
 adventure : لنڈن ۱۹۳۶ء : (۶۰) J. Sauvaget : La
 mosquée omeyyade de Médine : پیرس ۱۹۴۷ء : (۶۱)
 Die zeitgenossischen Quellen : G. Schurhammer
 zur Gesch. Portugiesisch-Asiense u siener Nach-
 charlander : لاہڑک ۱۹۳۲ء : (۶۲) R. Serjeant : در
 ASOAS : ۱۹۵۰ء : (۶۳) C. Snouck Hurgronje :

بادشاہ کو فتح نصیب ہوئی تھی۔ شاید گندیو کی لشکرگاہ دمشق کے جنوب مشرق میں واقع تھی۔ یہ یقینی ہے کہ جزیرۃ العرب کے بدوی عناصر، جو ارم، عبر اور خیبرو کے نام سے موسوم تھے، اس علاقے میں بود و باش رکھتے تھے، جو عراق اور شام کے درمیان ہے اور یہ علاقہ بشمول شام سامیوں کا قدیم ترین مسکن رہا ہے۔

اگر F. Hommel کے پیش کردہ مفروضے (Ethnologic، ص ۵۵۰) کو صحیح مان لیا جائے کہ Magan کی سرزمین ارض معان ہی ہے اور وہ جنوبی عرب کی سلطنت معینیہ کی تاسیس کا نقطہ آغاز ہے، اگرچہ اس کا ثبوت بہم پہنچانا نہایت مشکل ہے، تو جنوبی عرب کے بنو معین ان بدویوں سے الگ ہو گئے ہوں گے جنہوں نے ملک میں سکونت اختیار کر لی تھی، جسے نرم سن (۲۳۲۰ تا ۲۲۸۳ قبل از مسیح) نے بابل کی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ اہل عرب کے قدیم زمانے سے بابل والوں سے سیاسی اور ثقافتی روابط تھے اس لیے وہ اہل بابل کے ہوا خواہ تھے۔

جزیرۃ العرب شام اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ اس کی جغرافیائی پوزیشن اور خلیج فارس سے شام، شام سے مصر و جنوبی عرب اور نجد کی سطح مرتفع کے راستے وادی دواسر سے معین جانے والی تجارتی شاہراہوں پر عربوں کی تجارتی سرگرمیوں نے مشرق عرب کے تاریخی واقعات پر اثر ڈالا ہے۔ حضرت مسیحؑ سے دو ہزار سال قبل اور رومی عہد میں ان اہم شاہراہوں پر قبضے کے لیے کشمکش تاریخی واقعات کا عنوان بنی رہی ہے۔

Tiglat-Pilecar ثالث (۷۴۵ تا ۷۲۶ ق م) نے

میں، ضمیمہ: عرب وسطی ایشیا میں؛ (م) عرب کا پھیلاؤ، مصر میں؛ (ہ) عرب شمالی اریقیہ (المغرب) میں۔

(نیز جزیرۃ العرب اور العربیہ کے علاوہ دوسرے عرب ممالک پر مقالات اپنی اپنی جگہ ملاحظہ ہوں)۔

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ: (عربوں کی نسلی ابتدا کے لیے دیکھیے (جزیرۃ العرب: علم الاقوام و مندرجہ ذیل پیرا دوم۔

عربوں کی ابتدائی تاریخ ہنوز مبہم سی ہے۔ ان کی ابتدا اور آغاز کے واقعات سے بھی ہم بے خبر ہیں۔ اگر Uranius کی کتب خمسہ، جس میں عربوں کے متعلق ایک خصوصی کتابچہ بھی شامل تھا، محفوظ رہ جاتیں تو ہمارے علم میں معتدبہ اضافہ ہوتا۔ ان کے متعلق ہماری معلومات اشوری دستاویزات اور قدیم مؤرخین کی کتب سے ماخوذ ہیں۔ جہاں تک قبل از اسلام کی آخری تین صدیوں کے تاریخی واقعات کا تعلق ہے، وہ تمام مسلم روایات اور زمانہ جاہلیت کے نبطی اور عربی کتبات کے مطالعے پر مبنی ہیں۔

کمان غالب یہ ہے کہ ”آرامی بدوی“

جنہوں نے ۸۸۰ قبل از مسیح میں بالائی فرات میں بیت زمانی کے معاملات میں مداخلت کر کے اشوری بادشاہ نصرہل کے مقامی نائب کو اقتدار سے محروم کر دیا تھا، عربوں کے مورث اعلیٰ تھے۔ یہ عرب بھی آرامی بدویوں کی طرح اشوریوں کے درہے آزار رہتے تھے۔ تاریخ میں ان عربوں کا ذکر سب سے پہلے ۸۵۳ قبل از مسیح میں ملتا ہے۔ گندیو (ایک عرب سردار تھا) نے جنگ فرقر میں ایک ہزار شتر سواروں سے برعیدری دمشق کی سلم نصر ثالث کے خلاف مدد کی تھی، جس میں کہا جاتا ہے کہ اشوری

غزہ پر قبضہ کر لیا۔ یہ شاہراہ بخورات کی، جو جنوبی عرب سے بحیرہ روم کو جاتی تھی، آخری چوکی تھی۔ اس کے عہد یعنی ۷۳۸ ق۔ م میں عرب کی ملکہ الزبّا اشوری بادشاہ کو خراج بھیجا کرتی تھی۔ یہ ملکہ جو دومة الجندل کے نخلستان پر حکمران تھی، بنو قیدر کی پجارن بھی تھی جسے اہل نخلستان نذر و نیاز پیش کیا کرتے تھے۔ ۷۳۳ ق۔ م میں Tiglat نے آذنبیل عربی کو ارض مصری (مدین اور شمالی حجاز) میں اپنا نمائندہ مقرر کیا۔ شاہراہ بخورات اسی علاقے سے گزرتی تھی۔ ۷۳۲ ق۔ م میں اس نے عربوں کی ایک دوسری ملکہ شمسہ کو مغلوب کر لیا جس نے شاہ دمشق اور دوسرے عرب قبائل سے اتحاد کر لیا تھا۔ ان میں مسا (الزبور، کتاب پیدائش، ۲۵ س ۱۳)، تیماء، خیابا، بدنہ (الایلا دیدان کے نخلستان کے جنوب مشرق) اور سبا نے ملکہ شمسہ کے دو شہروں کو فتح کر کے اس کے کیمپ کا محاصرہ کر لیا تھا اس لیے اس نے سفید اونٹ بطور خراج بھیجے تھے۔ سابق الذکر عرب قبائل بھی خراج کی ادائی پر مجبور ہوئے اور آذنبیل نے جس کا مستقر غزہ تھا، مجبور ہو کر اشوریوں کی سیادت مان لی۔ ملکہ شمسہ کے ملک کو مطیع رکھنے کے لیے Tiglat-Pileasar سوم نے ملکہ کے دربار میں اپنا نمائندہ بھی رکھا۔ چونکہ اشوریوں کے مفتوحہ شہر جنوبی حوران اور شمالی حجاز میں اس شاہراہ پر واقع تھے جس پر کاروان گزرتے تھے، اس لیے یہ امر بدیہی ہے کہ اس کشمکش کا مقصد مآرب سے غزہ تک شاہراہ کے شمالی حصے پر قبضہ کرنا تھا۔ بہر حال یہ کامیابی ادھوری اور عارضی تھی کیونکہ ۷۱۵ ق۔ م میں شاہ سرگون دوم نے (۷۲۲ تا ۷۰۵ ق۔ م) پھر

خیابا، ثمود اور مریمنی کو شکست دی اور کہا جاتا ہے کہ ملکہ شمسہ کو دوبارہ خراج دینا پڑا۔ ۷۰۳ ق۔ م میں عربوں نے اشوریوں کے بادشاہ Sennacherib (۷۰۵ تا ۶۸۱ ق۔ م) کے خلاف بابل کی حکمران Marduk-Appal-Iddina کی مدد کی، لیکن عربوں کے لشکر کو اشوریوں نے قید کر لیا، جس سے اشوریوں کا عربوں میں عمل دخل بڑھ گیا کیونکہ ہیرودتس (۲ : ۱۴۱) نے اسے ”عربوں اور اشوریوں کا بادشاہ“ لکھا ہے (Ethnalogie : F. Hommel، ۵۷۳)۔ اہل بابل (کلدانیوں) کی شکست کے بعد سنجاریف (سنجاریف) نے ملکہ تیل خونو (Teelkhunu) کے زیر اقتدار عرب قبائل کے پڑاؤوں پر حملہ کر کے انہیں شکست فاش دی اور ان کا تعاقب دومتہ الجندل کے گرد و نواح کے صحرا تک کیا۔ اس نخلستان میں آباد کار بنو قیدر کے زیر دست تھے، جو شمالی عرب میں باختیار تھے۔ آذمتو کی ملکہ تیل خونو اور اس کے نائب السلطنت خزعل شاہ عرب نے وہاں پناہ لے رکھی تھی۔ مؤخر الذکر نے ملکہ سے ایک تنازع کے بعد اندرون صحرا راہ فرار اختیار کر لی، لیکن سنجاریف کے جانشین Assarhaddon نے اسے معاف کر کے بنو قیدر کا سردار مان لیا۔ خزعل نے ۶۷۵ ق۔ م میں وفات پائی اور اس کا بیٹا یطع (Yata) اس کا جانشین ہوا۔ وہ اشوریوں کا باجگزار بنا رہا جنہوں نے ملکہ تیل خونو کی بیٹی تبوعہ سے اس کی شادی کر دی تھی اور اسے ملکہ اور پجارن بنا لیا تھا۔ ۶۷۶ ق۔ م میں Assarhaddon نے وادی سرحان کے نشیب میں بازو اور خزو کے خلاف ایک مہم کی سربراہی کی۔ جب شمش شمشین شاہ بابل نے Assurbanipal کے خلاف بغاوت کی تو بنو قیدر نے اس کی مخالفت کی اور حما اور ایدوم کے

بستیوں یعنی وادی سرحان کے نشیب میں واقع نخلستان بوز کے رہنے والوں کے سردار تھے۔ ان سے بعض بستیوں پر نوکلدانی شاہان، یعنی تیماء نے قبضہ جما لیا تھا جس پر نبونی Nabonid (۵۵۲ تا ۵۴۵ ق۔ م) نے قبضہ کر رکھا تھا۔ اس کے چند سال بعد (۵۳۹ ق۔ م) عرب جنگجوؤں نے بابل کی تسخیر میں سائرس دوم کی مدد کی تھی (Cyropaedia : Xenophon، ۷ : ۴ و ۱۶ : ۵)۔

جب مشرق قریب کا الحاق ہنجامنشی سلطنت سے ہوا تو عربوں نے پھر شتر سوار فوج شاہنشاہ ایران کی مدد کے لیے بھیجی (Herodotus، ۷ : ۸۶)۔ کبھی کبھار عرب ایشیا کے حکمرانوں کی امداد ایرانیوں کے خلاف کیا کرتے تھے، مثلاً ان کا بادشاہ Aragdes (مرگدس، خارجہ ۹) croesus کا حلیف تھا (Cyropaedia : xenophon، ۱ : ۵ و ۵)۔ ہو سکتا ہے کہ ہیرودتس (۳ : ۴) میں مذکورہ عرب بادشاہ لحيانیوں کا حکمران ہو۔ مؤخر الذکر نے شمالی حجاز، یعنی ارض مدائن میں مصران کی بستی پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کا مرکز اقتدار Agra-Hegra تھا اور وہ ۵۰۰ سے ۳۰۰ ق۔ م تک بر سر اقتدار رہا۔

Livy (۴ : ۵۸) اور Pliny (National History) کا بیان ہے کہ سکندر اعظم نے ہنجامنشی مملکت کی تسخیر کے بعد عربوں کو بھی زیر کر لیا تھا۔ اب عرب یونانی فوج کو پارچات اور ہتیار مہیا کرنے لگے تھے۔ وہ فوجی مہمات میں بھی شرکت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر انہوں نے غزہ کے دفاع میں بھی حصہ لیا تھا (Anabasis ; Arrian، ۲ : ۲۵)؛ Curtius Memorbilia : Rufus، ۳ : ۶ - انہوں نے Raphia کی جنگ (۲۱۷ ق۔ م) میں انطيوخس

درمیانی علاقے کی مغربی سرحدوں کو لوٹ لیا، لیکن انہیں صحرا کی طرف پسپا کر دیا گیا۔ جب انہوں نے دوبارہ اشوری صوبوں کو تاخت و تاراج کیا تو انہیں حوران کی جانب راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ملک کی بربادی سے مشتمل ہو کر رعایا نے شاہ یطع کو ملک سے باہر نکال دیا اور وہ قید کر کے نینوا لایا گیا۔ دمشق سے آمدہ اشوری فوجوں نے نبطیوں اور بنو قیدر کے علاوہ، جو Palmyrene اور دمشق کے جنوب میں آباد تھے، جنوبی وادی سرحان کے بنو حرر کو بھی مغلوب کر لیا اور ایک امدادی دستے کو جس نے بابل میں شاہ بابل کی طرف سے جنگ لڑی تھی، دارالخلافہ کی تسخیر کے بعد تباہ و برباد کر دیا۔ عربوں، نبطیوں اور بنو قیدر نے اشوری سیادت دوبارہ قبول کر لی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۵۸۰ ق۔ م کے لگ بھگ کلدانیوں نے بنو قیدر کو مطیع بنا لیا تھا۔

اشوری عہد میں عرب میں امن و امان قائم کرنے کے لیے جان توڑ کوششیں کی گئیں، لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔ ان کوششوں کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکا کہ صرف تجارتی شاہراہیں محفوظ اور آزاد و نیم آزاد قبائل کے چھاپہ ماروں کا انسداد ہو سکا۔ اس عہد کی اشوری دستاویزات میں جہاں کہیں ”بادشاہوں“ کا ذکر آتا ہے تو اس سے مقامی سردار یا شیخ مراد ہوتا ہے کیونکہ زمانہ دراز کے بعد ہی مقامی سرداروں نے شاہانہ اختیارات سے کام لینا شروع کیا تھا۔ بائبل (۲۵ [ارمیا] : ۲۳) میں جہاں ارمیا نبی نے ”صحرا نشین شاہان عرب“ کی تباہی کی پیش گوئی کی ہے تو اس کا مصداق یہی بدوی سردار ہیں۔ یہی شاہان عرب

آتا ہے اور وہ موروثی مقیم باشندوں کے ساتھ آبادی کا معتد بہ حصہ بن چکے تھے۔ ان کی اہمیت کے لیے یہ امر کافی ہے کہ سبائی حکمران کے القاب اور خطاب میں ان اعراب کا ذکر آتا ہے، لیکن اس سیاسی صورت حال کے باوجود شمال مغربی عرب کے سبائی جنوبی عرب کے حکمرانوں سے برسرِ پیکار رہے۔ شاہ امرو القیس بن عمرو نے شمر پُرعش کے نجران کا محاصرہ کر لیا اور شاید اسی کے ہاتھوں عسیر اور جنوبی حجاز میں جنوبی عرب کے اثر و رسوخ کا خاتمہ ہو گیا۔

چوتھی صدی عیسوی کے اوائل میں مسبق الذکر امرو القیس بن عمرو نے اسد اور نزار کے قبائل پر بالا دستی حاصل کر لی اور شاہ عرب کا لقب اختیار کر کے عرب سواروں کا ایک دستہ رومیوں کی خدمت میں پیش کیا۔ یہ واقعہ النمارہ کے نبطی کتبات میں مذکور ہے اور اس پر ۳۲۸ء تحریر ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر آئندہ سو سال تک دُجاغمہ گھرانے کے رؤسا جو بنو صالح کے قبیلے کے سردار تھے شامی سرحد پر بوزنطی مملکت کے باجگزار حکمران تھے۔ پانچویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یہ علاقے بتدریج غسانیوں کے تصرف میں چلے گئے۔ بدقسمتی سے عرب مآخذ اس بارے میں زیادہ تفصیل نہیں دیتے۔

چوتھی صدی عیسوی کے وسط میں بنو کندیہ [رک بان] حضرموت کے ساتھ طویل کشمکش کے بعد یمن چھوڑنے پر مجبور ہوئے اور بنو معذ کے علاقے میں غمری کندیہ کے مقام پر جا آباد ہوئے جو نجد کے جنوب مغربی گوشے میں مکے سے دو یوم کی مسافت پر آباد ہے۔ اگرچہ بنو کندیہ کے

ثالث Antiochus III کا ساتھ دیا تھا۔ سکندر کی وفات کے بعد اگرچہ بطلمیوس نے مغربی عرب پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن عربوں کی اکثریت انطیوخس سے مل گئی (Polybius، ۵ : ۷۱)۔

کمان غالب یہ ہے کہ یہ عرب نبطیوں کے مورث اعلیٰ تھے۔ عربوں کی ہستیاں، جولبنان اور شام کے پہاڑوں میں واقع تھیں، ان کا مال تجارت بطرا (الحجر) دمشق اور عراق جانے والی تجارتی شاہراہ سے گزرتا تھا (Nat. Hist. : Pliny، ۱۶ : ۷۱، Strabo، ۱۶ : ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷)۔ کیونکہ Tigranes نے ہدوی عربوں کو اسی مقصد کے پیش نظر وہاں آباد کیا تھا (Plutarch : Lucullus، ۲۱ : ۷۱، Nat. Hist. : Pliny، ۶ : ۷۱)۔ Mithridatian کی جنگ میں عربوں نے رومیوں کے دوش بدوش حصہ لیا۔ جنگ شام میں انہوں نے Pompey کی زیر کمان رومی فوج کو تنگ کیا، لیکن آخر کار شکست کھائی۔ ہارتھیوں کے خلاف عربوں نے cassius (۵۳ ق۔ م) اور crassus کے ساتھ شامل ہو کر جنگ کی۔ رومیوں نے عرب کے شامی صحرا میں اپنے عزیزوں اور رشتے داروں کو نظر انداز کرتے ہوئے ہارتھیوں کے خلاف عربوں کو اپنا حلیف بنائے رکھا۔ رومی شاہنشاہوں نے بھی اسی حکمت عملی کو جاری رکھا۔ عرب کی شامی سرحد پر غسانی [رک بان] رومیوں کی طرف سے فہمانروا تھے۔ اسی طرح الحیرہ میں دریائے فرات کا سرحدی علاقہ لخمیوں [رک بان] کے تصرف میں ۶۰۲ء تک رہا۔

اس اثنا میں چوتھی صدی عیسوی میں عرب اونٹ چرانے اور ”شاہراہ بخورات“ پر تجارت کے سلسلے میں جنوبی عرب میں گھس آئے تھے۔ سبائی کتبات میں ان کا ذکر عربوں کے طور پر

Arethas لکھتے ہیں اور عربوں کا سردار بتاتے ہیں۔ اس نے ایرانیوں اور الحیرہ کے لخمیوں کے خلاف رومیوں سے اتحاد کر لیا تھا۔ لخمیوں کے خلاف جنگی مہمات میں بنو بکر اور بنو تغلب نے اہم کردار ادا کیا (حدود ۵۰۳ء)۔

بہر کیف الحارث نے نجد کے قبائل کو متحد کر کے ایک بڑی مملکت کی داغ بیل ڈالنے میں کامیابی حاصل کر لی اور رومی اور ایرانی طاقتوں پر تاخت شروع کر دی۔ یہ بیان کہ الحارث نے شام اور تحسانی حکمرانوں کو شکست دے کر مطیع بنا لیا تھا، مبالغہ آمیز ہے۔ ۵۰۲ء کی صلح کی رو سے رومیوں کے خلاف جنگ و قتال کا سلسلہ ختم ہو گیا اور اس سے اگلے سال (۵۰۳ء) الحارث کے لشکر نے الحیرہ پر حملہ کر دیا۔ یہ امر یقینی ہے کہ اس میں رومیوں کی مرضی و مدد شامل تھی۔ الحارث نے عراق کے تمام عربوں کو زیر نگین کر لیا (۵۰۳ء تا ۵۰۶ء)۔ ایرانی شاہنشاه قباد نے المنذر اللخمی کی کوئی مدد نہ کی، جس نے ناچار الحارث کی اطاعت قبول کر کے اس کی بیٹی ہند سے شادی کر لی۔ بہر حال لخمیوں کی مملکت پر مکمل قبضہ نہ ہو سکا۔ جنوبی عرب کی ایک روایت کے مطابق قباد اور الحارث کے درمیان ایک عہد نامہ ہوا جس کی رو سے بغداد کے قریب دریائے فرات الحارث کی عملداری کی شمالی سرحد قرار پایا۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب انوشیروان نے المنذر کو الحیرہ میں اقتدار پر فائز کر دیا تو الحارث نے ”دریائے السواد“ کے دوسرے کنارے کے علاقے کو ۵۲۷ء تا ۵۲۸ء اپنے پاس رکھا۔ الحیرہ میں بنو کندر کا زمانہ اقتدار ۵۲۵ء تا ۵۲۸ء ہے جبکہ مزدکی تحریک نے ایرانی سلطنت کو مضمحل کر دیا تھا۔

شیوخ قبائل ربیعہ و مضر پر حکمرانی کے سبب نجد کے ہمدوی قبائل میں اثر و رسوخ رکھتے تھے، لیکن کندہ کی مملکت، جو عرب قبائل اور یمن کے حمیری اقتدار کے وفاق پر مشتمل تھی، کا آغاز حجر آکل المرار سے ہوتا ہے۔ یمنی روایات کے مطابق جب تبع ابن کرب نے عراق پر لشکر کشی کی تو حجر آکل المرار کو بنو معد کا حکمران بنا دیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ یہ حملے کنیدیوں نے حمیریوں سے مل کر ایران اور اس کے باجگزار شاہان حیرہ کے خلاف کیے تھے۔ مزید بیان کیا جاتا ہے کہ حجر نے قبائل ربیعہ کے ہمراہ البحرین میں بھی ایک فوجی مہم کی سربراہی کی تھی اور بنو بکر کو لے کر لخمیوں کی سرحدوں پر بھی حملہ کیا تھا اور ان کے مقبوضات، جو بنو بکر کے علاقے میں تھے، چھین لیے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حجر کو ”أعراب نجد اور عراق کے سرحدی علاقوں کا بادشاہ“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مملکت میں وسطی عرب کے بیشتر حصوں کے علاوہ الیمامہ بھی شامل تھا۔ اس نے عرصہ دراز تک کامیابی سے حکومت کی اور مرنے کے بعد وادی الرثمہ کے جنوب میں مکے سے بصرے جانے والی سڑک پر بطن عقیل میں دفن ہوا۔ اس کی وفات (۴۷۸ء) کے بعد بنو ربیعہ نے اس کے بیٹے عمرو المقصور بن حجر کو مملکت سے محروم کر دیا۔ اب بنو تغلب کا سردار کلیب ابن وائل بنو ربیعہ کا سربراہ بن گیا۔ بنو ربیعہ نے حمیریوں کے ساتھ جنگ و قتال کا سلسلہ شروع کر دیا جنہوں نے عمرو بن حجر کی مدد کی تھی۔ پانچویں صدی عیسوی کے آخری عشرے (۴۹۰ء) میں کلیب اور عمرو ان جنگوں میں ہلاک ہوئے۔ حارث بن عمرو کے زمانے میں بنو کندہ کا اقبال عروج پر تھا۔ بوزنطی مؤرخین اسے

تھا۔ اس کا مزید ذکر کہیں نہیں آتا۔ اس طرح حجر آکل المرار کے گھرانے کی مملکت شکست و ریخت سے دوچار ہوئی۔ سید مارب کے ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ بنو کندہ یا ان کی بیشتر تعداد نقل مکانی کر کے حضرموت چلی گئی اور ۵۴۳ء کے لگ بھگ وہیں رس بس گئی۔ نامور شاعر امرؤ القیس بن حجر نے بوزنطی شاہنشاہ کی مدد سے ملک حاصل کرنے کی ناکام کوشش کے دوران میں انقرہ میں ۵۵۴ء سے قبل انتقال کیا۔ امرؤ القیس کا ایک بھتیجا قیس بن سلمہ بھی تھا جو بنو کندہ اور بنو معد کا رئیس قبیلہ تھا۔ وہ شاید Kaisos کا معادل ہے جس نے شاہنشاہ سے فلسطین کی ولایت حاصل کی تھی اور المنذر بن النعمان اللخمی کو شکست دی تھی۔ اس نے ۵۵۴ء میں وفات پائی۔

عرب کے بدوی قبائل کے باہمی تنازعات اور مناقشات ”ایام العرب“ [رک باں] کے تحت مذکور ہیں۔ حران کے ایک عربی کتبے (مورخہ ۵۶۸ء) میں خیبر کی جانب ایک مہم کا ذکر ملتا ہے جو ۵۶۷ء میں بھیجی گئی تھی۔ مذکورہ بالا حکمرانوں کے علاوہ ہر قبیلے کا اپنا حکمران تھا۔ اس کی تصدیق ام الجمال میں دریافت شدہ ایک نبطی کتبے سے ہوتی ہے جس پر ۲۵۰ء ثبت ہے اور جس میں قبیلہ تنوخ کے ایک حکمران (ملک) کا ذکر ہے۔

مآخذ: O. Blau: Arabien im sechsten Jahr-

hundert, ZDMG ۱۸۶۹ء، ص ۵۷۹ بعد؛ (۲)

Skizze der Geschichte und Geographie: E. Glaser

Arabiens, ۲۳۲.۲ بعد، برلن ۱۸۹۰ء؛ (۳) وہی مصنف:

Zwei Inschriften über den Dammbuch von Marib

در MVAG، ۱۸۹۷ء، ص ۵۵؛ (۴) M. Hartmann:

Die Arabische Frage, Der Islamische Orient

معلوم ہوتا ہے کہ الحارث نے ایرانی بادشاہ قباہ کے جاگیر دار کی حیثیت سے کچھ عرصے کے لیے العراق سے لے کر عمان تک حکومت کی تھی۔ مزدکیوں کے زوال کے بعد الحارث کو فرار ہونا پڑا۔ المنذر نے اس کی تمام جائداد ضبط کر لی اور اس کے خاندان کے اڑتالیس افراد کو ہلاک کر دیا، تاہم الحارث نے رومیوں تک رسائی حاصل کر لی اور انہوں نے اسے مشرقی رومی سلطنت میں عرب قبائل کا سربراہ مقرر کر دیا۔ الحارث نے ۵۲۸ء میں انتقال کیا۔ اور اسی سال بوزنطی مآخذ میں اس کا ذکر بطور سربراہ قبائل عرب آتا ہے۔ اس کے انتقال سے عرب میں کندی اقتدار کا دوسرا دور اختتام پذیر ہوا۔ الحارث نے اپنی مملکت، جو سارے نجد، الحجاز کے بڑے حصوں، البحرین اور یمامہ پر مشتمل تھی، اپنے لڑکوں کے درمیان تقسیم کر دی، جو پہلے ہی قبائل معد کے سردار بنے بیٹھے تھے۔ اس کا بڑا بیٹا حجر بن الحارث مملکت کندہ پر تھوڑا سا اختیار رکھتا تھا، وہ بنو اسد کی بغاوت کے دوران میں مارا گیا۔ شُرخیل اور سلمہ، قبائل ربیعہ و تمیم پر حکمران تھے اور بنو کندہ کی نصف مشرقی مملکت پر قابض تھے۔ باپ کے انتقال پر بیٹوں میں تقسیم ملک پر جھگڑا ہوا اور شُرخیل جنگ کلاب میں ۵۳۰ء کے چند سال بعد مارا گیا (الکلاب کوفے اور بصرے کے درمیان ایک کنواں ہے)۔ ہو سکتا ہے کہ ان لڑائی جھگڑوں کا ظہور المنذر کی سازشوں سے ہوا ہو جس کے جھنڈے تلے بنو تغلب اور بنو بکر فتح مند سلمہ کے اخراج کے بعد جمع ہو گئے تھے۔ معدیکرب قبیلہ قیس غیلان کا سردار تھا، وہ ہاگل ہو گیا یا جنگ آوارہ میں مارا گیا۔ حجر کا پانچواں لڑکا عبداللہ بحرین میں عبدالقیس کے قبیلہ ربیعہ پر حکمران

Storia e Cultura : M. Guidi (۲۱) : ۳۶۸ تا ۳۲۵ ص
: W. Caskel (۲۲) : ۱۹۵۱ء : *degli Arabi
Entdeckungen in Arabien, Arabeltsgemeinschaft
für Forschung des Landes Nordrhein-west-falen*
۱۹۵۳ء، ۳، Hft

(A GROHMANN)

(۲) عربوں کا پھیلاؤ : عام اور ”ہلال
خصیب“ اگر عربوں کے پھیلاؤ کے عمل کو
متواتر فرض کیا جائے تو اس سے بعض مستقل
خصوصیات کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔ یہ پھیلاؤ
مستقل آبادکاروں کے بجائے چھوٹی یا بڑی بدوی
جماعتوں کی نقل مکانی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔
ہو سکتا ہے کہ اس نقل مکانی کا سبب اپنوں یا
غیروں کی فوجی ملازمت یا توسیع مملکت یا
تجارتی بستیوں بسانا ہو۔ مؤخرالذکر صورت
کے علاوہ نقل مکانی کی تعداد کچھ تو
مخصوص اتفاقات اور کچھ متواتر اور بے حساب
عامل یعنی عرب میں آبادی کے دباؤ پر مبنی ہوتی
ہے۔ یہ صورت حال زراعت میں انحطاط سے پیدا
ہوتی ہے (جنوبی عرب میں صنعت و حرفت کے
انحطاط سے)۔

کاروانوں کے ذریعے تجارت بھی آبادی کی
نقل مکانی پر اثر انداز ہوتی ہے (عہد اسلام میں
حاجیوں کی آمد و رفت بھی اس کا بڑا سبب ہے)۔
اسی تناسب سے بدوی آبادی میں اضافہ ہوتا رہتا
ہے۔ عربوں کے پھیلاؤ سے قبل جزیرہ نما عرب
کے وسطی حصوں میں جہاں آبادی خال خال
تھی پہلے سے نقل مکانی کا سلسلہ شروع تھا۔
پانچ سو برس قبل از مسیح میں اونٹوں کی پرورش
نے اس تحریک عمل کو اور بھی سہل کر دیا۔
لسانی، نسلی اور اثری شواہد سے یہ امر قرین
قیاس نہیں کہ جنوبی عرب میں آباد کاری سب

Ethno- F. Hommel (۵) : ۱۹۰۹ء،
*logie und Geographie des alten Orients (Handbuch
von W. Otto, der Klassischen Altertumswissenschaft*
۵۷۸، ۵۵۰، III. Abh. I. Teil, Bd. I
Proelia Arabum Paganorum : E. Mittwoch (۶) :
بہد : (۷) : B. Moritz (۷) : ۱۸۹۹ء :
Der Sinai : B. Moritz (۷) : ۱۸۹۹ء :
Preuss. Akad. d. Wis- *kultus in heidnischer zeit*
sensch. Abh. Neu Folge xvi
۵۰ تا ۵۳ :
Arabia before : De Lacy O' Leary (۸) :
۵۳ : A. Musil (۹) : ۱۹۲۷ء :
۲۹۱ : *Northern Hegaz*، نیویارک : ۱۹۲۷ء :
۲۸۸ تا ۲۹۱ :
Arabia Deserta (۱۰) : نیویارک : ۱۹۲۷ء :
۳۷۷ تا ۳۹۷ :
Northern Negd (۱۱) : نیویارک : ۱۹۲۸ء :
۲۲۳ :
Die Ghassanischen Fürsten : Th. Noldeke (۱۲) :
۱۸۸۷ء : *aus dem Hause Gafnas Abh. Akad*
The Kings of Kinda or : Gunnar Olinder (۱۳) :
Lunds Universitets *the family of Ākilal-Murār*
Arskrift Lund : ۱۹۲۷ء : ۳۲، ۳۵ :
Die Dynastie der Lahmidin in : G. Rothstein (۱۴) :
al-Hira : ۱۸۹۹ء :
Babyloniens und Assyriens : لاہیزک : ۱۸۹۲ء :
۱۹۳ :
T. Weiss Rosmarin (۱۶) : ۲۸۶ تا ۲۸۸ :
Journal of the Society of Oriental Research :
۱۹۳۲ء : ۱ تا ۳ : (آشوری مآخذ) : (۱۷) :
I. Rabin- :
Journal of Near Eastern Studies : ۱۵ :
owitz :
W. F. Albright (۱۸) : ۱ تا ۹ :
The Biblical Tribe of Massa and some Congeners,
Studi Orientalistici in onere di G. levi della Vida
۱ : ۱ تا ۱۳ :
L'Orient ancien) Palmyre : J. Starcky (۱۹) :
۱۳ :
illustre، عدد ۷، پیرس : ۱۹۵۲ء :
۳۶ :
Events in Arabia in the : S. Smith (۲۰) : ۸۸، ۶۵ :
sixth century A.D، در : BSOAS، ۱۶ : ۱۹۵۳ء

انضمام اور ساٹھ برس بعد رومیوں کی شمال مغربی عرب میں عدم دلچسپی نے ان ممالک کے امن و سکون کو غارت کر دیا۔ ہم وثوق سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان صحرا نشینوں کی مغرب میں آمد اور شمالی عرب کے وسطی پہاڑی علاقے (الجبال) میں آباد بنوطی کی نقل مکانی کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔ زیریں فرات اور صحراے عرب کے درمیانی میدان میں دو قبائل کا داخلہ ایک مختلف معاملہ ہے، جس کا آغاز پہلے ساسانی بادشاہ اردشیر اول (م ۲۲۱ء) کے عہد میں ہوا تھا۔ یہ قبائل تنوخ اور اسد تھے جو مشرقی عرب سے آئے تھے۔ ان کے بعد بنو نزار بھی وسطی اور مغربی عرب سے چلے آئے۔ وہ ایاد کے ماسوا دریائے فرات کی سرحدات پر مقیم آباد کاروں میں گھل مل گئے جبکہ بنو تنوخ اور بنو اسد خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے رہے۔ بنو تنوخ شمالی شام اور بنو اسد حوران کے جنوب میں بادیہ پیمائی کرتے رہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے ان ممالک میں مغربی عرب کے قبائل کی آمد جاری رہی۔ اس اثنا میں بخورات کی تجارت میں کمی (تیسری صدی عیسوی سے؟) اور اس کے خاتمے (پانچویں صدی عیسوی) نے جنوبی عرب کی آبادی کو خانہ بدوش بنا دیا۔ یہ قبائلی گروہ، جو شاہان حمیر کی جنگی مہمات میں بھی حصہ لیتے تھے، نجران اور وسطی عرب (بنو کندیہ) تک پہنچنے لگے۔ چھٹی صدی عیسوی میں یہ قبائل شمال کی طرف بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی محرک شاہان کندیہ کی جنگیں تھیں۔ ان کی پیش قدمی کا راستہ شمالی العارض = طویق سے زیریں فرات کا میدان (بنو بکر، تمیم)، بيشه سے وادی الرمه (بنو عامر) اور مدینے کے شمالی علاقے سے پالمائرا

سے پہلے شروع ہوئی۔ جنوبی عرب میں نقل مکانی کرنے والوں کے آبا و اجداد غالباً وہ تاجر تھے جو قدیم تجارتی شاہراہوں پر چل کر ارض بخورات میں پہنچے تھے۔ اس کے تھوڑی دیر بعد عرب شمال میں سیناے اور شرق اردن کی جانب بڑھنے لگے۔ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ وہ ۸۵۳ء میں بادیۃ الشام کے شمال اور اس کے بعد ہلال خصیب کے دونوں اطراف پر موجود تھے۔ وہ اونٹ پالتے تھے، نخلستانوں میں رہتے تھے اور کاروبار کرتے تھے۔ یہ مشاغل عربوں کے پھیلاؤ کا اہم سبب تھے، تاہم نقل مکانی کا یہی ایک سبب نہ تھا جیسا کہ حبشہ میں سبائیوں کی آمد (غالباً ۴۰۰ء) سے ظاہر ہوتا ہے۔ نوواردوں کو جذب کرنا ہلال خصیب کے ہر ملک کے مختلف حالات پر منحصر تھا۔ اب ان کو یہ دیکھنا تھا کہ وہ ان مہاجرین کو بستیوں میں آباد کر سکتے ہیں، یا ان کو نیم بدوی صورت میں ملک کی سرحدات پر آباد کر سکتے ہیں، یا ایسے میں قابل کاشت زمینوں پر سارے کے سارے خانہ بدوش افراد تو نہیں قابض ہو جائیں گے۔ پہلی صدی قبل از مسیح میں خانہ بدوش قبائل دریائے فرات کے قریبی کنارے کو عبور کر کے Apamea-Thapsacus تک کی قابل کاشت اراضی پر قابض ہو چکے تھے جبکہ الجزیرہ خابور کے جنوب اور سنجار تک ان خانہ بدوشوں کی جولان گاہ بنا ہوا تھا۔ بعض استثنائی حالات ہمارے تجزیے سے خارج ہیں، مثلاً نبطیوں کی کاروباری ریاست جس کا عروج اسی صدی میں ہوا تھا۔ اس کی سرحدیں شمال میں حوران اور جنوب میں شمال مغربی عرب تک پھیلی ہوئی تھیں۔

۱۰۵ء میں نبطی مملکت کے شاہی صوبے کے

[رک بان] بھرا، کلب) کی جانب تھا۔ بنو تغلب پہلے زیریں فرات میں آباد تھے، لیکن جب اسلام آیا تو وہ بالائی فرات کے ساتھ ساتھ نقل مکانی کرتے ہوئے الجزیرہ میں سنجار کے شمال میں آباد ہو چکے تھے۔

آغاز اسلام میں عربوں کا پھیلاؤ فوجی ملازمت کا مرہون منت ہے جب کہ فرات، شرق اردن، جنوبی فلسطین اور اس کے بعد عراق، شام اور الجزیرہ کی تسخیر کے لیے مدینے سے اسلامی عساکر بھیجے گئے تھے۔ زان بعد عربوں نے خلیج فارس کے پار کوفے اور بصرے کی چھاونیوں سے نکل کر ایران اور دمشق سے لے کر مصر، شمالی افریقہ اور اندلس تک جنگوں میں حصہ لیا۔ اس کا دوسرا سبب شرق اردن سے فلسطین تک (شمال میں عاملہ اور جذام اور جنوب میں) لخم قبائل کا ترک وطن تھا۔ بلی اور جہینہ کے بعض قبائل بھی حجاز چھوڑ کر مصر چلے گئے تھے۔ بہت سے کروہ اور خاندان الجزیرہ کی چھاونیوں میں لگاتار داخل ہو کر آباد ہو رہے تھے۔ مزید برآں کوفے اور بصرے کے باشندے خراسان جا کر توطن اختیار کر رہے تھے۔ بنو سلیم اور مغربی عرب کے بنو قیس کے چار سو گھرانوں نے زیریں مصر میں آباد ہونے کے لیے اپنے نام لکھوائے تھے، لیکن اس تعداد سے سہ گنا اشخاص بعد میں برضا و رغبت چلے گئے۔ اس طرح عہد اسلام میں عربوں کے پھیلاؤ کا پہلا مرحلہ تکمیل کو پہنچا۔ اب زرخیز ہلال اور عرب کے درمیان واقعات کا پردہ دوبارہ حائل ہو جاتا ہے۔

عرب کی آبادی میں نقل مکانی اور اسلامی فتوحات کے لیے جنگوں کے سبب جو کمی واقع ہوئی تھی اس کے پورا کرنے میں کافی وقت لگا۔ پہلی نقل و حرکت کا رخ الجبل سے شمال

مشرق کی سمت تھا۔ نویں صدی عیسوی کے وسط سے قبل ہی بنو اسد نے کوفے سے مکے جانے والی شاہراہ پر پیش قدمی شروع کر دی تھی۔ ان کے پیچھے پیچھے بنو طئی بھی ہو لیے۔ دسویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو بوہد کے عہد میں نزاعات کی وجہ سے بنو اسد مزروعہ اراضی پر قابض ہونے لگے۔ ان کے بعض افراد گھومتے پھرتے خوزستان جا نکلے، جہاں اسلام سے قبل ہی عربوں (بنو تمیم) کی نوآبادی قائم ہو چکی تھی۔ اس اثنا میں عراق (۵۳۱/۵۳۲ تا ۵۴۳/۵۴۴) اور شام و مصر (۵۴۳/۵۴۴ تا ۵۶۸/۵۶۹) میں مشرقی عرب کے قرامطہ کی چھاپا مار سرگرمیوں کی وجہ سے بے شمار لوگ شمال کی طرف چلے آئے تھے۔ خفاجہ (بنو عقیل) مشرقی عرب سے نقل مکانی کر کے زیریں فرات کے میدان میں آ رہے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں ان کے بعد بنو منشیق (از بنو عقیل) بھی چلے آئے۔ مشرقی عرب میں تارکان وطن کی جگہ عمان کے قبائل نے لے لی۔ ان میں سے بعض قبائلی عراق میں داخل ہو گئے۔ بنو طئی کے بعض افراد جنوبی شرق اردن میں رس بس گئے اور فلسطین میں اپنے سے پہلے آنے والوں پر اپنی سیادت قائم کر لی۔ اوائل عہد اسلام میں ترک وطن کی جو تحریک جنوبی فلسطین سے مصر کی طرف شروع ہوئی تھی، گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں دوبارہ زور پکڑ گئی۔ (اس میں حکومت کا ہاتھ تھا) اور اس کا خاتمہ اس وقت ہوا جب ازمنہ متوسطہ میں مصریوں نے فلسطین کو ہجرت شروع کی۔ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر سے بنو جذام کی تھوڑی سی تعداد شمالی حجاز سے سیناء کو عبور کر کے مصر اور شرق اردن میں داخل ہوتی

وہابیوں نے قبضہ کر لیا تھا، فرات کے علاقے میں آہستہ - ۱۸۰۲ء کے آغاز میں ایک سرکاری معاہدے کی رو سے وہ الجزیرہ میں ایشیائے کوچک کے دامن کوہ تک پہنچ گئے۔ بنو عنزہ کے بعض قبائل وہابی لشکر کے ہمراہ یا محصلین محاصل سے 'بچتے ہوئے بادینہ شام میں پہنچ گئے۔

شمالی عرب میں ۱۹۱۱ء سے زراعت کی ترقی اور گزشتہ بیس سال سے پٹرول کی دریافت نے فی الحال عربوں کے پھیلاؤ کو روک دیا ہے۔

اس پھیلاؤ کی بعض خصوصیات ابھی تک محتاج بیان ہیں، جو اس مقالے میں مناسب جگہ نہیں پاسکیں : خلیج فارس کے ایرانی ساحل پر آباد کاری (جس کا تعلق زمانہ قبل از اسلام سے ہے)۔ زمانہ قدیم سے ازمنہ متوسطہ تک بحیرہ ہند کے مختلف ساحلی مقامات اور جزائر مالا بار، مدغا سکر اور مشرقی افریقہ پر تجارتی نوآبادیوں کا قیام؛ حضرموت سے متواتر نقل مکانی جس کا رخ زیادہ تر انڈونیشیا کی طرف تھا، (ریاست حیدرآباد [دکن] کی ملازمت میں حضر موت کے رہنے والے سپاہی تھے)، بحیرہ قزم کے پار بالائی مصر میں عربوں کا ورود۔

(W. CASKEL)

(۳) اوائل عہد اسلام میں عرب ایران میں : عربوں نے ایران فتح کیا تو اس فتح کے جلو میں کچھ عرب بھی ایران میں چلے آئے۔ ان کی آباد کاری دو طریقوں سے ہوئی : (۱) عرب کے ساحل سے خلیج فارس کے ساتھ ساتھ ایرانی ساحل کے جنوبی علاقے میں نقل مکانی۔ (اس کے علاوہ) عرب دریائے دجلہ و فرات کے دہانے سے ساحل سمندر کے کنارے کنارے جنوب مشرق کی طرف پھیل گئے تھے۔ بظاہر

رہی تھی تاآنکہ سترھویں صدی عیسوی میں یہ سلسلہ آمد و رفت بالکل ختم ہو گیا۔ ان کے بعد بنو بلی کی نقل مکانی شروع ہوئی۔ پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بنو ہتیم کے ادنیٰ لوگ خیبر کے مشرقی جانب سے ان اضلاع میں گھس آئے تھے۔ دریں اثنا الجبل میں عربوں کی مزید آمد شروع ہو گئی تھی۔ بارہ سو کے لگ بھگ بنو غزّیہ (بنو طئی) شمال میں شرق اردن اور عراق کے درمیان اور بنو لام (وہ بھی بنو طئی سے تعلق رکھتے تھے) جنوب میں مدینے اور القسیم کے درمیانی علاقے میں چلے آئے۔ پندرھویں صدی عیسوی سے بنو غزّیہ نے اپنے خیمے دریائے فرات کے کنارے لگا رکھے تھے، لیکن ۱۸۰۰ء سے پیشتر دریا کے دوسری جانب نہیں پہنچ سکے۔ بنو لام بھی پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں حجاز کی شمالی سرحد میں داخل ہو گئے تھے، لیکن عثمانیوں (ترکوں) نے انہیں پیچھے دھکیل دیا اور وہ سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں اپنی قدیم شاہراہ پر چل کر جانب مشرق ہوتے ہوئے دریائے دجلہ کے زبیریں علاقے اور خوزستان کی طرف چلے گئے۔

سب سے آخری اور بڑی نقل مکانی بنو شمر اور بنو عنزہ کی تھی۔ سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو شمر الجبل سے آکر عراق کی سرحد کے ساتھ ساتھ آباد ہو گئے۔ بنو عنزہ (جن کا علاقہ اس وقت تک مدائن صالح سے القسیم تک تھا)، بنو صخر کے ساتھ شرق اردن تک نفوذ کر آئے تھے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں جنوب مغرب اور جنوب مشرق سے آنے والے بنو عنزہ بادینہ شام میں سکونت پذیر ہو چکے تھے۔ اس آمد و رفت کے دوران میں وہابیوں کی لڑائیاں چھڑ گئیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں بنو شمر - قبیلہ شمر کے بنو الجرباء اپنا آبائی وطن چھوڑ کر، جس پر

ان نقل مکانیوں میں عربوں کا منتہا ہے مقصود خراسان رہا۔ حقیقی آباد کاری ایک حد تک بڑی بڑی جماعتوں کی مرہون منت ہے۔ بعض بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ پچیس ہزار عرب بصرے اور اتنی ہی تعداد کوفے سے ۶۷۲/۵۵۲ خراسان آئی تھی۔ ان آباد کاروں کا دوسرا گروہ ۶۸۳ء میں خراسان پہنچا تھا۔ قابل جنگ مردوں کی یہ تعداد (۵۰۰۰) اور بھرتی کے سخت قوانین کی بنا پر J. Wellhausen (دیکھیے مآخذ) کا اندازہ ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں عرب آباد کاروں کی تعداد دو لاکھ کے قریب تھی۔ ان کا قیام شہروں ہی میں نہ تھا جہاں فتح پر ان کے لیے محلے مخصوص کر دیے گئے تھے، بلکہ وہ سارے ملک میں پھیلے ہوئے تھے۔ مثال کے طور پر وہ مرو کے نخلستان میں رس بس گئے تھے اور وہاں املاک حاصل کر کے انہوں نے دھقانوں کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے۔ خراسان کی جغرافیائی کیفیت بھی عربوں کے حسب حال تھی۔ وہ میدانوں اور کھلے علاقوں کو آسانی سے عبور کر لیتے تھے، لیکن دریاؤں اور پہاڑوں کے پار کرنے میں خراسانیوں کی نسبت زیادہ پھرتیلے نہ تھے (دیکھیے *Turkestan* : Barthold، ص ۱۸۲)۔

خراسان میں عربوں کی بیشتر تعداد بصرے سے آئی تھی۔ آباد ہونے والے قبائل میں بنو قیس کی اکثریت مغرب میں تھی، بالخصوص آٹھویں صدی عیسوی میں (الطبری، ۲: ۱۹۲۹ء) جبکہ بنو تعیم اور بنو بکر کی مشرق اور سیستان میں مخلوط آبادی تھی۔ اس طرح ان قبائل کے باہمی جھگڑے مختلف نوعیت کے ہوتے تھے۔ ابن الاثیر (بولاق، ۵: ۶) کا بیان ہے کہ ان نوواردوں کی تعداد حسب ذیل تھی: اہل بصرہ نو ہزار، بنو بکر

عربوں کی بستیوں یہاں اسلام سے پہلے ہی قائم ہو گئی تھیں (دیکھیے *L' Iran* : A. Christensen، ص ۸۷، ۱۲۸) اوائل عہد اسلام میں عربوں کی تعداد میں معتد بہ اضافہ ہو گیا، مثلاً عمان کے ساحل سے آنے والے بنو عبدالقیس کے آباد کاروں کا خصوصی ذکر ملتا ہے (البلاذری، ۳۸۶، ۳۹۲؛ الاصطخری، ۱۴۲، ابن الاثیر (بولاق)، ۳: ۴۹)۔ اس زمانے سے عربوں کی بستیوں ساحل اور اندرونی ملک کے بعض مقامات (مثلاً ۹۸۵ء میں بردسیر کے ضلع میں ماہان - المقدسی، ۳ - ۴۶۲) میں مغولوں کے زمانے تک قائم تھیں (*Die Mongolen* : B. Spuler، ص ۱۴۲، ۱۶۹، ۱۶۳)۔ یہ ماننے کی معقول وجوہ ہیں کہ ماضی اور حال کی بستیوں کے درمیان رابطہ رہا ہے کیونکہ خلیج فارس اور بصرے سے نقل مکان کا سلسلہ مسلسل جاری رہا ہے۔ عرب آباد کاروں کا دوسرا ریلا عراق عرب سے ایران آیا۔ ساتویں صدی عیسوی میں عربوں کی بستیوں متعدد شہروں، مثلاً کاشان، حمدان اور اصفہان میں قائم ہو چکی تھیں۔ قم میں عربوں (شیعوں) کی غالب اکثریت تھی اور یہ عرصہ دراز تک رہی (البلاذری، ۳۱۴، ۳۱۰، ۳۲۶؛ نرشخی (شیر)، ۵۲؛ ابن الاثیر (بولاق)، ۱۵۰۵؛ *Account of a rare ms. Hist. of* : E. G. Browne، ۱۹۰۱، *JRAS*، ۲۷، ۱۹۰۱، *Hertford, Isfahan* سے نقل شدہ طباعت)؛ *Iran* : B. Spuler (دیکھیے مآخذ، ص ۱۷۹)۔ عرب آباد کاروں کی تعداد آذربائیجان میں قلیل تھی (البلاذری، ۳۲۸، ۳۳۱؛ الطبری ۱: ۲۸۰۵؛ بعد؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۳۵۳؛ الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۴۶؛ الاغانی، بار اول، ۱۱: ۵۹)

اور خوارزم تک پھیل گئے، جہاں ان کے لیے مخصوص محلے تیار کیے گئے تھے (البلاذری، ۳۱، ۴۲۱ بعد؛ الطبری، ۲: ۱۵۶؛ ابن الاثیر (بولا)، ۳: ۱۹۴؛ النرخشی، ۵۲)۔ قتیبہ بن مسلم کے انتقال کے بعد یزید ثانی کے عہد خلافت میں بنو ازد نے دوبارہ اقتدار حاصل کر لیا، لیکن ۷۲ء میں بنو تمیم نے طاقت حاصل کر لی۔ بنو قیس اور بنو تمیم کی بد انتظامی نے خراسان میں اموی حکومت کو اس قدر رسوا کیا کہ نصر بن سیار جیسا فراخ دل والی بھی ۷۴ء کے بعد ان متحارب گروہوں میں مصالحت نہ کرا سکا۔ عباسی انقلاب، جو عربوں کے طرز عمل کا نتیجہ تھا، ان کو متاثر نہ کر سکا۔ ۷۸ء تا ۷۵۰ء میں عباسیوں کی کامیابی نے مشرق میں عربوں کے لیے نئے حالات پیدا کر دیے۔

خراسان کی فتح کے بعد عربوں کی ایک قلیل تعداد نے ایرانیوں سے دوستانہ تعلقات استوار کر لیے تھے۔ بعض مرزبانوں اور دھقانوں نے بعجلت تمام عربوں سے صلح کر لی تھی۔ یہ عرب ایرانیوں کی ثقافتی زندگی کے بعض مظاہر میں شریک ہوتے تھے (نوروز اور مہر جان کے تہواروں میں شامل ہوتے تھے جب کہ وہ مصر میں قبطیوں کے جشنوں میں شرکت کیا کرتے تھے)۔ ایرانیوں اور عربوں کے درمیان شادیاں بھی ہوتی تھیں (ان کا ذکر اسی وقت ہوتا تھا جبکہ فریقین مقتدر حیثیت کے مالک ہوتے تھے، عوام میں بھی شادیاں بکثرت ہوتی رہتی تھیں) اور ان کی اولادیں مشرف بہ اسلام ہونے والے ایرانیوں میں گھل مل جاتی تھیں یا خود کو ان سے منسوب کرنے لگتی تھیں۔ اس کے علاوہ بعض عربوں (مثلاً ترمذ میں موسیٰ بن عبداللہ بن خازم، نے حکومت سے لڑ جھگڑ کر مقامی لوگوں

سات ہزار، بنو تمیم دس ہزار، عبد القیس چار ہزار، بنو ازد دس ہزار، اہل کوفہ سات ہزار، (کل تعداد سینتالیس ہزار، جو اہل کوفہ و بصرہ کی مذکورہ تعداد سے ملتی ہے)۔ اس کے علاوہ ان قبائل کے سات ہزار موالی بھی تھے۔ (اس فہرست میں ان قبائل کے علاوہ جو تعداد مذکور ہے، وہ اہل بصرہ و کوفہ کی ہے)۔ ان قبائل کے جو اختلافات بصرے میں تھے، وہ خراسان میں بھی ان کے ساتھ رہے۔ اگر ایک طرف ربیعہ (بنو بکر اور عبد القیس) اور یعنی ازدی تھے (جو بعد میں آئے تھے) تو دوسری طرف بنو تمیم اور بنو قیس تھے (وہ مجموعی حیثیت سے مضر کے نام سے معروف تھے) اور اپنے حسب و نسب پر نازاں تھے۔ ۶۸۳ء میں خلافت کے لیے خانہ جنگی ہوئی تو ربیعہ اور مضر میں بھی خونریز جنگ ہوئی۔ ۶۴ تا ۶۸۳/۵۶۵ء تا ۶۸۵ء میں ہرات سے باہر بنو بکر اور بنو تمیم کے درمیان ایک سال تک جنگ برپا رہی (الطبری، ۲: ۴۹۰ تا ۴۹۶)، جو بنو تمیم کے باہمی تفرقے ہی سے خود بخود ختم ہو گئی۔ اگرچہ ۶۹۳/۵۷۴ء - ۶۹۴ء میں ایک غیر جانبدار قریشی والی بن کر آگیا تھا پھر بھی جنگ ۵۸۱/۷۰۰ء تک جاری رہی (الطبری، ۲: ۸۵۹ تا ۸۶۲)۔ فتح اور شکست کا مدار والی کے رویے پر تھا جبکہ خود اس کی روش پر مغرب (شام اور عراق) کے جماعتی اختلافات اثر انداز ہوتے تھے۔ ۸۵ تا ۸۶/۷۰۴ء تا ۷۰۵ء میں والیوں کا تبادلہ ہوا تو بنو ازد اور ربیعہ کے سیاسی اقتدار میں عارضی طور پر فرق آگیا۔ ماوراء النہر کے فاتح قتیبہ بن مسلم ان مقتدر گروہوں میں سے کسی سے بھی قراہنداری نہ رکھتے تھے، انہوں نے غیر جانب دار رہنے کی کوشش کی۔ ان کی ترکتازیوں کی بدولت عرب سمرقند، بخارا

سے اتحاد کر لیا تھا۔ مزید برآں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت (۷۱۷ء تا ۷۲۰ء) میں بعض عربوں میں دینی شعور پیدا ہونے لگا تھا (مثلاً حارث بن سریج) اور انہوں نے اس جذبے کے تحت ایرانیوں کے لیے مکمل مساوات کا مطالبہ کیا (قب: *Das arab. Reich*: Wellhausen، ص ۲۸)، اس لیے ان کے شخصی اور مالی محاصل کے مسائل کے حل کے لیے بہت سی کوششیں کی گئیں۔ بہر کیف یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ۷۲۰ء سے آگے قبائلی و ناداری کی جگہ اسلامی اخوت نے لے لی تھی، جو عالمگیر عرب اتحاد کے احساس کے لیے ایک ضروری امر تھا۔ آئندہ چل کر جو سیاسی حوادث پیش آئے ان کا سرچشمہ قبائلی تنازعات کو قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ان اسباب کی بدولت اموی سیاست، جو قبائلی نظام پر تعمیر ہوئی تھی، ناکامی کی موت مر گئی اور آگے چل کر عنان اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آ گئی۔ (اس اقتدار میں علوی بھی شامل تھے، جو شروع میں عباسیوں کے شریک حال تھے) جن کا طریق کار جدا تھا۔ عرب عباسی تحریک میں آگے آگے تھے، لیکن ان کے دوش بدوش ایرانی بھی کام کر رہے تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کا یہ اتحاد امویوں کے زوال تک قائم رہا (زمانہ مابعد میں بھی کوئی نسلی تفرقہ پیدا نہیں ہوا)۔ ان اسباب کی بنا پر ۷۲۶ء تا ۷۵۰ء میں عربوں اور ایرانیوں کو امویوں پر فتح حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ابو مسلم کی فوج کے بیشتر عرب سپاہی فارسی بولتے تھے (الطبری، ۵۱: ۶۳، بعد)۔

بعض عربوں نے اس یک جہتی میں بالکل حصہ نہیں لیا۔ ان کی بیشتر تعداد کو عباسی جنگوں کے دوران خراسان سے باہر دھکیل دیا

گیا۔ باقی ماندہ آباد کار جو (عربوں کی طرح) سیاسی اعتبار سے زیادہ اہم نہ تھے، ایرانیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ قبائل کی باہمی آویزشیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں، اگرچہ دسویں صدی عیسوی میں بھی بعض قبائل کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے مندرجہ ذیل مآخذ)۔ باہمی میل ملاپ (انجذاب) کا عمل مسلسل جاری رہا اور بہت سے عرب ایرانیوں میں گھل مل گئے۔ یہ عمل ان طاقتوں میں بسرعت تمام ہوا جہاں عرب اپنی جاگیروں میں دوسروں سے الگ تھلک رہتے تھے، (مرو کا نخلستان اس کی ایک مثال ہے)۔ عباسی عہد میں بھی ملک بھر میں عربی عنصر کی مزید تقسیم کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس کے بعد عربوں کا نیا ریلا مغرب سے آیا۔ یہی وجہ تھی کہ بعض مقامات میں عربوں کی آبادی گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی تک پائی جاتی ہے، اگرچہ دسویں صدی عیسوی ہی میں ان کی تعداد گھٹنے لگی تھی۔ اس بارے میں تفصیلی بیانات کم یاب ہیں، مثلاً اصفہان کے لیے دیکھیے الیعقوبی: البلدان، ص ۲۷۴؛ خراسان کے مختلف مقامات کے لیے ملاحظہ ہو، کتاب مذکور، ص ۲۹۴؛ الاصلطخری، ص ۳۲۲، ۳۲۳؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۴۹۹؛ المقدسی، ص ۲۹۲، ۳۰۳؛ کاشان کے لیے حدود العالم، ص ۱۳۳، اور کتاب مذکور ص ۱۰۸، ۱۰۸ (جوزجان)؛ الجاحظ: ثلاث رسائل (Van Vloten)، ص ۴۰؛ الاغانی، بار اول، ص ۱۰۲؛ ۱۷۹: ۶۹؛ الجوینی، ۲: ۴۶ (منزل گاہ عرب پڑھیے)؛ *K istori sredneaziatskikh arabov*: S.A. Volin (در *Trudy vtoroy Sessii assotsiatsii arabistov* و لینن گراڈ ۱۹۳۱ء)، ص ۱۲۳؛ *Iran*: B. Spuler، ۲۵۰۔ ابن بلخی کا فرس نامہ (۱۹ بعد: ۱۱۶ بعد) اور الفہی: تاریخ قم (تہرانی)، ۲۶۶ تا

زرافشان میں لے جا کر ہسایا گیا تھا (عبید اللہ :
 زبدة الآثار، در Zap. Vostocnago Otdeleniya،
 ۱۵: ۲۰۲ بعد) - مزید برآں یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ سولہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں
 ایک طرف تو عراق عجم اور بخارا، دوسری طرف
 سمرقند اور وادی کشکہ دریا کے درمیان مہاجرت کا
 امکان تھا (عبد اللہ بن محمد المَرْوَریدی: الترسل،
 بحوالہ Volin، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳؛ قب H. R.
 Staatsschriben der Timuridenzeit : Roemer
 Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۹۳ بعد، ۱۷۷، مع
 لوح ۳۸ ب تا ۳۹ الف [اس میں دستاویز کا اصلی
 حصہ دکھائی نہیں دیتا])۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ وسطی ایشیا کے
 زمانہ حال کے عرب اوائل عہد اسلام کے عرب
 مہاجرین کی نسل سے نہیں ہیں [دیکھیے اوپر (۳)]،
 اگرچہ یہ امر قرین قیاس ہے کہ ان کا حسب و
 نسب ان آباد کاروں سے ملتا ہو جو گیارہویں
 اور بارہویں صدی عیسوی میں ایرانی بن گئے
 تھے۔ سولہویں صدی عیسوی میں وسطی ایشیا
 کے عرب ”میر ہزار“ کے ماتحت ہوتے تھے، جو
 سرکار کی طرف سے محصل ہوتا تھا۔ یہ عرب
 ہادیہ نشین (اعراب) کے نام سے معروف تھے
 (مذکورہ بالا دستاویز کے علاوہ دیکھیے سمرقند
 کا مجموعہ انشاء، مولفہ ۱۵۳ء، مطبوعہ Volin،
 ص ۱۱۷ تا ۱۲۰)۔ سترہویں اور اٹھارہویں
 صدی عیسوی میں ان عربوں کا کہیں بھی ذکر
 نہیں آتا، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے اوائل
 میں ان کا تذکرہ مختلف سفر ناموں میں ملتا ہے
 (ان کے اقتباسات Volin نے دیے ہیں)۔ یہاں دو
 نظریات میں امتیاز ضروری ہے :

(۱) ایک گروہ، جو خود کو عرب کہتا
 ہے، شکل و شباہت کے اعتبار سے ایرانیوں سے

۳۰۵ (خاندان اشعری) عرب کُتاب کے ایرانیوں
 میں بتدریج گھل مل جانے کے بارے میں بصیرت
 افروز معلومات پر مشتمل ہیں۔

مآخذ : (۱) A. v. Kremer : *Culturgeschichte des Orients* ویانا ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۷ء (بالخصوص
 ۱۸۳: ۲)؛ (۲) J. Wellhausen : *Das arabische Reich und sein Sturz* برلن ۱۹۰۲ء، بالخصوص ص ۲۴۷ تا
 ۳۵۲؛ (۳) W. Barthold : *Turkestan*، اشاریہ؛ (۴) وہی
 مصنف : *K Istoriā oroshēvniya Turkestana*، سینٹ
 پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۱، ۱۲۶؛ (۵) P. Schwarz :
 Iran، ۸: ۱۱۸۱ تا ۱۱۸۵ (آذربائیجان)؛ (۶) B. Spuler :
 Iran in früh-islamischer Zeit، Wiesbaden ۱۹۵۲ء،
 ۲۰ تا ۲۵، ۲۴۷، ۲۵۰، ۳۳۵ بعد اور اشاریہ۔

(B. SPULER)

ضمیمہ : زمانہ حال میں وسطی ایشیا کے عرب:
 زمانہ حال میں وسطی ایشیا اور افغانی ترکستان کے
 عربوں (جن کی زبان فارسی ہے: *The Imperial Gaze*،
 ۵: ۶۸) اوکسفورڈ ۱۹۰۸ء، اگرچہ
 ان مقامات کا تعین نہیں ہو سکا) کی اصل کے بارے
 میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ ان کا اپنا
 بیان ہے کہ انہیں امیر تیموریہاں لایا تھا۔ یہ عرب
 اپنی ابتدائی بستی [منزل گاہ] کا نام افغانستان کے
 ضلع آندخوئی [رک بان] اور اس کے متصل آقچہ
 [صوبہ مزار شریف] کا نام بتاتے ہیں اور کہتے
 ہیں کہ قرشی، بخارا اور حصار ان کی گزرگاہیں
 تھیں۔ امیر تیمور کے سوانح حیات کے مآخذ میں
 یہ کہیں بھی مذکور نہیں کہ اس نے عربوں کو
 دوبارہ ہسایا تھا اور نہ اس کے داماد میر حیدر
 کا کہیں پتا چلتا ہے، جس کا زبانی روایات میں
 ذکر آتا ہے۔ اس کے برعکس یہ ثابت ہوتا ہے
 کہ مرو کے باشندوں کو بخارا اور ساکنان بلخ،
 شبرغان اور اندخوئی کو ۱۵۱۳ء میں وادی

مختلف نہیں۔ یہ لوگ جس ملک میں رہتے ہیں، اسی کی زبان بولتے ہیں۔ سمرقند کے علاقے میں ان عربوں کا ایک گروہ تاجیکی اور دوسرا ازبکی زبان بولتا ہے۔ سیاحوں کے بیانات کے مطابق عربوں کے دوسرے گروہ ترکمنستان، خیوہ، فرغانہ اور اکوہ تاجیکستان میں بھی پائے جاتے ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں ایک اندازے کے مطابق ان کی تعداد پچاس سے ساٹھ ہزار تھی۔ ۱۹۲۶ء میں Vinnikov (دیکھیے مآخذ) اسی تعداد کو (مردم شماری کے باوجود) معتبر قرار دیتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں بھی یہ عرب ”میر ہزار“ کے تحت تھے، اگرچہ اسے مالی اختیارات حاصل نہ تھے۔ ۱۹۲۶ء میں روس میں جو مردم شماری ہوئی، اس کی رو سے ان کی تعداد ۲۸۹۷۸ اور ۱۹۳۹ء میں ۲۱۷۹۳ تھی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عرب جو اپنے گرد و پیش کی زبان بولتے تھے، ازبکی اور تاجیکی ماحول میں زیادہ سے زیادہ جذب ہو گئے تھے۔ ان کی اور ان کے پڑوسیوں کی معاشی حالت یکساں تھی۔ چونکہ ایک زمانے میں یہاں عورت کو سربراہ خاندان کی حیثیت حاصل رہی تھی، لہذا بعد میں بھی معاشرے کے اندر ”ماموں“ کی اہمیت برقرار رہی (بھانجے اور ماموں کے درمیان خصوصی تعلق اور ماموں زاد بہن یا بھائی سے شادی)؛ چنانچہ انقلاب سے قبل ان عربوں کی کم از کم تہائی تعداد اسی قسم کے معاشرے میں زندگی بسر کر رہی تھی (دیکھیے Sovetskaya در Avunkulat : M. O. Kosven Etnografia، ۱۹۳۸ء عدد ۱)۔

ان خود ساختہ ”عربوں“ (بلحاظ تاریخ) اور ان عربوں میں ہمیں امتیاز کرنا ہوگا جو ابھی تک عربی بولتے ہیں۔ مذکورہ بالا دستاویزات کی رو سے ان میں وجہ امتیاز سولہویں صدی

عیسوی ہی میں پیدا ہو چکی تھی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرب اس سے خاصا عرصہ پیشتر آباد ہو چکے تھے، ورنہ ان (بدویوں) کا لسانی اعتبار سے جزوی طور پر گھل مل جانا خارج از امکان ہوتا۔ ۱۹۲۶ء کی روسی مردم شماری کی رو سے ان کی تعداد ۶۵۵۴ تھی، جو زبان کے اعتبار سے معنونی اور معنونی قبائل میں منقسم تھے۔ ان کی بیشتر تعداد ازبکستان (۲۱۷۰) اور تاجیکستان (۲۲۷۴) میں رہتی ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ازبکستان کے عربی بولنے والوں کی تعداد ۱۷۵۰ تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۷ء کی روسی مردم شماری، جس میں ۱۶۹۶ عرب مذکور ہیں، تو اس سے عربی بولنے والے عرب ہی مراد ہیں۔ یہ اعداد و شمار غیر مستند معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ ما بعد کے سالوں میں عربوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ دکھائی گئی ہے۔ یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ یہ گروہ بھی اپنے ماحول کے زیر اثر اپنی انفرادیت کھو رہا ہے۔ ان عربوں کی زبان عراقی عربی سے مأخوذ ہے، لیکن مالٹی زبان کی طرح عربی کی ایک مستقل قسم بن گئی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے۔ وسطی ایشیا کے عربوں نے خالص عربی زبان میں پ اور چ کا اضافہ کر لیا ہے، جبکہ انہوں نے ث اور ذ اور جزوی طور پر همزه کو خیر باد کہ دیا ہے۔ حرف ف معدوم ہو چکا ہے اور ق کوگ بولتے ہیں، الف ممدودہ کو ساکن پڑھتے ہیں۔ پیش (ـُ) پر زور بدلتا ہے۔ حذف و اختصار کا عمل جاری رہتا ہے۔ صیغہ غائب اور حاضر کی جمع مؤنث میں آخری حرف بدوی بولیوں کی طرح قائم رہتے ہیں۔ ان دو بولیوں میں ایک کے افعال مضارع میں م کا سابقہ شامل ہو جاتا ہے۔ (کیا یہ سابقہ ایرانی یا شامی یا مصری عربی

سے مشابہت رکھتا ہے (۹)۔ شاید یہ رد و بدل ترکی زبان کے اثر کا نتیجہ ہو۔ کاشیا کی زبانوں (مثلاً قدیم گرجستانی) کی طرح مفعول کے اظہار کے لیے فعل کے ساتھ ایک لاحقہ ہوتا ہے (دیکھیے شامی عربی کی نشو و نما)۔ ”کَانَ“ بطور معاون فعل مستعمل ہے (دراصل ماضی بعید کے معنوں میں)۔ مصدر کے آخر میں اَحَان اور ان ہوتا ہے۔ اسما پر تنوین نہیں آتی اور جمع کے آخر میں یُن اور ات آتے ہیں۔ (یہ مذکر اسما میں بھی اکثر واقع ہوتا ہے)، جبکہ جمع مکسر کا استعمال شاذ ہے۔ عربی ہندسوں کی جگہ مکمل طور پر تاجیکی عددوں نے لے لی ہے۔ جملے کی ترتیب اپنی جگہ قائم ہے، لیکن ہندی جرمنی جیسی زبانوں کی طرح لفظوں کی ترکیب عام ہے (حَظَب مَبِیع = ایندھن فروش)۔ عام لفظی ترتیب میں سب سے پہلے فاعل، پھر مفعول اور دیگر متعلقات ہوتے ہیں۔ لفظی ذخیرہ شامی زبانوں سے ماخوذ ہے جو زیادہ تر عراقی عربی اور جزیرہ نماے عرب کی عربی پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (الف) تاریخی: (۱) M.S. Andreev, در Izvestiya Turkest, otdela. Russk. geogr. ob-ra, ۱۹۲۴ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۷؛ (۲) N. Burykina, Nekotorye dannye po yazyku: M. Izmaylova arabov kishlaka Dzugary Bukharskogo Okrug i kishlaka Dyeonau Kashkadar inskegs okrug, Uzbeksoy SSR, Zap. Kollegii Vostokovedov K. istorii: S.L. Volin (۳) ۵۲۷ تا ۵۴۹؛ (۴) sredneaziatskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov, Masiko i Linn graw, ۱۹۴۱ء، ص ۱۱۱ تا ۱۲۶؛ (۵) Sovetskaya Etnografiya, ۱۹۴۰ء، عدد ۴، ص ۳ تا ۲۲؛ (۶) D.N. Logofet, Bukharskoe khanstvo

pod russkim protektoratom ج ۱، ۱۹۱۰ء؛ (۶) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya، بار دوم، ۵۹۸؛ (ب) زبان: Burykina و Izmaylova کتاب مذکور؛ (۱) K. kharakteristike: G.V.C eret, eli yazyka sredneaziatskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov، ماسکو و لینن گراڈ ۱۹۴۱ء، ۱۳۳ تا ۱۳۸؛ (۲) وہی مصنف: Materialy dlya izuceniya arabskikh dialektov Sredney Azii, Zap. Instituta Vostokvedeniya Akademii Nauk SSSR، ۱۹۳۹ء، ص ۲۵۴ تا ۲۸۳۔ (جو ملاحظے میں نہیں آسکیں: Zarubin: Spisok narodnostey SSSR، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء؛ (۳) N. B. Arkhipov: Sredne-aziatskie respubliki، بار سوم لینن گراڈ ۱۹۳۰ء۔ (B. SPULER)

(۴) عرب مصر میں: ۱۸/۵۶۳۹ء کے آخر میں ایک عرب فوج (یبلغار کھرتے ہوئے) شامی۔ مصری سرحد پر نمودار ہوئی اور اس نے مصر کی تسخیر کا آغاز کر دیا۔ ۲۰/ربیع الآخر/ ۹ اپریل ۶۴۱ء کو صلح نامے پر دستخط ہو گئے جس کی رو سے سرزمین مصر یا صحیح تر الفاظ میں مصری قبٹیوں کو بوزنطی غلامی سے نجات مل گئی۔ اہل اسکندریہ نے مقابلہ کیا، لیکن اٹھارہ ماہ بعد ہتیار ڈال دیے۔ اگر مصر کی فتح کا بحیثیت مجموعی مطالعہ کیا جائے تو یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ یہ فتح نہ صرف ایک پرجوش پیش قدمی کا نتیجہ تھی، بلکہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت عمل میں لائی گئی تھی۔ (اس اعتبار سے) اس زمانے کے اوراق بردی خاص طور پر اہمیت حاصل کر لیتے ہیں۔ (ان میں) عرب افواج کی رسد رسانی اور قیام کے انتظام کے متعلق سرکاری احکام ملتے ہیں اور یہ پتا چلتا ہے کہ اس ضمن میں اہل دیہات

خدمت کے سوا اور بھی کوئی شغل تھا۔ کیونکہ فوج ہی با اقتدار تھی۔ اس میں کسی ملکی باشندے کا بمشکل ہی گزر ہو سکتا تھا۔ فوجی مقامی باشندوں سے مل جل بھی نہ سکتے تھے، کیونکہ اراضی کا حصول ممنوع تھا۔ قابض فوج فسطاط، اسکندریہ اور بحیرہ روم کے ساحل کے ساتھ ساتھ مختلف چوکیوں، دریائے نیل کے صحرائی کناروں اور جنوبی سوڈان کی سرحدات میں بٹی ہوئی تھی۔ مستند مآخذ کے دستیاب نہ ہونے کے سبب ہم ان فوجوں کی صحیح تعداد کا اندازہ نہیں لگا سکتے، جنہیں نئے فوجیوں کی کمک ملتی رہتی تھی، کیونکہ ۵۴۳/۶۶۳ء میں صرف اسکندریہ کے دفاع کے لیے بارہ ہزار جوانوں کی ضرورت تھی۔ اتحاد و اشتراک پیدا کرنے کی غرض سے ان کی تنظیم قبائل کی بنا پر ہوئی تھی۔ ہر قبیلے کے افراد سات یا دس حصوں میں منقسم تھے۔ ہر حصے کا ایک منتظم ہوتا تھا جو فوجیوں کی تنخواہیں وصول کرتا تھا اور قاضی کی نگرانی میں یتیموں کو وظائف ادا کرتا تھا۔ ہر صبح ایک اہل کار ان قبائل میں جا کر نئے پیدا ہونے والے بچوں کے کوائف لکھا کرتا تھا۔

۵۱۰۹/۷۲۷ء میں مصر کے مہتمم مالیات نے بنو قیس کی ایک بڑی جماعت کو بلیس کے علاقے میں آباد کر دیا تھا۔ یہ جماعت تین ہزار افراد پر مشتمل تھی جس میں عورتیں اور بچے بھی شامل تھے۔ قیسیوں کی یہ جماعت، جو فسطاط۔ قلمز کی شاہراہ پر شتربانی کرتی تھی غالباً فوجی خدمات بھی بجالاتی تھی، کیونکہ ان کے نام قبض الوصولوں میں درج تھے۔ ان کی بھرتی کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب ۵۱۰۷/۷۲۵ء میں قبطیوں نے پہلی شورش کی۔ یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے اسکندریہ کے کلیسا کا

جو کچھ خرچ کرتے تھے، وہ سال آئندہ کے محاصل میں مجرا کر دیا جاتا تھا۔ اوراق بردی شاہد ہیں کہ مصر میں پیش قدمی کرنے والی فوج ساز و سامان سے اچھی طرح مسلح ہوتی تھی۔ پیادہ اور سوار مسلح فوج کے ہمراہ بالائی مصر میں فوجی کارروائی کے لیے کشتیوں کا بیڑا بھی تھا۔ ہتھیاروں کی مرمت کے لیے لہاروں اور اسلحہ سازوں کی جماعتیں بھی تیار کی گئی تھیں۔ یہ معلومات یونانی متون پر مشتمل ہیں جن کے ساتھ عربی ترجمہ بھی ہے۔ اگر یہ انتظامات قبطی اہل کاروں نے کیے تھے، تو یہ امر بدیہی ہے کہ عربوں کے فوجی سربراہ بھی ان کے انتظام و انصرام سے بخوبی آگاہ ہوں گے۔ اس سے فوجی تربیت اور نظم و نسق کا بھی پتا چلتا ہے اور ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ عربوں کی فوج کا بیشتر حصہ بدوی عربوں پر مشتمل نہ تھا۔ حضرت عمرو بن العاصؓ (فاتح مصر) کا زیادہ تر اعتماد یمنی دستے پر تھا، جو تقریباً سب کے سب عک قبیلے سے تعلق رکھتے تھے اور اضلاع فسطاط کے نام اس امر کے مظہر ہیں کہ فوج کی بیشتر تعداد یمنی لشکر پر مشتمل تھی۔ دوسری طرف بنو جذام اور بنو لخم، جو غسانی مملکت میں آباد تھے اور جنگ یرموک میں غیر جانبدار رہے تھے، اب مصری لشکر میں شامل ہو گئے تھے۔ عرب مجاہدین کی زیادہ سے زیادہ تعداد ہندو ہزار تھی۔ یہ تعداد اگرچہ مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے، لیکن ناممکن الیقین بھی نہیں۔

(مصر کی) فتح کے بعد عرب اپنے قبائلی گروہوں ہی میں رہے۔ اس بارے میں فسطاط کے اضلاع کے نام معلومات افزا ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شروع میں عربوں کا فوجی

عرب سابقہ فوجیوں کی اولاد تھے اور انہوں نے اراضی بھی حاصل کر لی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ سرکار ان سے خراج یا مالیہ وصول کیا کرتی تھی۔ اس طرح وہ مقامی آبادی میں گھل مل گئے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں زیادہ تر مسلمان تھی۔ اس کے علاوہ قبطیوں نے عربی زبان کا روز افزوں استعمال شروع کر دیا۔ فوج کی اکثریت، جو ترکوں پر مشتمل تھی، مقامی باشندوں اور عرب مہاجرین میں وجہ امتیاز نہ پاسکی۔

آخر کار ۸۳۹ء/۲۱۹ھ میں بنو لُحُم اور بنو جُذَام نے دریائے نیل کے آس پاس بغاوت کر دی۔ انہیں باسانی منتشر کر دیا گیا اور ان کے حقوق کا ذکر دوبارہ سننے میں نہیں آتا۔ عربوں کا ذکر تاریخ مصر میں بار بار آتا ہے۔ ان کی قبائلی تنظیم برقرار رہی اور انہوں نے بدوی خوبی بھی نہیں چھوڑی۔ ہنگامی حالات میں ان سے محفوظ فوج کی حیثیت سے خدمت لی جاتی تھی، جیسا کہ دیسات میں صلیبیوں کے داخل ہونے پر ہوا تھا۔ بعد کی حکومتوں کو محاصل کی وصولی یا قزاقوں کو دبانے کے لیے ان کے خلاف فوجی اقدام بھی کرنا پڑتا تھا۔ عام طور پر یہ مہمین اگرچہ تعزیری ہوتی تھیں، لیکن خون خرابے کا بھی باعث بن جاتی تھیں۔

پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں بنو ہلال کی شمالی افریقہ پر تباہ کن یلغار سے قبل ان کی نقل مکانی سے اہم واقعات وقوع پذیر ہوئے۔ یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ۱۷۹۹ء میں جزیرہ نماے عرب کے بدویوں نے بالائی مصر میں فرانسیسی افواج کی پیش قدمی روکنے کی کوشش کی تھی۔

زمانہ حال کی مردم شماری کے نتائج

عیسائی مؤرخ رقمطراز ہے: ”ایک قبیلہ مصر کے مشرقی صحرا میں بلیس اور قلزم کے درمیان ساحل سمندر پر آباد ہے؛ یہ مسلمان تھے اور عرب کہلاتے تھے۔“ یہ طرز بیان اس امر کا غماز ہے کہ مقامی مسلمان، جو اگرچہ بحیثیت مجموعی اقلیت میں تھے، لیکن تعداد میں عربوں سے کہیں زیادہ تھے۔

ان قبائل نے دو سو برس تک اپنے حسب و نسب کو یاد رکھا۔ آسوان اور فسطاط کے قبرستانوں میں ان کے الواح مزار پر ناموں کے ساتھ قبیلے کا نام بھی لکھا ملتا ہے۔ یہ عربی نشان تمغائے شرافت تھا، جس سے قبطی مسلمان محروم تھے۔ بعض قبطیوں کو عرب قبائل سے منسوب ہونے کا شوق چرایا تو انہوں نے ایک مشکوک کردار کے حامل قاضی کے خلاف جس نے قبطیوں کو خالص عربوں کا درجہ دے دیا تھا، خلیفہ بغداد سے استمداد کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں قبائلی نسبت کی جگہ جغرافیائی نسبت نے اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اس بارے میں الواح مزار ہی بہترین دستاویزات ہیں جن سے متوفی کی جائے سکونت کا پتا چلتا ہے۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اوائل میں مسلمانان فسطاط ہی تمام کاروبار اور سرکاری ملازمتوں پر چھائے ہوئے تھے۔ دوسری صدی میں جن عربوں نے دریائے نیل کی گزرگاہ کے کنارے مقامی بغاوتوں کے دبانے میں حصہ لیا تھا ان کے نام خراسانیوں اور بعد میں ترکوں کی آمد کے بعد، فوجی دفتر سے خارج کر دیے گئے۔ ان عربوں نے دیہات میں جا کر اپنے آبا و اجداد کی طرح مویشی پالنے کا پیشہ اختیار کر لیا۔ بہر حال اس کے بعد ان کا شہروں میں ذکر نہیں آتا۔ یہ

شامل تھے۔ یہ قبائلی ان مجاہدین کی جگہ لینے لگے جو عرب میں بھرتی ہوا کرتے تھے۔ عباسی عہد میں خراسانی سپاہ بھی شامیوں کے دوش بدوش مصروف کار زار رہنے لگی یا ان کی جگہ لینے لگی۔ یہ فوجی عناصر، جو مشرق کی طرح مختلف جماعتوں میں منقسم تھے، مفتوحہ ملک کے شہروں میں بھیج دیے گئے۔ یہ واضح ہے کہ ان کی خودسری، روز افزوں مطالبات اور نظم و ضبط کا فقدان افریقہ کے والیوں کے لیے درد سر بنے رہے۔ اعلیٰ امیروں نے بڑی خونریزی کے بعد ان کو زیر کیا اور صقلیہ میں ان کی ملازمت کا انتظام کرا دیا۔

عرب مجاہدین جنہیں ملک پر قبضہ کرنا مقصود ہوتا تھا، اپنے ساتھ دیوانی حکام بھی لاتے تھے۔ والیوں، ان کے حاشیہ نشینوں اور ان کے قرابت داروں کے علاوہ علما بھی ہوتے تھے، جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ خلافت (۹۹ھ/۷۱۷ء تا ۲۰ھ/۸۱۰ء) سے بربروں میں تبلیغ اسلام کیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں تاجر بھی ہوتے تھے جو مفتوحہ ملک کے گراں قدر وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔

عرب مہاجرین زیادہ تر شہروں میں سکونت رکھتے تھے۔ جن شہروں میں ان کی اکثریت تھی، وہ عربی تہذیب و تمدن کے مرکز بن گئے۔ عرب فاتحین کے وقار و اقبال، مساجد و قرآنی مکتبہ میں تعلیم، معاشی تعلقات اور منڈیوں میں باہمی میل جول کی بدولت شہروں اور مضافات میں اسلام کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی بھی خوب اشاعت ہوئی۔ اس عمل میں القیروان نے اہم کردار انجام دیا، اگرچہ افریقہ میں عرب فوج اور اس کی المغرب کی طرف پیش قدمی نے محدود علاقے کو متاثر کیا۔

حد درجہ غیر واضح ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق مصری صحراؤں میں بدویوں کی تعداد پچاس ہزار کے لگ بھگ ہے۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر؛ طبع Torrey؛

(۲) الکندی: ولایہ مصر، طبع Guest؛ (۳) المقریزی: الخیظ

طبع بولاق؛ (۴) الفلکشندی: نہایۃ العرب فی معرفۃ انساب

العرب؛ (۵) وہی مصنف: قلائد الجمال فی التعریف بقبائل

عرب الزمان؛ (۶) Quatremère: Mémoire sur les

Mémories tribus arabes établies en Egypte

در géographiques et historiques sur l' Egypte

ترجمہ G. Wiet؛ (۷) G. Wiet: Précis d' Histoire d' Egypte،

جلد دوم؛ (۸) وہی مصنف: Histoire de la

Nation égyptienne، ج ۲؛ (۹) ابن ایاس: تاریخ مصر.

(G. Wiet.)

(۵) عرب شمالی افریقہ میں: ان عربوں

کی تعداد کا اندازہ لگانا مشکل ہے جو

۵۲۷ھ/۶۴۷ء میں شمالی افریقہ میں داخل

ہوئے۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق سب

سے اول بیس ہزار مجاہدین آئے تھے، جو حجازی

قبائل سے بھرتی کیے گئے تھے۔ ان کے سپہ سالار

متعلقہ قبائلی سردار تھے جنہیں مصری فوج کی

بھی کمک حاصل تھی۔ ابتدائی مہمات دور دراز

قسم کے دھاوے تھے، جن کی غرض مستقل قیام

کی نہ تھی۔ عقبہ بن نافعؓ نے المغرب میں اپنی

محیر العقول پیش قدمی جاری رکھی اور ۵۵ھ میں

القیروان [رک بان] کا شہر بسایا۔ ان کی شہادت

کے بعد بربروں نے القیروان پر قبضہ کر لیا اور

اسلامی فوج کو کمک بھیجی پڑی۔ عساکر

اسلامیہ کی نئی پیش قدمی یا بربروں کی بغاوت

کے سبب تازہ دم مجاہدین کے دستے آنے رہتے

تھے۔ اموی عہد میں یہ مجاہدین شامی چھاؤنیوں

سے آئے تھے جن میں مختلف قبائل کے افراد

حمایتی عربوں کو بالائی مصر جانے پر مجبور کر دیا۔ ان کی فتح افریقہ کا یہی نقطہ آغاز ہے۔ جب بنو ہلال کے ہراول دستے، جو بمشکل دس لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہوں گے، القیروان میں داخل ہو کر زیری مملکت کے زوال کا باعث بنے۔ بنو ہلال میں زیادہ طاقتور بنو رباح تھے جو تونس کے میدانوں پر قابض ہو گئے۔ ان کے آگے جانب مشرق بنو حماد اور زاب [رک باں] کی مملکت تھی جہاں بنو ائیچ چلے آئے۔ عربوں کا یہ پھیلاؤ جس کی حدود الادریسی نے چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں واضح کی ہیں، بنو حماد کے قلعے سے بجایہ کی طرف نقل مکانی کرنے کا سبب بنی۔ بنو زناتہ کے خانہ بدوش قبائل بھی وهران کے میدانوں کی طرف چلے آئے۔

نئے گروہوں کی آمد سے عربوں کے علاقے میں مزید توسیع ہوئی اور ان کی تقسیم میں رد و بدل کرنا پڑا۔ نقل مکانی کرنے والوں میں سب سے بڑا ریلا طرابلس الغرب کے بنو سلیم کا تھا، جس کا آغاز بارہویں صدی عیسوی میں ہوا۔ شروع میں بنو سلیم نے ایک ارمی مہم جو قرقوش سے رشتہ اتحاد استوار کیا؛ پھر بنو غانیہ کے حلیف بن گئے جو المرابطون کو دوبارہ برسر اقتدار لانا چاہتے تھے۔ المرابطون کے افریقی والی بنو حفص تھے جن سے وابستہ ہو کر بنو سلیم بام عروج پر پہنچے۔ اس طرح افریقہ، جو بنو ہلال کی اولین مملکت تھی، بنو سلیم کے قبضہ اقتدار میں رہی۔ اس علاقے میں عربوں کی اکثریت تھی اور وہی سب سے زیادہ طاقتور تھے، لیکن شمالی افریقہ کا کوئی گوشہ بھی اس آنت سے نہ بچ سکا، جو بقول ابن خلدون ناقابل تلافی تھی۔ نو وارد غیر مملوکہ

بنو ہلال [رک یہ ہلال] کا افریقہ پر حملہ عربوں کی نقل مکانی کا پہلا مرحلہ تھا۔ یہ نقل مکانی نووارد ہونے کے باعث اور بربرستان میں ان کے تاریخ ساز کردار کی بدولت، اسلامی فتح اور اس کے نتائج سے یکسر مختلف ہے۔ اس حادثے کا ابتدائی سبب یہ تھا کہ پانچویں صدی عیسوی میں بنو صنهاجہ کی بنو زیری [رک بہ زیری] شاخ کا امیر المعز، جو فاطمی خلیفہ المنصور کی طرف سے افریقہ کا والی تھا، خلافت قاہرہ سے منحرف ہو گیا۔ فاطمی خلیفہ نے اپنے وزیر البازوری کے مشورے پر عرب کے بدویوں کو، جو ساحل نیل پر خیمہ زن تھے، باغی والی کی سرزنش کے لیے روانہ کیا۔ (اس کے صلے میں) خلیفہ نے ان کا یہ حق پہلے ہی تسلیم کر لیا کہ وہ مفتوحہ شہروں اور قصبوں کے مالک ہوں گے۔

بنو ہلال جو ”المغرب کی طرف تحریک“ (تغریب) کا ہراول دستہ تھے اور بنو سلیم، جو بعد میں آئے، دونوں اپنے مشترک جد امجد منصور بن قیس کے واسطے سے بنو مضر سے اپنا نسب ملاتے تھے۔ یہ دونوں قبیلے نجد کے رہنے والے تھے اور ان کے خاندان وہیں بود و باش رکھتے تھے۔ انہوں نے دیر سے اسلام قبول کیا تھا اور نقل مکانی کر کے شمالی عراق اور بادیۃ الشام میں آ رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد ہی ان کی خود سری ظاہر ہونے لگی تھی۔ یہ حاجیوں کے قافلوں کو لوٹ لیتے تھے، اس لیے اموی اور عباسی حکمران ان کی گوشمالی کیا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں انہوں نے قرامطہ کی بغاوت میں حصہ لیا۔ فاطمی خلیفہ العزیز نے اس تحریک کو سختی سے دبا دیا (۳۶۸/۹۷۸ء) اور اس کے

اور بنو معقل ایسے بڑے قبائل کی علمی مساعی کے فرق کا اندازہ آج بھی ان قبائل کی بولیوں کی خصوصیات سے لگایا جا سکتا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ جہاں بربروں نے عربی زبان اور عربی تمدن کو اختیار کیا، وہاں عربوں نے بھی بربروں کے طور طریقے اپنائے۔ خانہ بدوشی کے بجائے ایک جگہ مستقل قیام ہونے لگا اور مہاجرین، جو فاقہ مستی کی زندگی گزار رہے تھے، خوشحالی اور مرقہ الحالی کے راستے پر گامزن ہو گئے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العرب، طبع دیسلان، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۳۷-۱۸۵۱ء، مترجمہ دیسلان (Histoire des Berbères)، ۴ جلدیں، الجزائر ۱۸۵۲-۱۸۵۶ء؛ (۲) ابن الاثیر، مترجمہ Fagnan: (۳) الیعقوبی: کتاب البلدان، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۴) التیجانی: الرحلة، مترجمہ Rousseau، JA، ۱۸۵۲ء، ج ۲: ۱۸۵۳ء، ج ۱: (۵) الادریسی: المغرب: (۶) Fournel: Les Berbers، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۵۷-۱۸۷۵ء؛ (۷) Carette: Recherches sur les origines et les migrations des tribus de l'Afrique septentrionale (Exploration Scientifique de l'Algérie)، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۸) Notice sur la division territoriale de l'Algérie Tableau des Établissements Français، ۱۸۳۴-۱۸۳۵ و ۱۸۳۶ء کا نقشہ؛ (۹) Nomenclature et répartition des tribus de la Tunisie، Chalon-sur-Saône، ۱۹۰۰ء؛ (۱۰) A. Bernad و L' évolution du nomadisme: N. Lacroix، الجزائر۔ پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۱) Comment l'Afrique Septentrionale a été arabisée، قسطنطنیہ ۱۸۷۳ء؛ (۱۲) Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e: G. Marçais، قسطنطنیہ۔ پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف: La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge، Comment: W. Marçaise، ۱۹۳۶ء؛ (۱۴)

اراضی کی تلاش میں تھے، شہری آبادی پیداواری وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتی تھی، طاقتور کمزوروں کو آگے دھکیل رہے تھے، بعض قبائل، مثلاً جنوبی مراکش کے بنو معقل صحرا کی مغربی حدود سے چلے آ رہے تھے۔ یہ غیر معمولی اسباب ”حرکت تغریب“ کا موجب تھے۔ اس کے علاوہ المغرب کے بعض فرمانرواؤں نے عرب افواج کے دستوں کو، جن کی تائید پر ان کی حکمرانی کا انحصار تھا، اقصائے مغرب کی طرف منتقل کر دیا۔ اس سے بھی افریقہ کی مغربی جانب نقل مکانی میں اضافہ ہوا۔ مثال کے طور پر ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں الموحدین کے المنصور نے، انہیں مراکش کے اطلسی میدانوں میں آباد کر دیا، جو اب تک غیر آباد چلے آ رہے تھے۔

اس توسیع سے بربروں کے علاقے کی معیشت تہ و بالا ہو گئی۔ شمال مغربی افریقہ کے علاوہ جہاں یہ عرب موسم گرما گزارتے تھے، صحرائی علاقوں تک بھی ان کے بدویوں کی تگ و تاز محیط تھی۔ وہاں خانہ بدوش موسم خزاں میں اپنے اہل و عیال سمیت چلے آتے تھے؛ یہ علاقے ان کے اونٹوں کے لیے چراگاہوں کا بھی کام دیتے تھے۔ ان دہری نقل مکانیوں کے خاتمے پر انہیں یافت بھی ہو جاتی تھی۔ پروانہ حفاظت کی رو سے یہ عرب، اہل نخلستان اور کھجور کے کاشتکاروں سے جنس کی شکل میں محصول ٹیکس اور شہریوں سے اقطاع یا جزوی ٹیکس (جباہ) بھی لیتے تھے، جس کی تحصیل کے لیے انہیں ذمے دار ٹھہرایا گیا تھا۔ یہ مشرقی بدوی بربروں کے روزمرہ کے معاملات میں دل و جان سے شریک تھے، اس لیے انہوں نے عربی زبان کی ترقی و اشاعت میں اہم حصہ لیا۔ بنو ہلال، بنو سلیم

(ترجمہ از Zenker)، ص ۲۰۸ بعد: (۳) M. von
 'Vom Mittelmeer zum persischen Golf: Oppenheim
 (برلن ۱۹۰۰ء)، ۲: ۱۹ تا ۲۱: (۴) وہی مصنف، در
 ZG Erdkunde ۳۶ (۱۹۰۱ء): ۶۹ بعد: (۵) Streck، در
 Zeitschr. f. Assyriologie ۱۸: ۱۹۰: (۶) Le Strange
 ص ۹۷

(M. STRECK)

* عربان: رگ بہ العرب
 عربستان: "ملک عرب" - ایک اصطلاح *
 جو پہلوی دور تک خوزستان کے ایرانی صوبے
 کے لیے مستعمل رہی ہے - رضا شاہ پہلوی کے
 عہد میں اس صوبے کا نام خوزستان رکھا گیا -
 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے خوزستان -
 ایرانی استعمال کی پیروی میں "عربستان" کبھی
 کبھی جزیرہ نمائے عرب پر بھی دلالت کرتا ہے -
 دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی سے
 حکومت عثمانیہ کی انتظامی دستاویزات میں
 عربستان کا اطلاق مملکت کے عربی بولنے والے
 صوبوں، بالخصوص شام پر ہونے لگا تھا -
 (مدیر، رگ، لائیڈن، بار اول)

* عرب فقیہ: شہاب الدین احمد عبدالقادر، *
 مسلم حبشہ کا سولہویں صدی عیسوی کا
 وقائع نگار - اس نے امام احمد بن ابراہیم امیر
 هرر اور Negus Lebna Denghel کے مابین جنگ
 میں خود حصہ لیا، لیکن جب اس نے وقائع لکھے
 تو وہ حبشہ چھوڑ کر عرب کے شہر جزان میں جا
 چکا تھا - اس کے لقب "عرب فقیہ" کی توجیہ یا
 تو یوں ہو سکتی ہے کہ وہ کسی حبشی کا عرف
 تھا، جو عربی زبان اور فقہ میں کامل دسترس رکھتا
 تھا، یا اس طرح کہ وہ کسی عرب کا مقامی لقب
 تھا، جو نقل مکانی کر کے پہلے حبشہ چلا گیا تھا،
 اور پھر بعد میں اپنے وطن واپس آ گیا - اس

در l'Afrique du Nord a été arabisée، AIEO، ۱۹۳۸ء
 (G. MARÇAIS)

* عربان: عراق عرب کا ایک مقام جہاں
 اب صرف کھنڈر باقی ہیں، دریائے خابور کے
 مغربی کنارے پر جبل عبدالعزیز کے جنوب میں
 ۳۶ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۰ درجے
 ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی (گرین وچ) پر واقع ہے -
 پرانے شہر کے آثار متعدد ٹیلوں کے نیچے دیے ہوئے
 ہیں، جن میں سے ایک ٹیلے کے نام پر اس جگہ
 کو "تل عجاہ" بھی کہتے ہیں - یہ وہی
 جگہ ہے جہاں سے H. A. Layard کو متعدد
 بردار ہیلوں کے مجسمے ملے تھے، جن کے سر
 آدمیوں کے سے تھے - یہ مجسمے عراق عرب کی
 اپنی حقیقی تہذیب کی پیداوار ہیں جو بابل کے
 قدیم تمدن سے قریبی رابطہ رکھتی تھی - عربان
 غالباً وہی مقام ہے جو خط میخی (cuneiform) کے
 کتبوں میں گر (شد) - دگنہ کے نام سے مذکور
 ہوا ہے - رومی اقتدار کے متأخر دور میں یہ
 مقام جو اڑتھ کمالات تھا، ہارتھی [اشکانی] سلطنت
 کے سرحدی خط پر واقع ہونے کی بنا پر جنگی
 نقطہ نظر سے بڑی اہمیت رکھتا تھا - عربوں کے
 دور اقتدار میں عربان ولایت خابور کا مرکز
 ہونے کے لحاظ سے، نیز وادی خابور میں پیدا
 ہونے والی روئی کی منڈی ہونے کے سبب،
 بڑی اہمیت رکھتا تھا - جغرافیہ نویس
 (مثلاً یاقوت، بذیل مادہ عربان) اور مؤرخ اس
 کا ذکر بار بار ایک بار رونق شہر کی حیثیت
 سے کرتے ہیں - اس کی تباہی کا زمانہ معلوم
 نہیں - غالباً یہ اس وقت تباہ ہوا، جب مغول
 نے تیمور کی سرکردگی میں یہاں حملہ کیا -

مآخذ: (۱) Erdkunde: K. Ritter، ۱۱: ۲۷۱؛

(۲) Niniveh und Babylon: H. A. Layard، جرمن

اسے Arabrakes لکھا ہے۔ چونکہ اس کی زمین نہایت زرخیز ہے، اس لیے یہ سکونت کے لیے ہمیشہ موزوں رہا ہے، لیکن اس امر کے متعلق معلومات بہت کم یا تقریباً نایاب ہیں کہ ازمندہ قدیمہ میں اس میں آبادی کی کیا حالت تھی۔ قدیم ملطیہ (Melitene) سے جو سڑک زمارا کو جاتی ہے، اس پر ہسپا کے نام سے ایک مقام تھا۔ بطلمیوس (۵ : ۶، ۲۰) کے بیان کے مطابق اس کا مترادف اسپا تھا جو غالباً وہیں تھا، جہاں آج کل ارب کیر واقع ہے۔ Dascusa بھی جس کا ذکر Antonious کے سیاحت نامے میں آیا ہے، اسی نواح میں آباد تھا، لیکن غالباً دریائے فرات سے قریب تر تھا۔ ”عرب گیر“ کا نام قدیم عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں نہیں ملتا، لیکن ابن بی بی کے سلجوقی وقائع نامہ میں جو ۵۸۸/۱۲۸۱ء کے لگ بھگ کی تصنیف ہے (طبع Houtsma، لائیڈن، ۱۹۰۲ء)، اس کا ذکر کئی دفعہ آیا ہے۔ یہ شہر ازمندہ وسطیٰ میں مسلسل ارمنی، ایرانی اور بوزنطی حکمرانوں کے قبضے میں آتا رہا، لیکن آخر عربوں نے اسے فتح کر لیا۔ پھر گیارہویں صدی کے اختتام پر سلجوق اس پر قابض ہو گئے اور پندرہویں صدی کے آغاز میں جب تیمور کی یورش ختم ہوئی تو اس شہر کو قلمرو عثمانی میں شامل کر لیا گیا۔ سلیمان قانونی کی تنظیمات کے ماتحت عرب گیر ولایت سیواس کی ایک سنجاق کا صدر مقام تھا۔ ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۳ء میں جب مزرعہ ایک ولایت کا صدر مقام بنا تو یہ اس کے ماتحت ایک ناحیہ تھا۔ ۱۲۹۲ھ میں جب معمورۃ العزیز کو دیار بکر سے الگ کر کے ایک مستقل ولایت بنایا گیا تو عرب گیر کو اس میں شامل کر دیا گیا اور دوبارہ ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء میں یہی صورت پیش آئی۔ بالآخر جدید

کے وقائع کا نام (خاتمہ کتاب پر) ”تحفة الزمان“ مرقوم ہے، لیکن مخطوطے میں اس کا عنوان ”فتوح الحبشہ“ لکھا ہے۔ وقائع کا اختتام سنہ ۱۵۳۷ء کے واقعات کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن خاتمہ کتاب کی عبارت میں اسے ”پہلا حصہ“ ظاہر کیا گیا ہے۔ اس کا دوسرا حصہ کبھی دستیاب نہیں ہوا۔ اغلب یہ ہے کہ مؤلف اپنے منصوبے کے مطابق اپنی اس تالیف کو مکمل نہ کر سکا۔ فتوح الحبشہ کے ہمارے پاس صرف چند مخطوطے ہیں، جو تمام کے تمام زمانہ حال کے ہیں اور اس کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ گجرات کی تاریخ ظفرالوالہ بمظفر وآلہ میں دیا گیا ہے۔ یہ الغ خاں کی عربی تالیف ہے، جو عرب مصنف بھی ہے۔ وہ سولہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں نقل مکانی کر کے ہندوستان آ گیا تھا۔

مآخذ : (۱) Histoire de la : René Basset (۲) Conquête de l' Abyssinie (عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ)، دو جلدیں، پیرس ۱۸۹۷ء : (۳) E. Denison (۴) An Arabic History of Gujarat : Ross (ظفرالوالہ : ظفر وآلہ) دو جلدیں لندن، ۱۹۱۰-۱۹۲۸ء (E. CERULLI)

⊗ عرب کیر : (آرپ کیر، ارب گیر)؛ ولایت ملطیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، سمندر کی سطح سے ۱۲۰۰ میٹر بلند، دریائے فرات سے ۲۲ کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک وسیع وادی میں واقع ہے، جو ”عرب گیر“ ندی نے ایک سطح مرتفع کے کھلے میدان میں بنادی ہے۔ یہ ندی دریائے فرات کے دائیں کنارے کے معاونوں میں سے ہے۔ اس شہر کے نام کا تعلق ازمندہ وسطیٰ کی عرب فتوحات سے ہے اور ارمنیوں کے ہاں یہ ”آرپ کیر“ کہلاتا تھا، اور بوزنطی دستاویزات میں

کے آٹھ ہزار نفوس میں سے چھ ہزار ارمنی تھے، لیکن اس سے چند سال قبل انگریز قونصل J. Brant نے اعلان کیا تھا کہ عرب گیر میں چھ ہزار مکانات ہیں جن میں ۴۸۰۰ مسلمانوں کی ملکیت ہیں اور صرف ۱۲۰۰ ارمنیوں کے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اول الذکر شمار اور تناسب درست نہیں۔ ۱۸۶۸ء میں Taylor نے لکھا تھا کہ عرب گیر کی آبادی پینتیس ہزار ہے، لیکن ۱۸۹۰ء کے لگ بھگ V. Cuinet نے بیان کیا کہ کل نفوس بیس ہزار ہیں جن میں سے کچھ ہزار مسلمان اور ۸۵۰۰ گریگورین ارمنی ہیں۔

انیسویں صدی کے آخر میں سوتی پارچہ بافی (خصوصاً اس کی وہ قسم جسے ”منوسہ“ کہتے ہیں) برابر جاری تھی۔ عرب گیر کافی پانی کی بہم رسانی اور سازگار لیکن سخت موسم کی وجہ سے پھلوں کے گنجان باغوں سے پٹا پڑا تھا۔ ان باغوں کے درمیان مختلف محلوں میں سطح چھت کے مکانات ایک پہاڑی کے اوپر تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس کی تجارتی سرگرمی، سوتی کپڑے، پھل، اناج اور شراب کی برآمد پر مشتمل تھی، لیکن ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ کے زمانے میں اس شہر کو بعض شدید صدمات سے دوچار ہونا پڑا، جن سے اس کی صنعتی سرگرمیاں بالکل مسدود ہو گئیں۔ اس کے مشہور باغ اور تاجکستان برباد اور اکثر مکان ویران ہو گئے۔ عرب گیر کبھی اپنی زرعی پیداوار کی وجہ سے نہایت خوشحال تھا۔ انہیں زراعتی امکانات کی بنا پر اب اس شہر میں پھر ترقی کے آثار نمایاں ہو رہے ہیں۔ ۱۹۳۵ء کی مردم شماری میں اس کی آبادی ۶۸۱۰ تھی۔ شہر کا اور ضلع کے ۸۲ دیہات کا رقبہ ۱۵۹۵ مربع

تقسیمات کے ماتحت اسے ملطیہ سے منسلک کیا گیا، لیکن زمانہ حال کا عرب گیر پرانے شہر کے محل وقوع پر واقع نہیں۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں ملطیہ کی طرح اس شہر کے باشندے ان تاجکستانوں میں جا بسے جو یہاں سے چند کلومیٹر کے فاصلے پر واقع تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پرانا عرب گیر بالکل غیر آباد ہو گیا اور اس کی جگہ جلد ہی ایک نیا شہر وجود میں آ گیا۔ C. Texier کو وہاں جانے کا اتفاق ہوا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ عرب گیر کی آبادی میں تقریباً نصف ترک اور نصف ارمنی تھے۔ یہاں کے لوگ سوتی پارچہ بافی (جو دیہات میں بھی عام تھی)، رنگریزی اور کاروانوں کے کاروبار کے ذریعے سے معاش حاصل کرتے تھے۔ اس وقت سے لے کر شہر اور دیہات کے بہت سے باشندے روزی کمانے کے لیے استانبول اور دوسرے ترکی شہروں میں چلے گئے۔ اس زمانے کے بعد، خصوصاً صنعت پارچہ بافی کے زوال کی وجہ سے بے روزگاری میں بہت اضافہ ہو گیا؛ بڑے شہروں میں ملازمت کرنا یا سرکاری دفتروں میں صفائی کا کام انجام دینا، کھیتوں میں کام کرنے کی بہ نسبت زیادہ پُرکشش سمجھا جانے لگا، اس لیے نقل مکانی کا سلسلہ اور بڑھتا گیا۔

آناطولی کے دوسرے اضلاع کے باشندوں کی طرح عرب گیر کے لوگ بھی طالع آزمائی کی غرض سے بحیرہ روم کے ساحلی علاقوں بلکہ امریکہ تک پہنچ گئے تھے؛ تاہم متعدد افراد (مثلاً ترکی کی دنیا کی ثقافت کا مشہور فرد یوسف کامل پاشا) اسی علاقے میں پیدا ہوئے۔ اس شہر کی آبادی اور اس کے اجزائے ترکیبی کے متعلق جو مختلف معلومات حاصل ہوئی ہیں، انہیں باہم تطبیق دینا ناممکن معلوم ہوتا ہے، مثلاً ۱۸۲۹ء میں Ainsworthy نے بتایا کہ اس شہر

اردن ہی ہے۔ اس کی چوڑائی کم و بیش تین سے پانچ میل تک ہے۔ یہ وادی بحیرہ مردار کے جنوبی کنارے سے خلیج عقبہ کے شمالی سرے تک جو بحیرہ قازم کا مشرقی کنارہ ہے، ایک سو دس میل تک چلی گئی ہے۔ وادی کی لمبائی کے بیشتر حصے میں تانبے کی متعدد قدیم کانوں کی جگہیں اور سامن مچھلی کے ٹھکانے ہیں۔ کنعانی ان کانوں سے معدنیات نکالتے تھے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں بھی ان کے اندر سے دھاتیں نکالی جاتی تھیں۔ وادی عربہ میں گھونگھے کے بھی وسیع ذخائر ہیں۔ بنو اسرائیل کے خروج کا راستہ وادی عربہ میں سے ہو کر نکلتا تھا۔ دھات کے عہد اول (اکیسویں صدی سے انیسویں صدی قبل از مسیح)، اور فولاد کے عہد دوم (دسویں سے چھٹی صدی قبل از مسیح)، بالخصوص نبطی، رومی اور بوزنطی زمانے سے وادی عربہ کے چشموں کی کشش کی بدولت یہاں نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ وادی عربہ کے جنوبی سرے پر خلیج عقبہ کے شمالی ساحل کے مرکز کے قریب تل الخلیفہ ہے۔ حضرت سلیمانؑ کے زمانے کا تجارتی مرکز و بندرگاہ ایلات۔ (Ezion - geber) اور تل الخلیفہ ایک ہی مقام ہیں۔ نبطی اور بوزنطی عہد کا ایلات ساحل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے اور عقبہ کا موجودہ شہر اس کے مشرق میں ہے۔ ایلات کا موجودہ اسرائیلی شہر ساحل کے مغربی کنارے پر واقع ہے۔

مآخذ : (۱) Arabia Petraea : A. Musil

ج ۲ : The Other Side of the Jordan : N. Glueck

(۳) وہی مصنف : The River Jordan : (۴) وہی مصنف :

Explorations in Eastren Palestine، ج ۱ تا ۴۔

(N. GLUECK)

* العربیۃ : عربی زبان اور ادب۔

(الف) عربی زبان (العربیۃ)؛ (i) قدیم یا

کیلومیٹر ہے اور مجموعی آبادی تیس ہزار تک پہنچ گئی ہے۔ اس شہر کو ۸۶ کیلومیٹر کی ایک پختہ سڑک کے ذریعے [معمورۃ] العزیز سے ملا دیا گیا ہے۔ ولایت ملطیہ کا صدر مقام اس سے ذرا آگے ہے۔ چونکہ "سیواس ارز روم" اور سیواس ملطیہ کی ریلیں جو حال ہی میں بنی ہیں اس ضلع کے قریب سے گزرتی ہیں، اس لیے اس کے تجارتی ترقی کے امکانات میں اضافہ ہو گیا ہے۔ اس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ عرب کیر اپنی قدیم خوشحالی کو دوبارہ حاصل کر لے گا۔

مآخذ : (۱) کاتب چلبی : جہان نما، طبع ابراہیم

ص ۶۲۴ : (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ (طبع،

احمد جودت)، ۲ : ۲۱۵ بعد : (۳) G. Le Strange :

The Lands of the Eastern Caliphate، کیمرج ۱۹۰۵ء،

ص ۱۱۹ : (۴) Erdkunde : Ritter، ۱۰ : ۷۹۳ تا ۷۹۹ :

(۵) Nouvelle Geographie Universelle : E. Reclus :

Journ. of the Royal : J. Brant (۶) : ۳۷۱ : ۹

Von (۷) : ۲۰۲ : ۶ بعد : (۸) Geogr. Society

Briefe über Zustände und Begebenheiten : Moltke.

in der Türkei in den Jahren 1835—39، برلن

Travels : W. Ainsworth (۸) : ۳۵۷ : ۱۸۳۱ء،

and Researches in Asia Minor, Mesopotamia,

Chaldea and Armenia، لنڈن ۱۸۳۲ء، ۲ : ۵ : (۹)

Journ. Royal Geogr. Society : Taylor، ایک رپورٹ،

لنڈن ۱۸۶۸ء : (۱۰) Asia Mineure : Ch. Texier :

ص ۵۸۹ بعد : (۱۱) La Turquie d'Asie : V. Cuinet :

پیرس ۱۸۹۱ء، ۲ : ۳۵۸ تا ۳۶۱ : (۱۲) معمورۃ

العزیز ولایتی سالنامہ سی، ۱۳۱۰ء۔

(یسیم درکوت)

* عربہ : (وادی عربہ) شرق اردن کے جنوبی

رخنے کا بڑھاؤ، جس میں بحیرہ مردار کا نشیبی علاقہ

بھی شامل ہے۔ تورات میں عربہ سے مراد وادی

کرنا“

مستند (کلاسیکی) عربی، عربی کی اعلیٰ ادبی زبان ہے، اگرچہ یہ تنہا تحریری زبان نہیں ہے (دیکھئے عربی قدیم اور بعض جدید عوامی بولیاں، بالخصوص مالٹا کی بولی)۔ عربی کی دیگر صورتیں جن سے ہم واقف ہیں، تین نمایاں ادوار سے تعلق رکھتی ہیں: (۱) قدیم عربی جسے عربی اول بھی کہا جاتا ہے، شمالی عرب کی قدیم بولی ہے (اگرچہ بہتر یہ ہوگا کہ اس اصطلاح کو سب عربی بولیوں کے فرضی مشترک مورث اعلیٰ کے لیے مخصوص کر دیا جائے)؛ جرمن: *altndarabisch*؛ (۲) دور اول کی بولیاں (لغات)؛ (۳) عوامی زبانیں (قرون وسطیٰ کی لغة العامة، زمانہ جدید کی اللغة العامیة یا الدارجة یا لمجات)۔

(i) کلاسیکی عربی سے قبل کی زبان۔
(ii) سامی زبانوں میں عربی کی حیثیت۔
عربی، سامی زبانوں کے خاندان سے ہے جو خود ایک وسیع تر ’سامی-سامی‘ خاندان کی ایک شاخ ہے۔ اس میں علاوہ دیگر زبانوں کے قدیم مصری بھی شامل ہے۔ زبانوں کا یہ گھرانہ غربی جنوبی سامی یا جنوب مغربی سامی شاخ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں دو مزید ذیلی شاخیں شامل ہیں: (الف) جنوبی عربی (مشمول برقدیم سبائی، معینی، قتبائی، حضرموتی، وغیرہ، جو یمن اور جنوبی حضرموت میں رائج ہیں؛ اور جدید مہری اور شعوری، وغیرہ جو شمالی حضرموت میں مستعمل ہیں اور جزیرہ مقوڑہ کی زبان)۔ ایک رائج العام مفروضے کے برعکس قدیم جنوبی عربی ایک ایسے لسانی گروہ میں سے ہے جو عربی سے بالکل مختلف ہے؛ (ب) حبشی (Ethiopic) (مشمول برقدیم حبشی یا جعز (Ge'ez)، جدید تگری Tigre، تگری نیا Tigrinya، امہری Amharic،

کلاسیکی دور سے پہلے (Pre-classical) کی عربی: (۱) عربی کی حیثیت سامی زبانوں میں؛ (۲) قدیم عربی (اصلی عربی = Proto-Arabic)؛ (۳) دور اول (تیسری تا چھٹی صدی عیسوی)۔
(ii) ادبی زبان: (۱) مستند یا کلاسیکی عربی؛ (۲) ازنہ وسطیٰ کے اوائل کی عربی؛ (۳) ازنہ وسطیٰ کی عربی؛ (۴) جدید عربی؛ (iii) مقامی زبانیں (Vernaculars)؛ (۱) عام تبصرہ؛ (۲) مشرقی بولیاں؛ (۳) مغربی بولیاں۔

(ب) ادب عربی۔ العربیہ موسوم بہ لغة، نیز لسان العرب سے مراد ہے: (۱) عربی زبان اپنی تمام اصناف میں۔ یہ استعمال زمانہ قبل اسلام سے چلا آتا ہے، جیسا کہ تیسری صدی کے عبرانی مآخذ میں لاشوں عارابیہ ”lāshōn arabhi“ اور سینٹ جیروم St. Jerome کی تصنیف (Praefatio in Danielem میں arabica lingua) سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہی مفہوم غالباً لسان عربی (مبین) کا قرآن مجید (۱۶ [النحل]: ۱۰۳ و ۲۶ [الشعراء]: ۱۹۵ و ۴۶ [الاحقاف]: ۱۲ میں ہے؛ (۲) اصطلاحاً مستند عربی زبان (Cl. Ar.) جو قدیم شاعری، قرآن مجید، اور اسلامی ادب کی زبان ہے؛ وسیع تر مفہوم میں اس زبان کو العربیۃ سے متمیز کر کے العربیۃ الفصحیۃ یا العربیۃ الفصحیٰ کہا جاسکتا ہے۔ فصیحۃ یا فصیحی مشتق ہیں فصیح سے، بمعنی پاک و صاف ہونا؛ آشوری: پصو = خالص، روشن؛ آرامی: پصیح = روشن، درخشان؛ اس سے مراد ”صاف“ (یعنی ”عام طور پر سمجھی جانے والی“) عربی ہے نہ کہ ”خالص عربی“، جیسا کہ وہ أفصح الکلام = صاف طور پر بولنا“ سے ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب، ۳: ۳۷۷)؛ دیکھئے نیز أعرب = ”صاف اور قابل فہم طور پر بولنا“ اور صحیح عربی استعمال

(میں) Αβισιλα (تیسری صدی قبل مسیح) اور Αβινου (تیسری صدی عیسوی) کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اب کی شکل تمام حالتوں (یعنی رفع، نصب اور جر) میں آبی رہتی تھی، جیسا عبرانی میں ہے۔ قدیم بولیوں میں قبیلہ طیبی کا اسم موصول ”ذو“ عبرانی کا شاعرانہ ”زو“ ہے، بحالیکہ دیگر مغربی بولیوں کے ”ذی“ کا مساوی حرف قدیم آرامی میں ملتا ہے۔ مغربی بولیوں میں بھی الف ممدودہ کی آواز کنعانی اور مغربی شامی کی طرح او 6 کی سی ہوتی تھی اور اس میں عبرانی کی طرح ا یا آ میں بدل جاتا تھا۔ برخلاف اس کے مشرقی بولیوں میں ی حروف سابقہ (prefixes) کے ساتھ الف فعل ناقصہ ہوتا تھا، جیسے کہ کنعانی اور مغربی شامی میں دیکھیے *Journal of : C. Rabin*، *Jewish Studies*، ۱۹۵۰ء، ص ۲۲ تا ۶۶)۔

اس طرح عربی بحیثیت مجموعی جنوبی سامی اور شمال مغربی سامی کے بین بین ہے اور دونوں سے اس کے تعلقات ہیں۔ ممکن ہے کہ شمال مغربی سامی اور عربی کے (ارتقائی دور کے) درمیان میں کچھ بولیاں موجود رہی ہوں، چنانچہ ایسا ادعا اس مقامی بولی کے بارے میں کیا گیا ہے جس سے عبرانی کتاب ایوب (*Book of Job*) متاثر ہوئی ہے (دیکھیے B. Moritz، در ZATW، ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۹۳؛ Foster، در *Am. Journ. of Sem./Lang.*، ۱۹۳۲ء، ص ۲۱ تا ۳۵)۔

(۲) ابتدائی عربی: عربی کا سب سے قدیم ذکر ان تقریباً چالیس اسماء معرفہ کی شکل میں آیا ہے جو ۸۵۳ تا ۶۲۶ قبل مسیح کی عربی (Aribi)، (عربو) (Urubu) عربی (Urbi)، قب (Aram Naharaim: O' Callaghan) ص ۹۵ کے خلاف جنگوں کے آشوری بیانات میں

حرری Harari، گوراگہ Gurage، وغیرہ)۔ ابھی تک یہ واضح نہیں ہو سکا کہ آیا حبشی زبان دراصل جنوبی عربی کی کس صورت سے بنی ہے (قب Sem. Languages of: E. Ullendorff، Ethiopia، ۱۹۵۵ء)۔ جنوبی سامی شاخ کے مشترک خصائص (جو جدید صورتوں میں ایک حد تک اوجھل ہو گئے ہیں) حسب ذیل ہیں: قدیم سامی نظام صوتی کا تقریباً مکمل طور پر باقی رہنا، سواپ کے ف میں تبدیل ہونے اور ش اور س کے باہمی ادغام کے (عربی ش سامی اول کا S ہے)؛ اسماء کی جمع اندرونی حروف علت کو بدل کر بنانا؛ فاعل اور استفعال کے وزن پر افعال بنانا؛ تاہم جنوبی عربی اور حبشی میں اکادی سے مشترک بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو عربی میں نہیں پائی جاتیں (W. Leslau، در JAOS، ۱۹۳۴ء، ص ۵۳ تا ۵۸)۔

دوسری طرف عربی اور شمال مغربی سامی (عبرانی، آرامی وغیرہ) میں بعض اقدار مشترک ہیں جو جنوبی عربی اور حبشی میں نہیں، مثلاً جمع مذکر، لاحقہ ین/ما، فعل مجہول کی اندرونی ساخت (W. Christian، در WZKM، ۱۹۲۷ء، ص ۲۶۳؛ جنوبی عربی کے لیے دیکھیے *Altsüdarab Gramm: M. Höfner*، ص ۸۲) اور پعیل [تعیل] کے وزن پر اسم مفعول (F. Praetorius، در ZDMG، ۱۹۰۳ء، ص ۵۲۴ تا ۵۲۹)، دیکھیے *Lexical Relation between Ugaritic : I. al- Yasin and Arabic*، ۱۹۵۲ء۔ عربی کی بعض صورتوں کا شمال مغربی سامی سے زیادہ قریبی تعلق تھا: قدیم عربی میں عبرانی کی طرح ایک حرف تعریف (definite article) تھا جس کے ساتھ بعد میں آنے والے حرف صحیح کو مضاعف کر دیا جاتا تھا (جیسے Αμμασίχος

شمارہ ۱۲۸، ص ۳۹ تا ۴۵) - Albright نے اس جماعت کو جو ان متون کی مصنف تھی، کلدانی قرار دیا ہے۔

العلا کے دیدانی (Dedanite) کتبے غالباً ان سے ذرا ہی بعد کے ہیں (Buch. u. : H. Grimme) Schrift، ص ۱۹ تا ۲۸؛ وہی مصنف، در OLZ، ص ۱۹۳۲، ص ۷۵۳ تا ۷۵۸) - اسی مقام پر لیکن بعد کے زمانے کے لخیانی کتبے بھی ہیں۔ ان میں سے مؤخر ترین تقریباً ۷۵۰ء کے ہیں اور ان میں قدیم عربی کے خصائص نمایاں ہیں۔ تقریباً اسی زمانے میں (لیکن دیکھیے Boneschi، در RSO، ص ۱ تا ۱۵) لخیانی بادشاہ مسعود نے متروک نبطی - آرامی میں کتبے لگوائے۔

مآخذ : متون : (۱) Savignac و Jaussen : Mission archéol-en Arabie، ص ۱۹۰ تا ۱۹۱، ص ۲۶۳ تا ۵۳۴؛ نحو : Winnett : Study of the Lihy. and Thamudic Inscr.، ص ۱۹۳۷؛ وہی مصنف، در Mus.، ص ۱۹۳۸، ص ۲۹۹ تا ۳۱۰؛ (۲) W. Caskel : Liyhan، ص ۱۹۵۴، u. Liyhanisch، ص ۱۹۵۴۔

لخیانی رسم خط میں مقابر کے کتبے الحسا میں موجود ہیں (G. Ryckmans)، در Mus.، ص ۱۹۳۷، ص ۲۳۹؛ Cornwall، در G J، ص ۱۹۳۶، ص ۴۳ تا ۴۴؛ Bull. Am. School for Or. Res. : Winnett، ص ۱۰۲، ص ۴ تا ۶) - S. Smith (در BSOS، ص ۱۹۵۴، ص ۴۴۲) کا خیال ہے کہ یہ کتبے اہل حیرہ کی تصنیف ہیں۔

قمودی زبان کی نمائندگی دیواروں پر کندہ وہ تحریریں (graffiti) کرتی ہیں جو شمالی حجاز، سیناء، شرق اردن، جنوبی فلسطین (تین ہزار)، در A. v. d. Inscriptions thamoudeennes، ص ۱۹۲۴، Branden : Littmann، و Harding، Some : Th. Inscr. from.....Jordan، ص ۱۹۵۲، عسیر (نو ہزار

ملتے ہیں اور جنہیں T. Weiss-Rosmarin (در JSOR، ص ۱ تا ۳) اور F. Hommel (ص ۱۹۳۲، Ethnologie u. Geogr. die alten Orients، ص ۵۷۸ تا ۵۸۹) نے جمع کر دیا ہے۔ ان سب کو بطور عربی ناموں کے شناخت کیا جا سکتا ہے : Landsberger اور Bauer کا یہ خیال (در ZA، ص ۱۹۲۷، ص ۹۷-۹۸) کہ اربی آرامی تھے ایسا ہی بے بنیاد ہے جیسا B. Moritz (Or.) Studies.....Paul Haupt، ص ۱۸۴ تا ۲۱۱) کا یہ نظریہ کہ آرمو (Arammu) جن کا ذکر اسی زمانے کے متون میں آتا ہے، عرب تھے۔ گمبولو (Gambulu) کا اربی سے گہرا رشتہ تھا (Rassam Prism : Assurbanipal، ص ۳ تا ۶۵)؛ ان کے سرداروں میں (Annals : Sargon، ص ۲۵۴ تا ۲۵۵) ہمدانو (Hamdanu)، زیدو (Zabidu) اور حزانلو (Haza'ilu) شامل تھے اور اسی طرح بعض آرامی تھے، تاہم بیشتر کے نام آشوری تھے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان قبائل میں سے بعض پر اعلیٰ تر تہذیب و تمدن [یعنی آشوری تمدن] کا اثر پڑ چکا تھا۔

آشوری اثران قدیم ترین متون میں بھی نمایاں ہے جو عربوں نے آٹھویں تا ساتویں صدی قبل مسیح میں ایک شمالی عربی خط میں، جو دیدانی (Dedanite) سے ملتا جلتا ہے، لیکن اکادی (Accadian) زبان میں لکھے تھے۔ سوا مخلوط شکلی زب ل کے جو اکادی ازبل "وہ لے گیا" یا اس نے اٹھایا میں مغربی سامی کے حرف سابق ی کے سابقے سے بنا ہے۔ ان میں وہ دو مختصر کتبے شامل ہیں جو آر (Ur) میں دستیاب ہوئے تھے (Burrows، در JRAS، ص ۱۹۲۷، ص ۷۵ تا ۸۰۶) اور کچھ امطوانی شکل کی مہریں بھی (W. F. Albright، در Bull. Am. School f. Or. Res.،

مآخذ : متون : ۳۹۶، در M. de Vogue :
 'Syrie Central : Inscr. Semit. ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۷ء : ۹۰۴،
 در 'Mission dans ... Syrie : Macler و Dassauid :
 'Moyenne Public : E. Littmann ۱۹۰۳ء : ۱۳۶،
 'Amer. Arch. Exp. Semitic Inscriptions ج ۴،
 'Texte u. Untersuch. : H. Grimme ۱۹۰۴ء : ۳۹۰،
 'ungen zur Saf. arab Religion ۱۹۲۹ء : ۱۳۰۲،
 'Syria = Safatic Inscr. : E. Littmann :
 'C, 'Publ. of the Princeton Archaeol. Exp. ج ۴،
 ۱۹۴۳ء، نحو کے بہترین خاکے سمیت، قبّ نیز وہی
 مصنف : 'Thamud u. Sufa : ۵۳۸۰، در
 'Sem. ج ۵ / ۱، ۱۹۵۰ء دیکھیے نیز R. Dussauid :
 'I' Islam Arabs en Syrie avant ۱۹۰۷ء : وہی مصنف :
 'Penetration des Arabes en Syrie avant 1' Islam
 ۱۹۵۵ء.

مزید مآخذ کے لیے دیکھیے G. Ryckmans، در
 'Revue Biblique ۱۹۳۲ء، ص ۸۹ تا ۹۵، وہی
 مصنف در، 'Med. Kon. Vlaamsche Acad. ۱۹۳۱ء،
 ص ۱۲-۱۳، وہی مصنف در 'Mus. ۱۹۳۸ء،
 ص ۱۳۷ تا ۲۱۳.

چونکہ دیواروں پر کندہ تحریریں بیشتر
 ناموں پر مشتمل ہیں، اس لیے ان سب محاورات
 کے بارے میں ہمارا علم بہت کم ہے۔ اس کا
 امکان ہے کہ لغات عربی کے حوالے سے ان کی
 تشریح کے طریقے کی وجہ سے وہ مستند عربی سے
 اس سے زیادہ مشابہ معلوم ہونے لگی ہیں جتنی
 کہ وہ در حقیقت تھیں۔ اربی (Aribi) ناموں کو
 عربی رسم خط میں منتقل کرنے سے معلوم ہوتا
 ہے کہ عین کی آواز خفیف ہوتی تھی، "ج" کی
 آواز اکادی (Accadian) g کی سی گاف، قاف
 کی گاف کی طرح، ثاء کی تاء کی سی، اور فاء کی
 پ جیسی ہے۔ صفائی علاقے کے ان ناموں کو

دریافت کردہ G. Ryckmans (در ۱۹۵۲ء) اور مصر
 (Kensdale)، در 'Mus. ۱۹۵۲ء، ص ۲۸۵ تا ۲۹۰ میں
 پائی جاتی ہیں؛ نحو کے لیے دیکھیے v. d. Branden :
 کتاب مذکور : E. Littmann : 'Thamud u. Safa :
 ۱۹۴۳ء؛ وہی مصنف، در ZDMG ۱۹۵۰ء، ص ۱۶۸
 تا ۱۸۰۔ متأخر ثمودی متون ابتدائی عربی کے ساتھ
 ساتھ ملتے ہیں : ایک سطر حجر کی لوح پر، مؤرخہ ۶۲۷ء
 (نبطی رسم الخط میں)، یا دیوار پر کندہ چند تحریریں
 سینا میں واقع رم (Ramm) کے مندر میں مؤرخہ تقریباً
 ۶۳۰ء۔ عربی رسم خط میں قدیم ترین کندہ تحریروں کے
 پہلو بہ پہلو چھ سو سال تک استعمال ہونے کے دوران
 میں اس زبان میں بہ مشکل ہی کوئی تغیر ہوا؛ اس
 میں سے ایک ادبی روایت کی موجودگی کا خیال پیدا
 ہوتا ہے۔

صفائی (safatene یا Safaitic) کندہ تحریریں
 صفا، حرہ اور لجا میں، جو دمشق کے مشرق میں
 ہے، پائی جاتی ہیں (اس علاقے سے باہر کے متون
 کے لیے دیکھیے E. Littmann، در 'Melanges Dussauid :
 ۱۹۳۹ء، ص ۶۶۱ تا ۶۷۱؛ یا G. Ryckmans :
 وہی کتاب، ص ۵۰۷ تا ۵۲۰)۔ النمارہ کے آس پاس
 بعض ایسی کندہ تحریریں ہیں جو صفائی
 اور ثمودی کے بین بین ہیں۔ ان میں جو تاریخی
 تلمیحات ہیں ان میں تیسری صدی عیسوی تک
 کی تاریخیں ملتی ہیں (G. Ryckmans، در 'Comptes
 'Rend. Ac. Inscr. ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۶؛
 M. Rodinson، در 'Sumer ۱۹۴۶ء، ص ۱۳۷ تا
 ۱۵۵) اور بقول Winnett (در 'JAOS ۱۹۵۳ء، ص
 ۴۱۴) ۶۱۴ء تک کی۔ ان میں کا ایک ثمودی
 متن ممکن ہے نصرانی ہو (E. Littmann، در
 'M W ۱۹۵۰ء، ص ۱۶ تا ۱۸)۔ اس کے
 برخلاف دیکھیے (v. d. Branden، در 'Mus.
 ۱۹۵۰ء، ص ۴۷ تا ۵۱)۔

کتبوں کی پرانی عربی کے - اس میں ال حرف تعریف موجود تھا (شیء القوم بہ مقابلۃ صفائی شیء ہقوم ایک دیوتا کا نام؛ $lhgrw = lhgra$) الف مدودہ کی آواز واو مجہول کی سی ہوتی تھی جیسے کہ شروع کی مغربی (عربی) بولیوں میں۔

قدیم عربی کا ایک ماخذ جس سے بمشکل استفادہ کیا گیا ہے ان اسمائے شخصی میں موجود ہے جو ہزاروں کی تعداد میں معروف ہیں۔ یہ نام عربی کے زمانے سے لیکر آج کل کے بدویوں تک ایک قابل توجہ تسلسل ظاہر کرتے ہیں اور مختلف قدیم عربی معاورات میں ایک مشترک بنیاد کا کام دیتے ہیں (ایک مفید مطلب شکل، در Hardings و Littmann : کتاب مذکور، ص ۵۰ میں ہے) ان سے مستند عربی میں بعض مشرک شکلیں باقی رہ گئی ہیں جیسے ادد (الطبری، ۳ : ۲۳۶۰) = $Audadu$ صفائی 'dd' (یعنی Odadu) جو کلاسیکی عربی میں اود ہوگا اور ان سے قدیم عربی لغات کے بارے میں پیش قیمت معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

ماخذ: (۱) G. Ryckmans : *Noms propressud* semit. : Wuthnow (۲) ۱۹۳۴ء : *semitiques Menschennamen i. d. griech. Inschr. u. Papyri d.* Arab. : Gratzl (۳) ۱۹۳۰ء : *Vornern Oriens Altnordar.* : Bräu (۴) ۱۹۰۶ء : *Frauenamen* WZKM 'kultische Personennamen' ۱۹۲۵ء ص ۳۱ تا ۵۹، ۸۵ تا ۱۱۵۔

عربی کی تاریخ صوتی (Phonetic) کی از سر نو تشکیل کے لیے اور قیمتی ذریعہ جغرافیائی اسما ہیں جو اکادی (Accadian) متون میں پائے جاتے ہیں (دیکھیے اوپر بذیل عربی اور اسی طرح عبرانی متون میں (J. A. Montgomery) : *Arabia and the*

یونانی حروف میں منتقل کرنے پر حروف علت کا ایک ایسا نظام ظاہر ہوتا ہے جو عبرانی یا عوامی عربی سے مشابہ ہے، مثلاً $Ose\dot{e}du =$ اسید - ب، ن، ی = بنی اور ن، ج، ی = نجا کے ہجوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب افعال ناقصہ عبرانی کی طرح ایسا پر ختم ہوتے تھے۔

بحالیکہ یہ سب لوگ اپنی زبانوں کو ایسے مختلف رسوم خط میں لکھتے تھے جو جنوبی عربی رسم خط سے بہت زیادہ مماثل تھے۔ نبطی (ایک سو قبل مسیح سے لے کر چوتھی صدی عیسوی تک) اور اہل تدمر (Palmyrenians) (پہلی سے تیسری صدی عیسوی تک) شاہی آرامی کی مقامی شکلوں کو (جو ہخامنشی سلطنت کی عام زبان تھی) اور آرامی رسم خط کو استعمال کرتے تھے، لیکن ان کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبطی کاملاً عرب تھے اور یہ کہ تدمر (Palmyr) میں ایک اہم عرب عنصر موجود تھا (دیکھیے Goldmann : *Palmyr. Personennamen*، ۱۹۳۷ء - تدمری میں عربی الفاظ بہت کم ہیں (J. Cantineau : *Gr. du Palm. épigr.*) ۱۹۳۵ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱؛ *Sprache d. palmyr. Inschr.* : F. Rosenthal ۱۹۳۷ء، ص ۹۴ تا ۹۶ میں اور بھی کم) - نبطی میں کئی طرح کی عربیت ہے اور مؤخر متون میں اس کی مثالیں تعداد میں تیزی سے بڑھتی جاتی ہیں (Cantineau : کتاب مذکور، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۸۰؛ وہی مصنف : *AIEO*، ۱۹۳۳ء، ص ۷۷ تا ۹۷ دیکھیے، نیز F. Rosenthal : *Aramaistische Forschung*، ۱۹۳۹ء، ص ۸۹ تا ۹۲) - اس بنیادی عربی میں جو غالباً مختلف علاقوں میں مختلف نوعیت کی تھی، ثمودی صدق (sdk) بمعنی "جائز وارث" شامل ہے برخلاف

بھی اغلب ہے کہ قدیم عربی کی حقیقی جانشین
لغۃ کی بولیاں تھیں جو اس علاقے میں رائج تھیں
جہاں وہ مقدم الذکر زبان بولی جاتی تھی اور
جس کے بارے میں ہمارا علم عملاً صفر ہے۔
دوسری طرف ان علاقوں سے متعلق جہاں یا تو
مشرقی یا مغربی بولیاں رائج تھیں، ہمارے پاس
عملاً کتبوں کی شکل میں کوئی بھی مواد
موجود نہیں اور ممکن ہے کہ قدیم عربی کے
زمانے میں ان علاقوں کی بولی ان قدیم عربی
بولیوں سے جو کتبوں کی بدولت باقی رہ گئی
ہیں، بالکل مختلف ہو۔

(۳) شروع کی عربی (تیسری تا چھٹی صدی
عیسوی) کا ابتدائی دور: انگریزی اور جرمنی
زبانوں کے ناموں کی سابقہ مثالوں کی پیروی کرتے
ہوئے ہم یہ نام تیسری سے چھٹی صدی عیسوی
کے لیے استعمال کر سکتے ہیں جب کہ عرب کے ایک
بڑے حصے میں کئی ایسی بولیاں رائج تھیں جو
قدیم عربی سے بالکل جداگانہ تھیں، لیکن مستند
عربی کے قریب تھیں، اور اس زمانے میں خود
مستند عربی کا یقیناً ظہور ہوا ہوگا۔

اس عہد کے بارے میں خارجی شہادت
کماب ہے، لیکن ہم عصر یہودی مآخذ میں متعدد
اقتباسات موجود ہیں (جنہیں A. Cohen نے JQR،
۱۹۱۲/۱۹۱۳ء، ص ۲۲۱ تا ۲۳۳ میں جزوی
طور پر جمع کر دینا ہے)۔ ان میں جملے
بھی شامل ہیں، مثلاً מבדע לצמח = متبَعْد
لِفُتْمَتک، یعنی اپنی جماعت کے لیے جگہ خالی کرو
(Midrash Rabba بر Canticles، ۴ : ۱)۔

بھی وہ عہد تھا جس کے دوران میں عیسائی
اور یہودی روابط کے ذریعے سیکڑوں آرامی مستعار
لفظ زبان میں داخل ہو گئے (Arm. : S. Fraenkel
Fremdwörter im Arab.، ۱۸۸۶ء)۔ ان کے صوتی

Bible، ۱۹۳۴ء؛ وہی مصنف، Haverford Symposium
'on Archeol. and Bible'، ۱۹۳۸ء، ص ۱۸۸ تا ۲۰۱؛
یونانی اور لاطینی متون بحوالہ (Alte : A. Sprenger،
'Geogr. Arabiens'، ۱۸۷۵ء؛ Glaser، 'Skizze etc.'،
۱۹۸۸ء تا ۱۸۹۰ء؛ A. Musil، 'Topographical
Itineraries'، ج ۲، ضمیمہ ۳؛ اس سب مواد کے لیے دیکھیے
'Ethnologie etc.' : F. Hommel، ص ۵۳۸ تا ۶۳۴)؛
'Altaab. Sprachstudien' : Blau، در ZDMG، ۱۸۷۱ء
ص ۵۲۵ تا ۵۹۲ کا طریق کار قابل اطمینان نہیں ہے۔

ممکن ہے کہ قدیم عربی جرہم کی زبان ہو
جس کے تقریباً تیس الفاظ ابو عبید (۸۲۲۳/۸۳۳۸)
نے اپنے رسالہ فی ما ورد فی القرآن الکَرِیم
من لغات القبائل میں دیے ہیں (دیکھیے Rabin :
'Ancient West-Arabian'، ص ۷؛ اور شاید جسے
صلاح الدین المنجد نے اسمعیل بن عمرو المقرئ
کی تصنیف کے طور پر تصحیح و تحشیہ کے ساتھ
شائع کیا، قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ جرہم یقیناً عرب العاربه
(رک بان) یا البائدہ میں سے تھے جن سے بقول
عرب مؤرخین العرب المستعربہ یعنی ان قبائل نے
جو چھٹی صدی عیسوی میں آبادی کا بیشتر حصہ
تھے، ملک عرب اور عربی زبان پر اپنی سیادت
قائم کر لی۔ ہمیں صاف طور پر یہ پتا چلتا ہے کہ
بنو طیہ نے بنو صُحار کی زبان اختیار کر لی تھی
(یا قوت، ۱ : ۱۲۷)۔ ہمیں یہ دریافت کرنا چاہیے
کہ (۱) آیا العاربه بعینہ وہی لوگ تھے جو
قدیم عربی بولتے تھے؟ (۲) اس سے قبل کہ انہوں
نے عربی کو اختیار کیا المستعربہ کولسی زبان
بولتے تھے۔ ان دونوں سوالوں کا ہمارے پاس
کوئی جواب نہیں۔ اس معاملے کا مزید تعلق
مشرقی اور مغربی ابتدائی بولیوں کے افتراق
باہمی سے ہے۔ بحیثیت مجموعی مؤخر الذکر
بظاہر قدیم عربی سے نزدیک تر تھیں، لیکن یہ

مآخذ : (۱) الجو الیقئ: الم؄رب (طبع Sachau)
 ۱۸۶۷ء؛ (۲) Neue Beiträge : Nöldeke ص ۲۳
 تا ۳۰؛ (۳) Foreign Vocabulary of the: A. Jeffery
 ۱۹۳۸ء؛ (۴) Alte : A. Salonen
 ۱۹۵۰ء؛ Substrat-und Kulturwörter im Arab.
 (۲ : ۱۷ St. Or. Soc. Or. Fennica)

یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ ابتداء یہ الفاظ
 کسی ایسے مخصوص لسانی علاقے میں داخل
 ہوئے ہوں گے جو زیر بحث تمدن سے علاقہ و
 روابط رکھتا تھا، بعد ازاں مستند عربی میں رائج
 ہو گئے۔ ہم بعض ایسے الفاظ کا ذکر سنتے ہیں جو
 مدینے میں مستعمل تھے (Rabin : کتاب مذکور،
 ص ۹۶؛ Arabiya : Fück ص ۱۰)۔

علم لسان سے متعلق عربی ادب میں نجدی
 ابتدائی بولیوں (تمیم، اسد، بکر، طی، قیس)
 کے بارے میں بہت کچھ مواد محفوظ ہے اور
 اسی طرح حجاز اور جنوب مغرب کے مرتفع
 علاقے (ہذیل، ازد، یمن) کے بارے میں، لیکن
 اور علاقوں کے بارے میں بہت کم مواد ملتا ہے۔
 یہ معلومات بظاہر دوسری سے تیسری صدی ہجری
 تک کے زمانے میں جمع کی گئیں جب کہ غالباً
 یہ مقامی بولیاں کسی حد تک ان قبائلیوں کی
 مدد سے جو شہروں (اصفار) میں موجود تھے
 تیزی سے معدوم ہو رہی تھیں۔ یہ معلومات
 متکلمانہ زاویہ نظر کی بدولت، نیز اس وجہ سے
 کہ انہیں ایسے متون کی دشواریوں کے حل کرنے
 کے لیے استعمال میں لایا گیا ہے جو مذکورہ
 بولیوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے، توڑ مروڑ
 کر پیش کی گئی ہیں۔ بولیوں میں خود ان کی
 خاطر دلچسپی بعد میں پیدا ہوئی اور بہت سا
 مواد صرف مؤخر تصانیف میں محفوظ ہے جن کے
 مآخذ کا ہم جائزہ نہیں لے سکتے۔

مطالعے سے اس عہد کی عربی زبان پر کچھ روشنی
 پڑتی ہے؛ اس طرح زبان کا ایک قدیم تر دور ہے
 جبکہ آرامی ش = س اور اس کے بعد کا طبق جس
 میں یہ ش بن جاتی ہے، جس کا سبب بلا شبہ
 عربی میں ایک صوتی تغیر ہے (D. H. Müller :
 Acts VII Or. Congr. ۱۸۸۸ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۸؛
 Grundr. Vergl. Gr. : Brockelmann ۱۲۹ : ۱ تا
 ۱۳۰)۔ اس زمانے میں کچھ اور الفاظ جنوبی
 عربی زبان سے داخل ہوئے (H. Grimme، در ZA،
 ۱۹۱۲ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۸؛ نیز دیکھیے F. Krenkow،
 در WZKM، ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸) اور
 اسی طرح حبشی زبان سے بھی (Nöldeke : Neue
 Beiträge، ص ۳۱ تا ۶۶، مزید دیکھیے Rabin :
 Ancient West-Arabian، ص ۱۰۹ بذیل تاہوت و
 مشکوة)۔ جنوبی عربی زبان سے متعلق ہماری
 محدود معلومات کی وجہ سے ان دونوں مآخذوں
 میں ہمیشہ صاف طور پر تمیز کرنا ممکن نہیں۔
 فارسی کے بعض مستعار الفاظ بھی جو قرآن مجید میں
 پائے جاتے ہیں اس عہد میں داخل ہوئے، اگرچہ
 فارسی الفاظ کی بڑے پیمانے پر درآمد اسلام کے
 قرون اولیٰ میں واقع ہوئی (Studien : A. Siddiqi
 über, d. pers. Fremdwörter، ۱۹۱۹ء)۔ یونانی
 الفاظ زیادہ تر آرامی کے توسط سے داخل ہوئے
 اور لاطینی کے یونانی اور آرامی کے واسطے
 سے، مثلاً قنطار سریانی قنطیرا سے مأخوذ ہے
 جو لاطینی میں centenarius ہے؛ مندیل سریانی کا
 مندیلا ہے جو یونانی μανδύλη سے مأخوذ
 ہے (مخصوص یونانی صوتی تغیر کے ساتھ) اور
 لاطینی mantele سے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض فوجی
 اصطلاحیں، مثلاً صراط مأخوذ از strata یا قصر
 مأخوذ از castra (دیکھیے فلسطینی یہودی آرامی
 قصر) لاطینی سے براہ راست آئی ہوں۔

[ان معلومات سے] بولیوں کے مشرقی گروہ میں جس کا مرکز خلیج فارس تھی اور مغربی گروہ میں جس میں جنوب مغربی اور حجازی بولیوں کے علاوہ طیبیہ کی بولی بھی شامل تھی، ایک نمایاں افتراق عیاں ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر میں امتیازی خصائص یمن اور طیبیہ کی بولیوں میں سب سے زیادہ صاف طور پر نمایاں ہیں، بحالیکہ ہذیل اور حجاز کی بولیوں میں مشرقی اثر کی شہادت ملتی ہے۔ یہ اختلافات وزن (rhythm) میں (مشرق میں حروف علت کی تخفیفات اور ادغام)، حروف کے نظام صوتی (phonetics) میں (مثلاً مغرب میں آ (ā) جس کی آواز او (ō) کی سی نکالی جاتی تھی اور ای (ē) میں تمیز کی جاتی تھی بحالیکہ مشرق میں دونوں آ (ā) میں مدغم ہو جاتے تھے جس کی آواز آی (āē) کی سی ہوتی تھی۔ حمزہ کی آواز مشرق میں زوردار ہوتی تھی، بلکہ وہ عین میں تبدیل ہو جاتا تھا، لیکن مغرب میں اس کی آواز بالکل ہلکی ہوتی تھی)، صرف و نحو میں (مثلاً مشرقی الذی = مغربی ذو، ذی؛ مشرقی فعل مجہول، قول = مغربی قیل؛ مشرقی صیغہ امر رد = مغربی اُردد)؛ نحو میں (مثلاً حجازی ما؛ مشرقی جاء (جاءت) الرجال = مغربی جاؤ والرجال) اور الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

یہ معین کرنا دشوار ہے کہ یہ افتراق محض زمانہ قریب میں رونما ہوا تھا یا موروثی اور قدیم تھا۔ اس امکان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ عرب کے باشندے سامی دنیا کے مختلف حصوں سے آئے ہوں گے اور یہ کہ مشترک عربی خصوصیات عرب میں آباد ہونے کے بعد باہمی اثر سے پیدا ہوئی ہوں گی یا کسی مشترک بنیاد کی وجہ سے۔

یمن کی بولیوں کو ایک مخصوص مقام حاصل ہے۔ ابن درید اور نشوان بن سعید کی لغوی تصانیف کی بدولت ان کے بارے میں معلومات بکثرت ہیں اور ان کی صحیح قدر و قیمت بھی جانچی جا سکتی ہے، اس لیے کہ آج کل یہاں جو عوامی زبان ہے اس میں قدیم بولی کا تسلسل قائم رہا ہے (دیکھیے بیانات در C. de Landberg : 'Datina' ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۳ء؛ وہی مصنف : 'Glossaire Dalmois' ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۷ء)۔ حمیر کی بولی جس کا ذکر عرب ماہرین لسان نے کیا ہے، مغربی عرب کی متروک زبان تھی جو جنوبی عربی سے بہت زیادہ متاثر تھی۔ اس بولی میں ہمارے پاس چند اشعار اور کہاوتیں موجود ہیں اور متعدد کتبے (مُسند) بھی جنہیں نشوان اور الہمدانی نے اس نظریے کے تحت پیش کیا ہے کہ قدیم حمیر اور سبا کے جنوبی عربی بادشاہ ساتویں صدی عیسوی کی حمیری [رک بہ حمیر] زبان بولتے تھے۔

مآخذ : قدیم تر ادب (جس سے احتیاط سے کام لینا چاہیے) : (۱) G. W. Freytag : 'Einführung etc.'، ۱۸۶۱ء، ص ۶۵ تا ۱۲۵؛ (۲) انستاس ماری، در المشرق، ۶ : ۵۲۹ تا ۵۳۶؛ (۳) ناصیف الیازجی، در 'Acts VII Or. Congr.'، ۱۸۸۸ء، ۲ : ۶۹ تا ۱۰۳؛ (۴) 'Volksprache' : K. Vollers، ۱۹۰۶ء۔ زمانہ حال کی تحقیق کا آغاز مندرجہ ذیل سے شروع ہوتا ہے : (۵) 'Die altarab. Dialektspaltung' : Sarauw، در 'ZA'، ۱۹۰۸ء، ص ۳۱ تا ۳۹؛ (۶) 'Reste' : H. Kofler، ۱۹۰۸ء، ص ۱۶ تا ۱۳؛ (۷) 'WZKM'، ۱۹۳۰ء، ص ۱۶ تا ۱۳؛ (۸) ۲۳۳ تا ۲۶۲ : ۱۹۳۱ء، ص ۵۲ تا ۵۸، ۲۳۷ تا ۲۷۳ : ۱۹۳۲ء، ص ۱۵ تا ۳۰، ۲۳۳ تا ۲۵۶؛ (۹) ابراہیم انیس : 'اللهجات العربیہ'، ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) E. Littmann : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۳۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۶۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۷۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۸۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۹۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۰۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۱۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۲۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۳۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۴۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۵۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۶۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۷۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۸۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۱۹۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۰۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۱۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۲۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۳۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۴۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۸) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۵۹) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۰) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۱) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۲) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۳) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۴) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۵) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۶) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'، ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۲۶۷) C. Rabin : 'B. Fac. Ar.'،

ترجمے بھی ہیں زیادہ میں موجود ہیں؛ ان کی تاریخ ۵۱۲ء ہے (E. Sachau) در *Mitth.* (P. Ak. W. ۱۸۸۱ء) ص ۱۶۹ تا ۱۹۰؛ وہی مصنف، در *ZDMG* ۱۸۸۲ء ص ۳۳۵ تا ۳۵۲، اور حرّان میں لُجّہ کے مقام پر جن کی تاریخ ۵۶۸ء ہے (Schröder) در *ZDMG* ۱۸۸۳ء ص ۳۴۱ *Mission...Syrie Moyenne* : Dussaud ص ۳۲۴ *Nabatéen* : Cantineau ص ۲ : ۵۰؛ دونوں کتبوں پر دیکھیے E. Littmann در *RSD* ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۲ء ص ۱۹۳ تا ۱۹۸) - حیرہ میں ہند الحیرہ کے کلیسا کے ایک کتبے مؤرخہ ۵۶۰ء کا متن مسلم مؤرخین نے نقل کیا ہے، (الہکری) ص ۲۶۴ *Lahmidien* : G. Rothstein ۱۸۹۹ء ص ۲۴) - ایک دیوار پر ایک غیر مؤرخہ نقش امّ الجہال میں ہے (E. Littmann) در *ZDMG* ۱۹۰۹ء ص ۱۹۴ تا ۲۰۴) - یہ چاروں کتبے N. Abbott کی تصنیف (*Rise of the North Arabian Script* ۱۹۳۹ء) لوحہ (۱) میں موجود ہیں۔ تاریخ والے کتبوں کے طور و طرز سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی رسم خط اسلام سے بہت پہلے مروج تھا اور حروف ابجد کی شکلیں موجود تھیں = Abbott (کتاب مذکور، ص ۵) اس خط کی ایجاد کا مقام حیرہ یا انبار تصور کرتا ہے،

یہ بات اغلب ہے کہ بائبل کے کم از کم جزوی ترجمے عربی میں اسلام سے پہلے ہی موجود تھے - (Abhängigkeit d. K. : W. Rudolph) : A. Mingana ۱۹۲۲ء *Judentum u. Christentum* Bull. J. Rylands Library ۱۹۲۷ء ص ۷۷ تا ۸۹ *Ahrens* در *ZDMG* ۱۹۳۰ء ص ۱۵ تا ۶۸ ۱۳۸ تا ۱۹۰) = A. Baumstark نے دعویٰ کیا تھا کہ بائبل کے بعض عربی مخطوطات زمانہ قبل

; K. Petráček ۱۹۵۱ء *Ancient West-Arabian ArO* ۱۹۵۴ء ص ۴۶۰ تا ۴۶۶.

عربی کے ابتدائی دور کے دو کتبے موجود ہیں جو نبطی رسم الخط میں ہیں، لیکن ان کی زبان عملی طور پر خالص عربی ہے؛ ان میں سے ایک (الحجر میں جسے اب مدائن صالح کہتے ہیں) مؤرخہ ۲۶۷ء شمالی حجاز میں ہے، (M. Lidzbarski) در *ZA* ۱۹۰۹ء ص ۱۹۴ تا ۱۹۷ *Rev. Biblique* : Savignac و Jaussen ۱۹۰۸ء ص ۲۳۱ تا ۲۵۰ *Chabot* در *Comptes Rend. Ac. Inscr.* ۱۹۰۸ء ص ۲۶۹ تا ۲۷۲ *Nabatéen* : I. Cantineau ص ۳۸ : ۲) جس میں ایک ثمودی زبان کی سطر بھی ہے؛ دوسرا کتبہ امرؤ القیس "ملک العرب" کا النمارہ میں ہے، مؤرخہ ۳۲۸ء (R. Dussaud) در *Rév. Archéol.* ۱۹۰۲ء ص ۲۱۱ تا ۲۲۱؛ وہی مصنف *Mission...Syrie Moyenne* : M. Lidzbarski ص ۳۱۴ *Ephemerts* : Cantineau (Rég. Epigr. Sém.) ۳۸۳ : ۲ *OLZ* M. Hartmann ۱۹۰۶ء ص ۵۷۳ : ۲ *Arab. Frage* ۱۹۰۸ء ص ۱ : ۵۰۱ اور اب کہ امرؤ القیس حیرہ کا کوئی بادشاہ تھا، لیکن کتبے کا مغربی بولی میں ہونا "تی [ت]" اسم ضمیر واحد مؤنث اور ذو اسم موصول سے عیاں ہے۔

۲. ادبی زبان

(۱) کلاسیکی عربی

عربی میں قدیم ترین متون سینا میں رّم کے معبد میں دیواروں پر کندہ تین نقش ہیں جن کی تاریخ تقریباً ۳۰ء ہے (Rev. Bibl. : H. Grimme) ۱۹۳۵ء ص ۱۲۷ *Rev. Bibl.* ۱۹۳۶ء ص ۹۰ تا ۹۵) - بعض نصرانی کتبے جن کے ساتھ ان کے یونانی

۱۳۵ تا ۱۳۶ : Hirschberg، *Diwān des as-S b. 'A* : مقدمہ) اور کہا جاتا ہے کہ مدینے میں وہ مسلمانوں کو لکھنا سکھاتے تھے (البلاذری : فتوح، ص ۳۷۳)۔

Reste arab. Heldenums) Wellhausen بار دوم، ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۲) کا یہ خیال بہت معقول ہے کہ کلاسیکی عربی کی نشو و نما میں حیرہ کے دربار کا بھی حصہ ہے۔ اسلامی روایت ان لوگوں میں جنہوں نے سب سے پہلے عربی لکھی، زید بن حماد (حدود ۵۰۰ء) اور اس کے بیٹے شاعر عدی کا نام بھی شامل کرتی ہے، یہ دونوں حیرہ کے عیسائی تھے (الآغانی، ۲ : ۱۰۰ تا ۱۰۲)۔ عدی کی زبان کو مکمل طور پر فصیح نہیں سمجھا جاتا تھا، جس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک عربی زبان اپنے ارتقائی مدارج طے کر رہی تھی۔ الْمُفْضِل (المرزبانی : الموشح، قاهرہ ۱۳۳۳ء، ص ۷۳) بتاتا ہے کہ عدی نے کئی قبائلی بولیوں سے کام لیا ہے، جو ایک ایسا طریق عمل ہے جس سے بقول بعض دیگر علما قریش کی بولی کی فضیلت کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ آج کل اقامت پذیر عربوں کی شاعری اکثر ہدوی بولیوں میں ہے، نیز یہ کہ قدیم ترین مستند قطعات نظم، یعنی وہ جو حرب بسوس سے متعلق ہیں، فرات کے علاقے سے آئے ہیں، تو اس بیان میں مزید زور پیدا ہو جاتا ہے۔ حیرہ کا دربار ہدوی شعرا کا مرکز رہا، اس سے شاعری کی زبان کے ارتقا اور یکسانیت میں مدد ملی۔ حیرہ میں اس کے تحریری استعمال نے اسے نکسالی بنانے میں مزید مدد دی۔

جہاں تک خود اس شاعرانہ زبان کے منبع کا تعلق ہے، قدیم تر اسلامی روایت اسے مختلف

اسلام کے ہیں (Islamica، ۱۹۳۱ء، ص ۵۶۲ تا ۵۷۵ : BZ، ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ء، ص ۳۵، تا ۳۵۹ : OC، ۱۹۳۳ء، ص ۵۵ تا ۶۶ - برخلاف اس کے دیکھیے : Graf، *Gesch. d. Chr. Arab. Lit.* : ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۶)۔ العان داودی (Psalms) کا عربی میں ایک حصہ بھی یونانی رسم خط میں موجود ہے (Violt، OLZ، ۱۹۰۱ء، ص ۳۸۳ تا ۳۸۴)۔ اس سے اور Baumstark کے دو متون (B. Levin : *Griech. Arab. Evang. Uebers.* ۱۹۳۸ء) سے ایک ایسی زبان کا پتا چلتا ہے جو مستند عربی سے بہت قلیل حد تک عوامی بولیوں کی طرف ہٹی ہوئی تھی۔ عیسوی عربی ادب کا یہ ایک مخصوص پہلو ہے (Graf، *Sprachgebrauch d. älteren Chr.* : Arab. Liter.، ۱۹۰۵ء)، جو ابتدا کے اوراق بردی (papyri) اور علمی تحریروں کی زبان دونوں میں نمایاں ہے۔ اس کا باعث ابتدائی عوامی زبان کا اثر ہو سکتا ہے، لیکن ایک ایسی عربی زبان بھی ہو سکتی ہے جسے اب تک نحو یوں نے معیاری نہیں بنایا تھا۔

اس کا امکان کمتر ہے کہ عرب کے یہودیوں نے بھی مستند عربی کی ادبی نشو و نما میں کوئی حصہ لیا ہو، اس لیے کہ اس عہد میں عہدنامہ قدیم کے ترجمے یہودی نہیں کر رہے تھے (اگرچہ ایک یہودی ترجمے کا ذکر البخاری، ۳ : ۱۹۸ میں آیا ہے)۔ وہ یہودی روایات جو اُمیہ بن ابی الصلت (کی شاعری) میں (J. W. : Hirschberg، *Jüd. u. Chr. Lehren im vor-u. früh-Islam. Arabien*، ۱۹۳۹ء) ہائی جاتی ہیں، ان سب میں زبانی نقل کے آثار نظر آتے ہیں؛ تاہم یہودی ظہور اسلام سے پہلے مستند عربی استعمال کرتے تھے، جیسے کہ، مثلاً السَّمَوَل بن عادیاہ (نیز دیکھیے : I. Guidi، *Arabie antéisl.*، ۱۹۲۱ء، ص

قبائل میں تلاش کرتی تھی، بحالیکہ مؤخر علما نے، بلاشبہ مذہبی وجوہ کی بنا پر، اسے قریش کی بولی قرار دیا۔ اس نظریے کو Grimme (Mohammed، ۱۹۰۴ء، ص ۲۳) نیز طہ حسین (الادب الجاہلی، ۱۹۲۷ء) اور Langues Dhorme (et écritures sémitiques، ۱۹۳۰ء، ص ۵۳) نے قبول کر لیا تھا۔ [ادارہ اس رائے سے متفق نہیں]۔ بیشتر مغربی علما اس کا اصلی گھر نجد کے بدویوں کے درمیان تلاش کرنے میں متفق ہیں، جیسا کہ عملاً دوسری سے چوتھی صدی ہجری کے مسلم نحویوں نے بھی کیا ہے جو صرف نجدی بدویوں کو قابل اعتماد راوی تصور کرتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک مخصوص قبیلے کی زبان تھی، بعض کے نزدیک یہ مختلف ہولیوں کی باہمی آمیزش سے بنی اور بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے چند خالصہ مصنوعی خصائص اپنا لیے تھے۔ ایک اہم خصوصیت اس کا قدیم صوتی اور نحوی نظام ہے۔ نظام صوتی کے لحاظ سے اس میں وہ اختصارات مفقود ہیں جو مشرقی ہولیوں کا طرہ امتیاز ہیں اور نحو کی رو سے اس میں ابتدائی نثر کی ترکیبیں اب تک قائم ہیں (Vers und Sprache im Altarab : Bloch، ۱۹۴۶ء)؛ بہر حال اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ چھٹی صدی کے آخری حصے میں یہ ایک خالص ادبی زبان تھی جو تمام بول چال کی زبانوں سے الگ اور فوق القبائلی تھی۔ اسے آج کل اکثر شاعرانہ زبان کہا جاتا ہے۔ اس کے تسلسل کے ضامن مستند ناقلین یا رواۃ تھے۔ یہ زبان عملاً پورے عرب میں یکساں تھی۔ بعض مزمومہ مقامی خصائص، مثلاً قبیلہ طيء کا ”ذو“ اور اہل حجاز کا ”ما“ بھی ان علاقوں کے باہر کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ الفاظ کے انتخاب میں

اختلافات شاید رہے ہوں، مثلاً پروفیسر کرینکو Krenkow نے راقم مقالہ کو ایک خط میں یہ بتایا تھا کہ شمالی عرب شاعر شیر کے لیے ”اسد“ کا لفظ استعمال کرتے تھے اور جنوبی ”لیث“ کا۔ نمایاں اختلافات، جیسے کہ اور معیاری زبانوں میں بھی ہیں، بلاشبہ تلفظ میں تھے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ قبیلہ عبدالقیس کے ابو الاسود الدؤلی نے تیس آدمیوں میں سے ایک عبسی کو بہترین تلفظ ادا کرنے والا منتخب کیا تھا (الانباری : نزہۃ، ص ۱۱) اور یہ کہ عثمان حجازی کے نزدیک بھی کسی کاتب کو کوئی تحریر لکھوانے کے لیے ایک ہڈی بہترین شخص تھا (Gech. d. Qor.، ۳ : ۲)۔ بہر حال یہ ممکن ہے کہ بعض علاقائی خصائص اور متروک محاورات کو جو اشعار میں پائے جاتے تھے، مؤلفین نے حذف کر دیا ہو، اس لیے کہ ہذا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کوئی نحوی کسی اسے شعر کو کسی خصوصیت کے ضمن میں نقل کر دیتا ہے جو اس شاعر کے دیوان میں نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ شعر میں خفیف سارد و بدل کر دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) K. Vollers، در ZA، ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۵ تا ۱۳۹ : (۲) I. Guidi، Una somiglianza fra la storia dell' arabo e del latino، Miscellanea linguist.....G. Ascoli، تورینو، ۱۹۰۱ء، ص ۳۲۱ تا ۳۲۶ : (۳) وہی مصنف : Arabie antéisl. Verhandl. d. : A. Fischer، ۱۹۲۱ء، ص ۴ تا ۴۴ : (۴) Philologentags zu Halle، ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۴ : (۵) Beitr z. Sem. Sprachwiss : Nöldeke، ۱۹۰۴ء، ص ۱ تا ۱۴ : (۶) C. de Landberg، La langue arabe et ses dialectes، C. Brockelmann، ۱۹۰۵ء : (۷) Grundr. d. vergl. Gramm.، M. Hartmann، ۲۳ : ۱

میں بھی نہیں ملتی۔ بعض الفاظ کی املا کے بارے میں قرآن مجید کی اولین املا کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور ان میں کسی قسم کا رد و بدل کیے بغیر انہیں جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے۔

قرآن مجید قریش کی زبان میں نازل ہوا۔ قریش کی زبان صوتی لطافت، پاکیزگی ساخت اور حسن ترتیب کے اعتبار سے عرب کی تمام بولیوں پر فوقیت رکھتی تھی۔ قرآن مجید کے اثر سے عربی زبان میں حسن اسلوب، کثرت مضامین اور زور استدلال پیدا ہوا (احمد حسن الزیات: تاریخ الادب العربی، مطبوعہ قاہرہ)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان؛ (۲) الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن؛ (۳) صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن؛ (۴) طاہر الجزائری: التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن؛ (۵) محمد جمال الدین القاسمی: محاسن التاویل، جلد اول؛ (۶) ابو عمرو الدانی: المحکم فی قسط المصاحف؛ (۷) Nöldeke: Sprache d. Korans؛ (۸) G. H. Bou: Neue Beiträge، ص ۱ تا ۳، مترجمہ۔ G. H. Bou: Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran؛ (۹) T. Sabbagh: La métaphore dans le K.؛ (۱۰) Zayat: Les néologismes arabes؛ (۱۱) R. Blachère: Introduction au début de l' Islam؛ (۱۲) G. E. v. Grunebaum: WZKM، ص ۲۹ تا ۵۰۔

حدیث کی زبان سادہ، فصیح اور دل نشین ہے اور زیادہ تر روزمرہ کی جانب مائل ہے۔ سلاست زبان اور فصاحت بیان دعاؤں اور خطبوں میں زیادہ نمایاں ہے۔ کتب حدیث کے ابواب ”الزہد

در O L Z ۱۹، ص ۱۹ تا ۲۸؛ (۹) R. Geyer در GGA، ص ۱۰ تا ۵۶؛ (۱۰) Nallino، در الهلال، اکتوبر ۱۹۱۷ء = Scritti، ص ۱۸۱ تا ۱۹۰؛ (۱۱) Taal van den Koran: J. H. Kramers؛ (۱۲) ۱۹۳۰؛ H. Fleisch: Introd. à l'étude des langues sém.؛ H. Birkeland؛ (۱۳) ۱۹۳۷، ص ۹۶ تا ۱۰۳؛ Språk og religion hos Jder og Arabere؛ (۱۴) ۱۹۵۰، ص ۵؛ Arabiya: J. Flück؛ (۱۵) ۱۹۵۲، باب ۳؛ Hist. de litt. Arabe: R. Blachère؛ (۱۶) W. Caskel، در ZDMG، ص ۲۸ تا ۳۶؛ Amer. Anthropol. Assoc. Memoir؛ (۱۷) ۱۹۵۳، ۲۶؛ C. Brockelmann؛ (۱۸) ۱۹۵۳، ۳/۲/۳؛ d. Orientalistik؛ (۱۹) ۱۹۵۱، باب ۳؛ (۲۰) وہی مصنف، در Stud. Isl.، ص ۱۹ تا ۳۷۔

حقیقی کلاسیکی عربی کے بارے میں تحقیق و تفحص کے مآخذ ہمارے پاس حسب ذیل ہیں:

(۱) زمانہ قبل اسلام اور آغاز اسلام کی شاعری؛ (۲) قرآن مجید؛ (۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدین کے رسمی خطوط جنہیں ابتدائی مؤرخین نے اپنی تصانیف میں درج کیا ہے اور قدیم اوراق بردی (papyri)؛ (۴) حدیث؛ (۵) ایام العرب کی نثر۔

زمانہ قبل اسلام کی شاعری اور ابتدائی دور کے اسلامی شعرا کی زبان ایک بدوی روایت کی شاہد ہو سکتی ہے جو قرآن مجید (کی زبان) سے جدا گانہ تھی۔

[قرآن مجید ایک الہامی کتاب ہے جو اپنے اسلوب اور اعجاز کے باعث منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی نثر میں بھی وہ فصاحت و بلاغت اور حسن و جمال ہے جس کی نظیر بہترین شاعری

احمد اسی طبقے سے تھے، لیکن جلد ہی ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی شامل ہو گئے جو یونانی فکر سے متاثر تھے اور جنہوں نے راویوں کے روایتی علم کو نحو کی ایک منظم شکل دے دی۔ جو علم [صرف و نحو] اس طرح تخلیق ہوا، اسے نہ صرف شاعری بلکہ قرآن مجید کی توضیح و تشریح کے لیے بھی استعمال کیا، گویا اس سے پہلے کہ کلاسیکی عربی عہد اسلامی کی ادبی زبان بنی، وہ چھان بین اور تنظیم کے ایک عمل سے گزر چکی تھی اور بعد ازاں اس کے قدیم مآخذ یعنی شاعری اور قرآن مجید کے اعلیٰ معیار کے مطابق ترمیم و تجدید بھی ہو گئی۔

مآخذ: (۱) J. Fück (۱) Arab Studien, in : Europa vom 12 bis 19. Jahrh., Beiträge, zur Arabistik, لائپزگ ۱۹۳۳ء، ۸۵ تا ۲۵۳؛ (۲) الرافعی: تاریخ ادب العربی، ج ۲، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) ضیاء الدین ابن الاثیر: المثل السائر، مطبوعہ قاہرہ۔

اہل یورپ کے مطالعہ ادب عربی کی تاریخ میں پہلا مرحلہ عرب ماہرین لسان کے کام سے پیش از پیش مؤثر طور پر استفادہ کرنا ہے۔ Postel (۱۵۳۸ء) اور Erpenius (۱۶۱۳ء) کی تصنیف کردہ سب سے پہلی صرف و نحو کی کتابیں قدیم درسی کتابوں پر مبنی تھیں۔ پہلا شخص جس نے زیادہ قدیم اور بلند پایہ عربی تصانیف سے باقاعدہ کام لیا، سلوستر دسائی S. de Sacy (۱۸۱۰ء) تھا۔ کیسپری C. P. Caspari (۱۸۳۸ء) کی کتاب الزمخشری پر مبنی تھی۔ W. Wright کے ترجمے (۱۸۹۶ء اور بعد کی طباعتوں) کے تیسرے ایڈیشن میں بہت سے اضافے کر دیے گئے۔ D. Vernier (۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء) نے سیبویہ سے استفادہ کیا؛ M. S. Howell (۱۸۸۰ء) تا (۱۹۱۱ء) نے تمام عرب نحوویں سے اقتباس کیا۔

والرقاق، اثر انگیزی اور دلاویزی کے اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ صحیحین اور امام مالکؒ کی الموطا زبان و ادب کے اعتبار سے بہترین شاہکار ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فصاحت و بلاغت کا اثر صحابہ کرامؓ پر بھی ہوا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے خطبات و ارشادات عربی زبان کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ صدر اول کی زبان کے نمونے المبرد کی الکامل، الجاحظ کی کتاب البیان و التبيين اور ابن عبد ربہ کی العقد الفرید میں محفوظ ہیں۔

ایام العرب کی زبان میں جو ہم تک ماہرین لسان کے ذریعے پہنچی ہے، صرف چند انحرافی خصوصیات نظر آتی ہیں (W. Caskel، در Islamica، ۱۹۳۱ء، ص ۳۳)۔

کلاسیکی عربی میں ایک انتہائی بیش بہا ذخیرہ لغات تھا جس کا سبب کچھ تو بدویوں کی قوت مشاہدہ تھی اور کچھ شعر و شاعری کی کثرت و فراوانی۔ اس فراوانی کا ایک باعث بولیوں کی باہمی آمیزش بھی ہو سکتی ہے۔ اسلوب و ہیئت کے اعتبار سے یہ زبان زیادہ باثروت نہ تھی، لیکن اس میں اس مقصد کے لیے کافی لوچ تھا کہ وہ اپنی بنیادی ساخت کو بگاڑے بغیر ایک انتہائی متمدن اور ممتاز ثقافت کی ضروریات کے مطابق بن کر زندہ رہ سکے۔

عرب کے زمانہ جاہلیت ہی میں فصیح زبان کو سیکھنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی تھی اور جب غیر عربوں کو بنو امیہ اور بنو عباس کے عہد میں اسے سیکھنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ لوگ جن کے پاس یہ محفوظ تھی اور جو اسے سکھاتے تھے، یعنی راوی، موقع پر موجود اور تیار تھے۔ ابو الأسود الدؤلی اور خلیل بن

E. Fagnan کی *Supplément* (۱۸۸۱ء) کی *Additions* (۱۹۲۳ء) اور ان حواشی کے جو الطبری کے لائیڈن ایڈیشن (۱۹۰۱ء) میں بڑھائے گئے اور *BGA* کی جلد ۳، ۵، ۸ وغیرہ کے باوجود قرون وسطیٰ کی عربی کے الفاظ بھی پورے طور پر منضبط نہیں ہو سکے۔ I. Krachkovsky، H. Wehr اور Neustadt (۱۹۳۷ء) Shusser و (۱۹۵۲ء) جدید عربی سے بحث کرتے ہیں۔ بہر حال ابھی کلاسیکی عربی میں بھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ بعض اوقات خلا ان حواشی سے پر ہو جاتا ہے جو متون کی طبعات کے ساتھ شامل ہوتے ہیں، مثلاً Nöldeke کی *Delectus* (۱۸۹۰ء) پر A. Müller کے حواشی، المفضلیات، طبع C. J. Lyall، پر A. A. Bevan کے حواشی (ج ۳، ۱۹۲۳ء)، نیز وہ جو Ch. Lyall نے دیوان عبید اور عامر بن طفیل پر اضافے کیے (۱۹۱۳ء) اور F. Krenkow نے دیوان طفیل اور دیوان طرمح (۱۹۲۷ء) پر۔ بیت المقدس کی عبرانی یونیورسٹی نے زمانہ جاہلیت کی شاعری کا ایک مجموعہ لغات تیار کیا ہے۔ قاہرہ میں A. Fischer کی مرتبہ لغات کو شائع کرنے کی تجویز ہو رہی ہے؛ Nöldeke؛ J. Kraemer، طبع از (جس میں Bevan اور دوسرے لوگوں کے جمع کردہ الفاظ بھی شامل کر دیے گئے ہیں) پر ۱۹۵۲ء میں کام شروع ہو گیا تھا۔

(C. RABIN)

(۲) اوائل قرون وسطیٰ کی عربی :

درسی اعتبار سے عربی ادبی زبان کا معیار تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے زمانے سے معین ہو گیا تھا۔ اس کے صرف، نحو، جملوں کا استعمال، لغات اور محاورات ادبی کی

لغات میں ارتقا کا آغاز Raphaelengius (۱۶۱۳ء) نے کیا۔ Giggeius نے (۱۶۳۲ء) میں فیروز آبادی کی قاموس پر کام شروع کیا۔ Golius نے (۱۶۵۳ء) میں الجوہری کی صحاح کو اپنے کام کی بنیاد بنایا۔ E. W. Lane نے تاج العروس کے ضخیم ترجمے کو نئی ترتیب سے ایک شاہکار کی صورت میں پیش کیا (۱۸۸۳-۱۸۹۳ء)۔ لین پول کے تالیف کردہ حصے ۶ تا ۸ کم افادیت کے حامل ہیں اور Belot اور Hava وغیرہ کی عملی لغات جو لسان العرب پر مبنی ہیں لغت نویسی کی آخری کڑیاں ہیں۔

دوسرے مرحلے میں یورپی علما نے متون کی جانب بلا واسطہ رجوع اور آزادانہ تجزیے کی مدد سے عربوں کے کارناموں میں اصلاح و اضافے کی کوشش کی۔ صرف و نحو میں یہ عمل S. de Sacy؛ (Kleinere Schriften) ج ۱ تا ۲، ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۸ء) پر H. L. Fleischer کے حواشی سے شروع ہوا۔ اس کے علاوہ یہ تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں: Zur Gramm. d. klassischen Arabisch: Th. Nöldeke؛ در SBAG، wien، ۱۸۹۷ء، ج ۲؛ H. Reckendorf؛ Syntaktische Verhältnisse d. Arab. ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۸ء؛ وہی مصنف: Arabische Syntax، ۱۹۲۱ء؛ Grundr. d. vergl. Gramm. : C. Brockelmann، ج ۲ (۱۹۱۳ء)؛ M. Gaudetfroy - Demomby؛ Gramm. de l'Arabe Classique: R. Blachère و nes، ۱۹۳۷ء۔ لغت نویسی کے مسلسل عربی تصانیف کا بڑا نقص یہ ہے کہ ماسوا بعض متخصصانہ ذخیرہ الفاظ اور الفیومی کی المصباح المنیر کے بعد کے کلاسیکی دور کے لسانی اضافوں کو زیادہ تر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ G. W. Freytag (۱۸۳۰ء) تا ۱۸۳۷ء اور A. de Biberstein-Kazimirski (۱۸۶۰ء) پہلے ہی متون سے استفادہ کر چکے تھے۔

وہ مفروضہ جس پر اس تعمیری تجدید و تعیین معیار کی عمارت کھڑی کی گئی یہ تھا کہ زمانہ قبل اسلام اور بعد اسلام کی ادبی زبان یکساں تھی۔ یہ مفروضہ متعدد تاریخی اور ادبی معلومات کی بنا پر صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا دعویٰ یہ تھا کہ اس نے عربوں سے انہیں کی زبان میں خطاب کیا، جیسا کہ ہر مقدس رسالت کے سلسلے میں خدائے تعالیٰ کا معمول رہا تھا: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ۚ] (ابراہیم: ۴) یعنی ہم نے کبھی کوئی پیغمبر نہیں بھیجا، مگر اس کے اپنے لوگوں کی زبان میں۔

جب عربوں نے قرآن مجید سنا اور اسے سمجھا، تو اس کے ادبی محاسن کے معترف ہوئے اور اس کی اعلیٰ پائے کی فصاحت نے ان پر بہت اثر کیا (ابن ہشام، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ۱: ۲۰۱، ۲۱۶ تا ۲۱۷)۔

زمانہ جاہلیت کی شاعری کے مستند ہونے کے لیے جسے تلاش و جستجو سے حاصل کیا گیا، اس کی ترکیب، ساخت، اسلوب بیان اور زبان میں قرآن سے مطابقت اور بعد اسلام کی شاعری سے اصول نظم میں مماثلت کے دعوے کی تائید میں بہت سے حوالوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور حقیقت جس پر تاریخی حوالے متفق ہیں یہ ہے کہ جاہلیت کی شاعری جس شکل میں کہ وہ جمع کی گئی ہے اور ہم تک پہنچی ہے پورے ملک عرب میں پڑھی جاتی تھی اور استحسان کی نظر سے دیکھی جاتی تھی، چنانچہ وہ شاعرانہ زبان جو حیرہ میں بنو لخم اور شام میں غسانیوں کے درباروں میں سنائی دیتی تھی اور جسے لوگ نجد اور حجاز میں سن کر سراہتے تھے ایک ہی تھی۔

تعیین منظم اور ہر مشقت تحقیق و تدقیق کے بعد واضح طور پر کر دی گئی تھی۔ اس وقت سے لے کر زمانہ موجودہ تک اسے ایک مسلسل اور بے روک ٹوک زندگی حاصل رہی ہے، اگرچہ ہر عربی بولنے والے ملک میں روز مرہ کی زندگی کے لیے ایک مخصوص عوامی زبان بن گئی ہے، تاہم لکھنے کے لیے سب لوگ برابر وہی معیاری ادبی زبان استعمال کرتے رہے ہیں۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں کے علما نے جن کے سر اس مہتمم بالشان لسانی معیار کی تعیین کا سہرا ہے، اپنا نقطہ آغاز قرآن مجید کے متن کو قرار دیا، جو تاریخی لحاظ سے معتبر اور مستند ہے اور اپنی تعریف بطور ایک واضح غربی کتاب کے [کتاب عربی مبین] کرتا ہے اور جس کا انضباط تالیف اور سرکاری طور پر اشاعت پہلی صدی ہجری کے چوتھے عشرے/ساتویں صدی عیسوی میں ہوئی۔ احادیث کے مجموعے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے رسائل و خطب، خلفائے راشدین اور صدر اسلام کے مشہور خطبا کے اقوال و خطبات، نیز عربی شاعری کے منتخب مجموعے بھی حوالوں اور ادبی زبان کے تحریری نمونوں کے طور پر کام میں لائے گئے، لیکن ان علما کی سب سے بڑی مساعی زمانہ جاہلیت کے ادب کو جو اب تک راویوں اور ہدویوں کے ذہن میں محفوظ تھا، جمع کرنے، اسے نئی زندگی بخشنے اور اس کی توثیق و تصدیق کی طرف مبذول رہیں۔ زمانہ جاہلیت کے آخری ڈیڑھ سو سال کی شاعری، نیز خطبات اور امثال کو جمع کر کے ان کا مطالعہ کیا گیا، ان کی شرحیں لکھی گئیں اور انہیں محاورات قرآنی کی توضیح کے لیے اور لسانی و ادبی صحت کی سند کے طور پر استعمال کیا گیا۔

[قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت اور وحی الہی ہونے کے باعث] عربوں کے لیے ایک ایسا ہی معجزہ بن گیا جیسا بنی اسرائیل کے لیے ایک عصا کا سانپ میں تبدیل ہو جانا یا بیماروں کو شفا دینا تھا۔ عربوں کی زندگی، عقیدے اور عملی فلسفے کا انقلاب تمام و کمال اسی قرآن مجید کا رہین منت تھا۔ اس کے نزول کے آغاز ہی سے مسلمانوں نے اسے حفظ کرنا شروع کر دیا اور اس کی تحریر ان کاتبوں [= کاتبان وحی] کے ہاتھوں ہونے لگی جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کام کے لیے مامور فرمایا تھا (الْبَحْثُ شِیَارِی : السُّورَاءُ وَالْکِتَابُ، طبع سقا وغیرہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

عام دستور یہ تھا کہ ہر مسلمان چند آیات (تقریباً دس) یاد کر لیتا تھا اور ان سے آگے نہیں بڑھتا تھا جب تک کہ وہ ان کا مفہوم نہ سمجھ لے اور ان کی تعلیم پر اپنی عملی زندگی میں کاربند نہ ہو جائے (الطُّبْرِی : جامع البیان، ۱: ۲۷ تا ۲۸)۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ صحابہ کرامؓ میں سے بعض (مثلاً حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت علیؓ) نے قرآن کی تفسیر میں مہارتِ مخصوصی حاصل کر لی۔ اس طرح ادبی اور لسانی علم کی ایک نئی شاخ قائم ہو گئی جس نے آگے چل کر ادبی عربی کے معیاری بنانے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ قرآن اور علم القرآن]۔

اس طرح قرآن مجید اسلام کی پہلی اور اوّلین ادبی تحریر کا سب سے زیادہ مستند نمونہ بن گیا۔ برق رفتاری سے پھیلتا ہوا اسلام جہاں جہاں بھی پہنچا، اس ادبی و دینی آئین کو اپنے ساتھ لیتا گیا۔ ہر مؤمن اسے کلتی یا جزوی طور پر

اس ادبی زبان کی تشکیل میں اولیت کے دعاوی مختلف قبائل کی جانب سے ہوتے رہے۔ ایک بیان میں جو اسلامی کتابوں میں اکثر مذکور ہوتا ہے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ جاہلیت کی شاعری کا آغاز بنو ربیعہ میں مہلہل سے ہوا، پھر وہ قبیلہ قیس میں منتقل ہوئی جہاں دونوں نابتہ [الدَّیَّانِی و الجمعی] اور زہیر نے عروج حاصل کیا، اور آخر کار یہ بنو تمیم میں پہنچی اور اسی قبیلے میں یہ ظہور اسلام تک باقی رہی (الْمُزَہَر، ۲ : ۴۷۶، ۴۷۷)۔ اس موضوع پر روشنی ان متعدد کوششوں میں تلاش کی جاسکتی ہے جو اس روایت کی توضیح و تشریح کے ضمن میں کی جاتی رہی ہیں کہ ”قرآن مجید سات ”احرف“ (ہولیوں یا زبانوں) میں نازل ہوا“۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک یہ سات ہولیاں بالائی ہوازن اور زیریں تمیم کی تھیں۔ اس کا مفہوم یہ لیا جاسکتا ہے کہ ان سات ہولیوں کا جو کہ واضح ترین اور فصیح ترین تھیں، ادبی زبان کی تشکیل میں بڑا حصہ تھا (السُّیُوطِی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ص ۴)۔ [عربوں کی ہولیوں سے مراد ان کے وہ سات مشہور لہجے ہیں جن میں قرآن مجید کے الفاظ کو ادا کیا جاسکتا ہے، اور قرآن مجید کے الفاظ اس بات کے متحمل ہیں کہ انہیں سات لہجوں میں سے کسی ایک میں ادا کیا جاسکے۔ اس سے نہ تو لفظوں کی بناوٹ اور ساخت میں فرق آتا ہے اور نہ مفہوم و معنی میں کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے]۔

ادبی عربی کے ارتقا اور شیوع کا دوسرا دور اسلام سے شروع ہوتا ہے۔ اسلام نے شاعری کے دلدادہ عربوں کے سامنے اپنے دعوے کی جقائیت ثابت کرنے کے لیے قرآن مجید پیش کیا۔

تو حالات بدل گئے۔ قدیم مذہبی عقائد متروک ہو گئے، عادات منسوخ ہو گئیں اور بعض لسانی اصطلاحات ایک معنی سے دوسرے کی جانب منتقل ہو گئیں، اس لیے کہ بہت سی چیزوں کا اضافہ ہوا، احکام عائد کیے گئے اور قواعد مقرر ہوئے۔ ان تغیرات کی مثالیں السیوطی، ابن خالویہ، الثعالبی اور ابن درید نے دی ہیں (دیکھیے المزہر، ۱) :
(۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲)۔

اس طرح ادبی عربی کے ارتقا کے دوسرے دور میں نئے اہم اسباب و عوامل پیدا ہو گئے جن میں سے بعض دینی تھے اور بعض اجتماعی۔ اس دور میں بہت سے ضروری لسانی تغیرات رونما ہوئے، اس سے بڑھ کر یہ کہ منظر اب معتد بہ حد تک وسیع تر ہو رہا تھا اور اپنی جگہ بدل رہا تھا۔ عرب اب اپنے ہی جزیرہ نما میں محصور نہ تھے، بلکہ اسلام کی تیزی سے بڑھتی ہوئی فتوحات کے ساتھ ساتھ ادھر ادھر پھیلتے جا رہے تھے۔ وہ جہاں کہیں جاتے تھے اپنے ہمراہ نہ صرف اپنی شستہ و مؤثر زبان رکھنے والی مقدس عربی کتاب قرآن مجید، بلکہ اپنے قبائلی، لسانی، خصائص اور اپنا روایتی موروثی ادب (اشعار، امثال، روایات و قصص اور فصیح و بلیغ خطبات) لے کر جاتے تھے جو ان کے حافظوں میں محفوظ تھا۔ یہ فتوحات عربوں کے لسانی اتحاد کا ایک بڑا باعث تھیں۔ بڑی بڑی حملہ آور فوجوں میں سے کئی ایک قبائل کے مخلوط لوگوں پر مشتمل ہوتی تھیں جن کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی ہوتے تھے۔ اس طرح مفتوحہ شہروں میں قبائلیوں میں بڑے پیمانے پر اختلاط اور باہمی شادی بیاہ ہوتے رہے۔ نئی قائم شدہ بستیوں، مثلاً کوثرے میں شمالی اور جنوبی عرب کے عناصر موجود تھے اور اسی طرح نجد اور حجاز کے بھی۔

زبانی یاد کر لیتا ہے اور اپنی سرگرمیوں میں اس کے اسلوب اور افکار سے متاثر ہوتا ہے۔
قرآن مجید کا ایک پہلو اور بھی تھا جس سے یہ ادبی زبان کی روش ارتقا پر اثر انداز ہوا، یعنی اس کی معجزانہ اور ناقابلِ سبقت برتری۔ عربوں کے نامور ادیبوں نے اس کے اعجاز بلاغت کے آگے عاجز و بے بسی کا اعتراف کرتے ہوئے سر تسلیم خم کیا اور مسلمان صدیاں گزرنے پر بھی اسے ایک ادبی رہنما اور لسانی سند تصور کرتے ہیں۔ فصاحت قرآنی (اعجاز القرآن) کے اسرار و رموز کے مطالعے نے ادبی تنقید کے لیے ایک نیا راستہ کھول دیا اور بہت سا پیش قیمت مواد فراہم کر دیا (دیکھیے محمد خلف اللہ : *Qur'anic Studies as an Important Factor in the Development of Arabic Literary Criticism*، در *Faculty of Arts Bulletin* اسکندریہ ۱۹۵۳ء)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ حیات اور اس کے کچھ بعد تک عربوں کی شاعرانہ سرگرمیوں کی جگہ دین اسلام کی تبلیغ و اشاعت نے لے لی۔ بعض مسلمانوں کو قرآن مجید پڑھنے اور اس کے حسن اسلوب پر غور و فکر کرنے کا ایک بہتر مشغلہ مل گیا اور بعض شام، عراق اور ایران کی جنگوں میں مشغول اسلامی فوجوں میں شریک ہو گئے۔ کچھ عرصے تک فن خطابت، فن شاعری کا جانشین بن گیا۔ ادبی زبان اب پیش از پیش رشد و ہدایت اخلاقی بلندی اور نئے دستور کے لیے وضع قوانین کا ذریعہ بنتی گئی۔ زمانہ قبل اسلام کی ادبی زبان کے ڈھانچے کے اندر معانی کے نئے نئے رنگ اور ادبی محاورات بننے شروع ہو گئے۔ بقول ابن فارس عربوں نے اپنے ایام جاہلیت میں اپنے آبا و اجداد سے بولیوں، ادب، رسم و رواج اور قربانیوں کے دستور کا ایک ورثہ پایا تھا، لیکن جب اسلام آیا

کر دیا۔ بعض ایرانی بادشاہوں، مثلاً بہرام گور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی پرورش عرب کے درباروں میں ہوئی تھی اور وہ عربی میں شعر کہتے تھے۔ H.C. Woolner (در Language in History and Politics) کا قول ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں فارسی پر ایک قوی آرامی روائت انداز ہوئی، جس نے عربی کی اشاعت کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ اس اثر کی ایک شکل سریانی (شامی زبان) کے ذریعے آئی جسے ایران میں ثقافتی زبان کے طور پر ایک اہم مقام حاصل تھا۔

مصر میں بطلمیوسی زمانے سے یونانی زبان ثقافت، سیاست، نظم و نسق ملکی اور بعد میں کلیسا کی زبان رہی تھی، بحالیکہ وہاں کے باشندوں میں روزمرہ میل جول کے لیے تبادلہ خیال کا ذریعہ قبطی زبان تھی؛ تاہم کلاسیکی عربی کو سرکاری زبان اور عوامی عربی کو مصریوں کی بول چال کی زبان بننے کا عمل فتح کے بعد ایک صدی کے اندر مکمل ہو گیا تھا۔ مستند علما کا بیان ہے کہ اس عہد کے بعد قبطی زبان مصر کے بیشتر حصوں سے تقریباً مکمل طور پر غائب ہو گئی اور صرف ان عالموں کے پاس باقی رہ گئی جو خاص طور سے اس کے مطالعے کا شوق رکھتے تھے (احمد امین: فجر الاسلام، ہار سوم، ص ۲۵۹)۔ اسلام جب شمالی افریقہ میں داخل ہوا تو اسے وہاں تین زبانیں ملیں: لاطینی جو نظم و نسق حکومت اور ثقافت کی زبان تھی؛ یونانی، لاطینی اور سامی عناصر سے مخلوط ایک زبان جو قرطاجنہ نے ورثے میں چھوڑی تھی، اور اندرون ملک میں بربر زبان۔ شہروں میں عربی نئے دین کی اشاعت اور عرب آبادکاروں کی مسلسل آمد سے رائج عام زبان بن گئی، لیکن اندرون ملک میں بربر زبان اپنے مضبوط مورچوں

عرب اب قبائلی مرحلے سے گزر کر شہروں اور ملکوں کے دور میں داخل ہو رہے تھے۔ ان کی معاشرتی وحدتیں اب قبائلی نہ تھیں بلکہ شہری تھیں، جیسے کہ بصرے اور کوفے میں، اور یا علاقائی جیسے کہ شام اور مصر میں۔ عربوں کی اس نئی جماعت بندی سے بولیوں کے اختلافات ضرور کم ہو گئے ہوں گے اور اتحاد کے ان عوامل کو مزید قوت حاصل ہو گئی ہوگی جس کی ابتدا ظہور اسلام سے پہلے ہی ہو چکی تھی۔

ان فتوحات کے ساتھ عربی زبان اب نئے غیر عرب علاقوں میں پھیل رہی تھی۔ وسیع اسلامی سلطنت کے مختلف حصوں میں اس کی رفتار ترقی مختلف رہی؛ بعض ملکوں، مثلاً شام اور مصر میں یہ ملک کی قومی زبان بن گئی اور اب تک ہے۔ دوسرے ملکوں، مثلاً ایران میں یہ چند صدیوں کے لیے ثقافت کی زبان رہی، لیکن زمانہ گزرنے پر اس نے اپنی جگہ مقامی فارسی زبان کے لیے خالی کر دی۔ اپنے ابتدائی مراحل میں اس کی اشاعت اور عرب ممالک میں عوامی زبانوں کے ظہور کی کہانی ایک طویل اور دلچسپ قصہ ہے (دیکھیے شکاری الفیصل: المجتمعات الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۲)۔ بعض ممالک میں عربی کی اشاعت اور اسکی قومی زبان بننے میں مختلف اسباب سازگار ہوئے۔ شام میں عرب پہلے ہی آباد ہو چکے تھے؛ عربی شاعری کو غسانی درباروں میں مقبولیت حاصل تھی اور بہت سے باشندے آرامی بولتے تھے جو عربی سے مسائل زبان تھی۔ عراق میں بھی عرب قبائل زمانہ قبل اسلام سے آباد ہو چکے تھے اور الحیرہ میں ایک عرب سلطنت کا قیام عمل میں آ چکا تھا۔ عراق میں ان علاقوں میں جہاں فارسی زیادہ تر رائج تھی عربوں اور ایرانیوں کی قدیم ہمسائیگی نے فاتح زبان کے لیے راستہ صاف

ہر عربی کے پھیلنے میں مزاحم ہوتی رہی۔

اس طرح یہ فتوحات عربی زبان کو نہ صرف بطور ایک ادبی بلکہ عوامی زبان کے طور پر بھی متعدد مختلف ملکوں میں منتقل کرنے کا ذریعہ بن گئیں۔ جس طرح کہ بہت سے عرب ان ملکوں میں اپنی زبان کو اپنے ہمراہ لے کر نقل وطن کر آئے، اسی طرح بہت سے غیر عرب بھی مقابل سمت میں [یعنی عرب میں] جاتے رہے۔ بہت سے بطور غلاموں اور موالی کے مکے، مدینے، بصرے اور کوفے کے بڑے عرب مرکزوں میں بس گئے۔ قدرتی طور پر انہوں نے عربی کو باہمی میل جول کی زبان کی حیثیت سے اختیار کر لیا اور ان میں سے بعض نے فصیح عربی میں مہارت حاصل کر کے شاعری اور ادب میں شہرت حاصل کر لی۔ بعض ایرانی موالی کو حجاز کے دونوں بڑے شہروں (مکے اور مدینے) میں اپنی موسیقی اور راک رنگ کے لیے ایک سیر حاصل زمین مل گئی۔ اس طرح پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں تمام سلطنت اسلامی میں عربوں اور غیر عربوں میں باہمی اختلاط کی ایک حرکت پیدا ہو رہی تھی۔ اس حرکت کا نتیجہ ایک عظیم الشان تمدن تھا، جو عربی اسلامی تمدن کے نام سے مشہور ہوا۔ مفتوحہ قوموں کا اس تمدن میں حصہ ثقافت، علم و فن اور نظم و نسق حکومت کے شعبے میں تھا، بحالیکہ خالص عربی حصہ لسانی اور مذہبی میدانوں میں تھا۔ قدیم آرامی اور ایرانی ثقافتوں کی آمیزش سے ایک نیا نمونہ تیار کیا گیا اور اس کی نمائش کا ذریعہ عربی زبان بنی۔ اس طرح خیالات و تصورات کے نئے عناصر نے عربی زبان میں ایک نئی روح پھونک دی۔ غصاحت اور بلاغت کے نئے احساسات سے اس میں

قوت و طاقت پیدا ہوئی اور نئے الفاظ نے اس کے دامن کو مالا مال کر دیا۔ فارسی کا خاص طور پر سامان تعیش، زیورات، صنعت، فنون لطیفہ، انتظام حکومت اور سرکاری دواوین (رجسٹروں) سے متعلق اصطلاحات کے ادخال میں بڑا ہاتھ تھا۔

(محمد خلف اللہ)

(۳) وسطی عربی :

عرب سلطنت کی تخلیق سے جو اپنے عروج کے زمانے میں کوہستان پائرینیز (Pyrenees) اور بحر ظلمات (Atlantic) سے لے کر سیر دریا اور دریائے سندھ کے ساحلوں تک پھیلی ہوئی تھی، عربی زبان کے ارتقا پر دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ عربی جو اب تک محض عرب اور اس کے نزدیکی ہمسایہ ممالک میں بولی جاتی تھی، مسلمان فوجوں کے ساتھ ساتھ اس وسیع سلطنت کے دور دراز ترین حصوں میں جا پہنچی۔ خیمہ گاہوں اور غزوات کی زندگی نے مختلف قبائل کے لوگوں کو ایک دوسرے کے بہت قریب کر دیا اور شہروں میں قبائلی محلوں (خِطَط) کے قرب نے جلد ہی ان کی بولیوں میں مساوات و یکسانیت پیدا کر دی۔ علاوہ ان بولیوں کے بین القبائلی بول چال کی بعض قسمیں بھی موجود تھیں جن میں سے خاص طور پر قابل ذکر خطابت کی زبان تھی جسے قبیلے کا خطیب اپنی تقریروں کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کے علاوہ شاعری کی زبان تھی؛ یہ دونوں زمانہ جاہلیت میں نشو و نما پا چکی تھیں اور اب قرآن مجید کی زبان نے انہیں مزید رونق و وسعت عطا کر دی تھی۔ شاعرانہ زبان میں کچھ مخصوص صفات وزن اور قافیے، لغات، تعبیرات، صنائع و تصورات کی پائی جاتی تھیں جو قدیم شاعروں سے ورثے میں ملی تھیں، لیکن اور لحاظ سے بظاہر وہ روزمرہ گفتگو

کی زبان سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ اشعار اب بھی بر موقع فی البدیہہ کہے جاتے تھے اور انہیں سمجھنے کے لیے سامعین کو کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔

یہ پہلی صدی ہجری کے نصف آخر ہی میں ہوا کہ ہمیں حجاز کی عشقیہ شاعری میں بعض نئے لسانی خصائص نظر آنے لگے۔ ان شاعروں نے جنہیں ان کے ماحول نے اپنے جذباتی تجربات پر غور و فکر کرنے کی فرصت مہیا کر دی تھی، بدوی شاعری کی رسمی روایات کو اپنے مقاصد کے لیے ناکافی پایا اور انہوں نے نئے اونچے طبقے کے اسلوب گفتگو سے کام لینا شروع کیا جو حجازی بولی اور اقامت پذیر شہری زندگی کی ضروریات سے متاثر ہوئی تھی (دیکھیے Paul. Schwarz : *Der Diwan des 'Umar b. abī Rabi' a* ۴ (۹۰۹ء) :

۹۴ تا ۱۷۲)۔

نئے صوبوں میں سوا شام کے شاید عربوں کی تعداد مقامی آبادی سے معتدبہ حد تک کم تھی اور اس آبادی کے لوگ اپنی مادری زبان استعمال کرتے رہے، لیکن حکومت سے معاملات میں انہیں اپنے فاتحین کے محاورے کی پابندی کرنا پڑتی تھی، اگرچہ ابتدا میں وہ ایک طرح کی کام چلاؤ زبان ہی استعمال کرتے رہے۔ پھر وہ غیر مسلم بھی تھے جو جنگوں میں اسیر ہوئے تھے اور جنہیں ان کے عرب آقاؤں کے گھروں اور حرموں میں جگہ دی گئی تھی۔ ان لوگوں نے بہت جلد عربی کو اپنا لیا اور عام طور پر اسلام قبول کر لیا۔ ان میں سے بہت سوں یا ان کی اولاد کو غلامی سے آزادی دے دی گئی اور یہ حیثیت موالی (= آزاد کردہ غلام) ان لوگوں نے سلطنت کی اقتصادی زندگی میں، خصوصاً شہروں میں جہاں وہ اکثریت میں تھے، ایک اہم خدمت انجام دی۔ ان کی زبان میں بہت

سی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں، جس کا سبب کچھ تو ان کے آبا و اجداد کی زبان کا اثر تھا اور کچھ اپنے عرب مرہٹوں اور ہمسایوں کی بولی کا؛ اسی طرح آخر میں ان کے اقتصادی اور معاشرتی ماحول میں تیزی سے رونما ہونے والے تغیرات بھی کار فرما تھے۔ اس تغیر پذیر زبان کے مختلف محاورات مقامی وسطی عربی بولیوں کے پیشرو تھے، جو مختلف صوبوں کے شہروں میں ادنیٰ طبقے کے لوگ استعمال کرتے تھے۔ ان کی ایک خصوصیت تلفظ کی سادگی تھی۔ حلقی (glottal) وقفے کو حذف کر دیا گیا؛ ”ق“ جس کی آواز بدوی گفتگو میں نکالی جاتی تھی بے آواز ہو گیا؛ زور دار اور بے زور آوازوں اور نیز ضاد اور ظاء کو مخلوط و ملتبس کر دیا گیا۔ ان علاقوں میں جہاں پہلے زیادہ تر آرامی رائج تھی بین السنی (interdentals) احتکاکی حروف اپنے متماثل حروف مطبوعہ (occlusives) میں تبدیل ہو گئے، لیکن وسطی عربی کا سب سے زیادہ قابل ذکر خاصہ آخر کے حروف علت مقصورہ (یعنی فتحہ، کسرہ و ضمہ) کی تخفیف اور یکسر فقدان، اور اس کے ساتھ ہی اعراب (desinential inflexion) سے اعراض تھا جس کا نتیجہ زبان کی ساختوں میں اہم تغیرات کی شکل میں رونما ہوا (J. Cantineau : *Bulletin de la société linguistique* ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۲)۔ اعراب کی تبدیلی کا پرانا طریقہ مٹروک ہو گیا، نصب، جرّ اور رفع کی حالتوں، ظرفیہ حالت (status) اور افعال کے صیغوں (moods) کی تسمیہ باقی نہ رہی۔ ان کا کام اب ترتیب لفظی، مبہم اور تعقیدی (periphrastic) عبارات اور ان دہکر ذرائع سے لینا پڑا جو تحلیلی اور تفصیلی قسم کی زبانوں میں عام طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ وسطی عربی کو فلسطین، شام اور عراق کے عیسائیوں

کرنا ہرادیب یا عالم کے لیے مقدم ترین فضیلت سمجھا جاتا تھا۔ ادبی مقاصد کے لیے اس کے استعمال میں بہت مختلف قسم کے نمونے نظر آتے ہیں۔ ان تمام تحریروں میں جو عربی اور بدوی زندگی سے متعلق ہیں (مثلاً امثال العرب، آیام العرب، بلکہ مغازی اور سیرۃ بھی) ایک حد تک قدیم زبان کی سادہ اصلیت اور صنائع و بدائع لفظی سے مبرا سادگی باقی رہی۔ حدیث اور فقہ کے ادب میں معاشرتی اور اقتصادی تغیرات نہ صرف جملوں کی ساخت بلکہ الفاظ کی ساخت پر بھی اثر انداز ہوئے۔ عہد عباسی کے ابتدائی دور کے غیر مذہبی نثر نگاروں (مثلاً ابن المقفع) کی زبان ایک بالکل مختلف نمونے کی ہے۔ اس زبان پر ان تغیرات نے جو اسلامی معاشرے میں غیر عرب اقوام کے عروج کے باعث پیدا ہوئے، زمانہ جاہلیت کے ورثے نے اور مشرقی یونانیت (Hellenism) سب ہی نے پورا پورا اثر ڈالا۔ یہ زبان شستہ، سلیس اور لوچدار ہے اور صحیح طریقے پر اظہار خیالات کے لیے بہت موزوں ہے۔ اگرچہ اس کے لغات میں بدوی زبان کے الفاظ کی بھرمار نہیں (جیسی کہ آرجوزہ شاعری میں نظر آتی ہے)، تاہم وہ باثروت اور اظہار مطلب کے قابل ہے اور اس کی نحوی ساخت اسمی اور فعلی شکلوں کی اس بھاری بھرکم اور زائد از ضرورت نشوونما سے بری ہے جو بدوی زبان میں اس قدر نمایاں ہے۔ یہی استواری اور سادگی اسی عہد کے نام نہاد 'جدید' (محدث) شاعروں (مثلاً ابوالعناہیہ) کے اشعار میں بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ بحیثیت مجموعی شاعری میں پرانے نمونوں کی پیروی ہمیشہ زیادہ سے زیادہ کی جاتی رہی ہے۔

اس زمانے کی روزمرہ زندگی کی زبان اور ان بولیوں کے بارے میں جو اسلامی معاشرے کے

نے بھی اختیار کر لیا اور مشرقی یہودیوں نے بھی۔ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی اور بعد کے زمانے میں یہ لوگ اسے استعمال کرتے رہے، بحالیکہ عرب مسلمانوں میں کلاسیکی عربی بدستور ادبی سرگرمیوں کے اظہار کا ذریعہ رہی۔ قرآن مجید اور قدیم عربی شاعری کی زبان کو موالی بھی بہ نظر استحسان دیکھتے رہے جو شروع ہی سے عربی زبان کے اونچے معیار سے مطابقت کی کوشش میں رہے، اور پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی ہی سے عربی شاعری میں حصہ لینے لگے تھے (مثلاً زیاد الأعجم)۔ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں موالی کو کلاسیکی عربی میں کچھ نہ کچھ تعلیم کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس طرح وہ صرف و نحو کی تعلیم و تعلم کی تحریک کا باعث بن گئے، بجا لیکہ خود عربوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ زبان خالص نہ رہے گی۔ اس طرح انہیں اپنی زبان کی صحت و پاکیزگی کو باقی رکھنے کی ضرورت کا احساس ہو گیا۔

جب ایک مرتبہ موالی نے عربی زبان کو اختیار کر لیا، تو کلاسیکی زبان بنو امیہ کے سقوط کے بعد بھی زلفہ رہی اور پوری اسلامی دنیا میں ثقافت اسلامی کے اظہار کا ذریعہ بنی رہی، نہ صرف ان صوبوں میں جہاں عربی زبان زیادہ تر رائج تھی یا اس کا رواج بڑھ رہا تھا، بلکہ ایسے ملکوں میں بھی جہاں اسے کبھی بھی اپنے پاؤں مضبوطی سے جمانے کا موقع نہ مل سکتا تھا۔ بصرے اور کوفے کے دستانوں میں عربیہ کے قواعد کو ان بدویوں کے معاہرات کے مطابق معیاری اور مستند بنایا گیا جن کی زبان کو خالص ترین مانا جاتا تھا۔ یہ معیاری زبان دربار اور اعلیٰ معاشرے میں مستعمل تھی اور اس میں مہارت تامہ حاصل

مختلف طبقات بولتے تھے ہمیں بہت کم معلوم ہے۔ دوسری/آٹھویں صدی کے آخر تک لسانی حالات کس قدر پیچیدہ ہو گئے تھے، اس کا کچھ اندازہ ہمیں الجاحظ [رک باں] کے بعض ملاحظات سے ہو سکتا ہے جو نہ صرف حقیقی بدویوں کی خالص صحیح زبان، شہروں کے قرب اور کسانوں سے میل جول کے باعث اس کی بہ تدریج خرابی، ادنیٰ طبقوں کی عوامی زبان، بساطیوں کی اصطلاحی زبان (cant)، فقیروں کی رمزیہ بولی (= اُرغہ) اور تجارت اور مختلف پیشوں کی مخصوص اصطلاحات کے بارے میں ہیں، بلکہ ایک طرف غلط تلفظ اور ناقص کلام اور دوسری طرف تکلف اور تصنع سے متعلق بھی۔

ان متضاد رجحانات کا اثر تحریری زبان پر جلد ہی ہونے لگا۔ وہ مترجمین اور علما جنہوں نے یونان کے فلسفے، طب، ریاضیات اور دوسرے علوم کے ترکے کو دنیائے اسلام تک پہنچایا، عربی لغات کے دامن کو اصطلاحات سے بہت حد تک مالا مال کر دیا، لیکن نہ تو عربی صرف و نحو سے بخوبی واقف تھے اور نہ ان میں علمی کمال اور کامل طرز بیان کے حصول کا ذوق ہی پایا جاتا تھا، اس لیے ان کے ترجموں میں عام طور پر وسطی عربی کے بعض خصائص نمایاں ہیں (دیکھیے Hunain b. Ishāk und : G. Bergsträsser

seine Schule، لائیڈن ۱۹۱۳ء، ص ۲۸ تا ۵۳)۔ دولت عباسیہ کے زوال اور تیسری/نویں صدی کے دوران میں ترکی سپاہیوں کے عروج سے تعلیمی معیاروں میں ایک عام انحطاط پیدا ہو گیا، یہاں تک کہ درباری زبان میں بھی اس کی پہلی سی ہاکیزگی باقی نہ رہی، بلکہ وہ سوقیانہ ذوق کے باعث بگڑ گئی۔ ۳۰۰ھ/۹۱۲ء کے قریب شائستہ محفلوں، قانونی عدالتوں اور مدارس کی بول چال میں

کلاسیکی زبان کا استعمال ختم ہو گیا اور وہ ایک ادبی زبان کی شکل میں منجمد ہو کر رہ گئی۔ اعراب کے نحوی قواعد کی پابندی کو اظہار علمیت اور تکلف کی علامت سمجھا جانے لگا۔ اس کے ساتھ ہی بدویوں سے گزشتہ گرمجوشی کے احساسات میں کمی ہونا شروع ہوئی اور ان کی زبان کو، جس کی بولیوں میں اس اثنا میں بہت سے تغیرات پیدا ہو گئے تھے، اب عربی کلام کا بہترین نمائندہ تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ کلاسیکی زبان مخض منجمدہ موقعوں پر بولی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اس کا استعمال ادب کی قلمرو تک محدود تھا اور ادب میں اس کا استعمال زیادہ تر اسلوب کا ایک مسئلہ تھا۔ اس وقت سے لے کر اصطلاح عربیہ کا مفہوم الفاظ، جملوں، صرفی اشکل اور نحوی تراکیب کا ایک ناقابل تغیر نظام ہو گیا جو نحوویوں اور لغات نویسوں کے وضع کردہ قواعد کا سختی سے پابند تھا اور جس میں کم سے کم نظریاتی طور پر کوئی اصلاح ممکن نہ تھی۔ اپنے موضوع کے لیے جو کسی مصنف کو خود محدودے چند عنوانوں میں سے انتخاب کرنا پڑتا تھا اس فنی زبان کو استعمال کرنے کی غرض سے ان اسالیب میں سے کسی ایک اسلوب کو انتخاب کا اختیار تھا جو قافیہ، وزن، صنائع اور دیگر اقسام تحسین کلام استعمال کرنے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے، لیکن ایک دفعہ جب وہ اپنے موضوع اور اسلوب کو انتخاب کر لیتا تھا تو پھر وہ روایتی نمونوں کا پابند ہو جاتا تھا (دیکھیے G.E. The Aesthetic Foundation of : von Grunbaum Arabic Literature, Comparative Literature ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۳ تا ۳۴۰)۔ یہی وجہ تھی کہ کسی لکھنے والے کے لیے نہ صرف عربی صرف و نحو

اور لغات کی پیچیدگیوں کا پورا علم ضروری تھا، بلکہ اس کے لیے کلاسیکی نثر و نظم کے بہترین نمونوں کا مطالعہ اور انہیں زبانی یاد کرنا بھی لازمی تھا، (اگرچہ یہ سوال کہ کون سے مصنف کلاسیکی حیثیت کے تھے، اکثر گرم مباحثے کا موضوع رہتا تھا)۔ ان حالات میں عربیہ کا ایک عالمانہ زبان بن جانا قدرتی بات تھی اور اس لیے عرب اور غیر عرب دونوں ہی اس کے مطالعے میں کوشاں رہتے تھے، بلکہ غیر عرب اقوام نے بعض بہترین نثر نگار پیدا کیے (مثلاً الخوارزمی اور بدیع الزمان)، اور ماہرین علم لسان (جیسے ابوہلال العسکری) بھی۔ ادب معلّٰی سے خواص کا ایک طبقہ ہی مستفید ہو سکتا تھا اور بعض اوقات اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہوتی تھی، یا تو خود مصنف کی جانب سے (جیسے ابوہلال المعری) اور یا اس کے مداحوں کی طرف سے (مثلاً المتنّبسی)، تاکہ سامعین اس کا کلام سمجھ سکیں۔ بعض اوقات عامیانہ چیزوں کو بھی فنی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (موشح اور زجل میں) اور یہاں تک کہ ابو دلف نے اپنے قصیدۃ الساسانیہ میں فقیروں اور عیاروں کی رمز یہ بولیوں (= ارغہ) سے بھی کام لیا۔ تاہم بحیثیت مجموعی اعلیٰ ادب کی لغات پاکیزہ اور عمدہ قسم کی ہوتی تھی۔

لیکن یہ بلند معیار صرف شاعری اور مرصع نثر میں درکار ہوتے تھے۔ ادب کی اور شاخوں میں زبان اور اسلوب کا بہت تنوع پایا جاتا ہے۔ اکثر محض دیباچہ مقفی نثر اور چیدہ الفاظ میں لکھا جاتا ہے، بحالیکہ کتاب کے بڑے حصے میں مصنف کی زبان کے وسطی عربی کردار کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ عملی مقاصد کے لیے جو کتابیں لکھی جاتی تھیں ان میں موضوع کی مناسبت سے مخصوص اصطلاحات کا

استعمال ضروری تھا۔ اگر مصنف صرف و نحو کا علم کماحقہ نہیں رکھتا تھا تو کلام میں اغلاط کا ہونا لابدی تھا۔ اس کی بدترین مثال شاید کتاب عجائب الہند مصنفہ بزرگ بن شہر یار الرامہرمزی ہے، جو ۵۳۲ھ/۹۵۳ء کے بعد لکھی گئی (Le Livre des Merveilles de l' Inde، طبع P. A. van der Lith و L. M. Devic، لائیڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۶ء)، اور جو سوقیانہ باتوں سے لبریز ہے (دیکھیے de Goeje کے ملاحظات، در طبع van der Lith، ص ۲۰۵)، جن میں سے بعض وسطی عربی میں عموماً پائی جاتی ہیں اور بعض غالباً مصنف کی غیر عربی مادری زبان اور اس کے پیشے کے باعث ہیں۔ ان خلل انداز رجحانات کو سلطنت عباسیہ کے انقراض سے تقویت ملی۔ ۳۷۵ھ/۹۸۵ء ہی میں المقدسی کو یہ موقع مل گیا کہ وہ دنیاے اسلام کا حال لکھتے وقت ہر ملک کے ذکر میں اس کی لسانی خصوصیات بیان کر سکے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سب عربی بولنے والے ممالک میں اونچے طبقوں کے لوگوں کی روزمرہ زبان مقامی بولیوں کی یورشوں کی بدولت خاصی ہگڑ چکی تھی، اور یہ کہ سب سے زیادہ صحیح عربی مشرقی (ایرانی) ممالک میں سننے میں آتی تھی جہاں صرف و نحو کے مطالعے کی جانب بہت توجہ کی جاتی تھی۔

المقدسی کے زمانے ہی میں سامانی خاندان کی بڑھتی ہوئی آزادی کے باعث جدید فارسی ادب کا احیا ظہور میں آچکا تھا، جس کے نتائج مشرقی ممالک میں عربی کے اسلامی زبان ہونے کی حیثیت کے لیے بہت اہم تھے۔ عربی بولنے والی دنیا کے باہر سلجوقیوں کی مملکت میں عربی کی جگہ بتدریج جدید فارسی لیتی گئی، نہ صرف دربار، معاشرت، سیاست اور نظم و نسق ملکی کی زبان کی

حیثیت سے، بلکہ نظم، ادب لطیف، اور ادب کی دوسری غیر مذہبی اور بعد میں مذہبی شاخوں میں بھی۔ اس کے ساتھ ہی عربی بولنے والے ملکوں میں خود مختار خاندانوں کے عروج کے باعث ان بولیوں کے ارتقا کو جو ان کی مملکت میں رائج تھیں مزید تقویت حاصل ہو گئی اور ادبی اور عوامی زبان میں جو کشمکش پہلے سے موجود تھی اس میں اور اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح عربی زبان کی اس تصویر میں جو سلجوقی عہد (پانچویں/گیارہویں تا ساتویں/تیرہویں صدی) کے ادب میں منعکس ہوتی ہے، ایک حیران کن پیچیدگی موجود ہے۔ اس دور میں مریض نثر کے ایسے شاہکار بھی نظر آتے ہیں جو بالکل بے عیب زبان میں لکھے گئے ہیں، جیسے مقامات الحریری (م ۵۱۶/۱۱۲۲ء) جن سے صرف اہل ذوق لطف اندوز ہو سکتے تھے۔ اعلیٰ شاعری میں قدیم نمونوں کا تتبع جاری رہا، لیکن بعض شعرا شاعرانہ انداز بیان کو اپنے ہم عصر لوگوں کے محاکاتی اسلوب کے مطابق بنا کر اس میں ایک جدت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے، مثلاً بہاء الدین زہیر (م ۶۵۶/۱۲۵۳ء)۔ بعض نے مقامی بولیوں سے بھی کام لیا، مثلاً ابن قزمان (م ۵۵۵/۱۱۶۰ء) اور ابن دانیال (حدود ۶۹۳/۱۲۹۳ء)۔ اسامہ بن منقذ (م ۵۸۴/۱۱۸۸ء) نے اشعار رسمی اسلوب ہی میں کہے، لیکن اس کی مشہور توزک [کتاب الاعتبار = انگریزی ترجمہ از Philip Hitti، نیویارک ۱۹۲۹ء] کا انداز بیان سیدھا سادہ ہے جس میں شام کی بولی کا رنگ جھلکتا ہے۔ بعض نحوویوں نے ان تعبیرات کو قبول کرنے میں جو پہلے صحیح کلام سے خارج سمجھی جاتی تھیں مسامحت پر تنہا شروع کر دی، بحالیکہ بعض دوسروں، مثلاً ابن یعیش (م ۶۴۳/۱۲۳۵ء)

(دیکھیے دیپاچہ از G. Jahn، ۱: ۱۰ تا ۱۲ میں) نے ایک ایسے بھونڈے اسلوب میں لکھنا شروع کر دیا جس میں نحو کے ان قواعد و اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا جن کی وہ خود تشریح و تلقین کر رہے تھے۔ معمولی نثر میں صرف و نحو کی خلاف ورزیاں بطور قاعدہ کلیہ کے پائی جاتی ہیں، نہ کہ بطریق استثناء، شہادت کے لیے دیکھیے یاقوت (م ۶۲۶/۱۲۲۹ء) (طبع Wüstenfeld، ۵: ۵۸ تا ۶۵ اور القزوی (م ۶۸۲/۱۲۸۳ء) (طبع Wüstenfeld جلد ۲ و ۹)۔ جو کتابیں عربی بولنے والے ممالک کے باہر لکھی گئیں ان سے بعض اوقات یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین کو زبان پر پورا عبور نہ تھا۔ ایرانی (اور بعد میں ترکی) مصنفین مثلاً ابن المجاور (م ۶۹۰/۱۲۹۱ء) (دیکھیے Arab. Texte zur Kenntnis der Stadt: Löfgren Aden im Mittelalter، ۲/۲: ۲۱) تذکیر و تانیث کے فرق، جنس کی عدد سے مطابقت اور ال تعریفی سے متعلق قواعد کو نظر انداز کر دینے کی جانب مائل تھے۔ ان کے علاوہ کچھ اور تصانیف سو قیانہ خصائص رکھتی ہیں، جیسے رزمیہ افسانے (مثلاً سیرۃ عنتر: سیرۃ بنی ہلال)، مغازی کے قصے (مثلاً از ابوالحسن البکری، حدود ۶۹۳/۱۲۹۳ء) اور مذہبی حلقوں کی صوفیانہ نظمیں، جن کا مقصد درمیانی اور نیچے کے طبقات کی اخلاقی اصلاح اور تفریح طبع تھا اور اس لیے کسی حد تک عوامی زبان اور اسلوب میں لکھی گئیں۔ اسی قسم کی عامیانہ چیزیں دروز کی تحریروں میں بھی پائی جاتی ہیں (دیکھیے de. Sacy: Chrestomathie Arabe، ۲: ۲۳۶، حاشیہ ۹، وغیرہ) اور اسی طرح یزیدیوں کی مذہبی شاعری میں

und Sprachgebrauch in as Geschichte der Arzte
Sitz Ber Bayr. Ak. d. Wiss. Ibn abi Usaibi
۱۸۸۳ء، ص ۸۵۳ تا ۹۷۷) روزمرہ زبان کی جیسے
کہ وہ اس زمانے میں اچھے طبقے میں بولی جاتی
تھی، نمائندگی کرتے ہیں؛ بعد کے مصنفین جیسے
ابن ایاس (حدود ۹۳۰/۱۵۲۳ء؛ دیکھیے
P. Kahle اس کی طبع کے دیباچے میں، ج ۴،
۱۹۳۱ء، ص ۲۶ تا ۲۸) اور ابن طُولُون (حدود
۹۵۵/۱۵۳۸ء؛ دیکھیے R. Hartmann : Das
Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Tūlūn
۱۹۲۶ء، ص ۱۰۳) الفاظ تک میں مقامی بولی
سے اور بھی زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں۔ بعض
دوسروں جیسے امیر بیکتاش الفاخری (حدود
۱۳۴۱/۱۹۳۱ء؛ دیکھیے K. V. Zetterstēen :
Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane
لائڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱ تا ۳۳) کے اسلوب سے
ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کی مادری زبان ترکی
تھی۔ شاعری میں بعض اوقات عوامی بولی سے
کام لیا جاتا تھا، جیسے کہ ابن سُوْدُون (م ۸۶۸/۱۴۶۴ء)
نے اپنی مزاحیہ اور طنزیہ نظموں میں
لیا ہے۔

ان عظیم انقلابات نے جو دنیا میں ہوئیں/
پندرہویں صدی کے آخر سے ظہور میں آئے، ادبی
عربی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ ۸۹۷/۱۴۹۲ء
میں غرناطہ کے ہاتھ سے نکل جانے اور مسلمانوں
کے اخراج کے بعد عربی جزیرہ نماے آئی پیریا
(Iberia) سے غائب ہو گئی۔ المغرب میں جہاں
کلاسیکی زبان کا ہمیشہ سے مقامی بولیوں سے بڑا
اختلاف رہا تھا، مؤخر الذکر میں سے ایک نئی
شاعرانہ زبان کا ظہور ہوا جو مُلُحُون کے نام سے
موسوم ہے اور جسے دسویں صدی ہجری/سولہویں
صدی عیسوی سے تراکش میں روز افزوں مقبولیت

(دیکھیے Scheich, Adi : R. Frank ص ۱۰۷
بعد)۔ قدرتی طور پر دوسرے مذاہب کے
مصنفین، مثلاً عیسائیوں اور یہودیوں
(دیکھیے J Friedlaender : Der Sprachgebrauch
der Maimonides، ج ۱، فرنکفرٹ، ۱۹۰۲ء)
اور سامریوں (Samaritans) (دیکھیے
ابوالفتح Annales Samaritani، طبع E. Vilmar،
۱۸۶۵ء) کا عربوں کی ادبی روایات میں کوئی
ہاتھ نہ تھا۔ اگرچہ اور لحاظ سے ابن مَیْمُون
(Maimonides) کی طرح کے لوگوں پر اسلامی
ثقافت کا کافی گہرا رنگ چڑھ گیا تھا، لیکن اس
سے قبل کہ ان ممالک میں ادبی عربی کے ارتقائی
وضاحت کی جاسکے۔ ابھی فرداً فرداً مصنفین کی
زبان کے بارے میں مزید تحقیقات ضروری ہیں
اس طرح کے مطالعے کے لیے مصنفوں کے اپنے ہاتھ
کے لکھے ہوئے یا کم سے کم ہم عصر مخطوطات
کو پڑھنا ضروری ہوگا، کیونکہ جو طبقات
ہمارے پاس موجود ہیں مشرقی طابعین نے غالباً
ان کی تصحیح نہیں کی ہے (دیکھیے August
Müller، اس کی ابن ابی اَصْبِیْعَہ کی طبع کے دیباچے
میں، Königsberg ۱۸۸۳ء، VII تا VIII) اور یا
یورپی مؤلفین محققین نے، دیکھیے الفاسی :
جامع الالفاظ طبع S.L. Skoss کا دیباچہ ج ۱،
۱۹۳۶ء، ص CXL تا CXLIII)۔

مغولوں کے حملوں سے ایشیائی ممالک کی
بربادی کے بعد ادبی عربی کی تاریخ میں ایک نئے دور
کا آغاز ہوا۔ مصر کا عروج ہوا اور مملوکوں کے
عہد حکومت (۶۳۸/۱۲۵۰ء تا ۹۲۳/۱۵۱۷ء)
میں وہ ثقافت اسلامی اور ادب عربی کا مرکز بن
گیا۔ ان صدیوں میں ادبی زبان مابعد کلاسیکی
تھی۔ نثر نگار، جیسے ابن ابی اَصْبِیْعَہ (م ۶۶۸/۱۲۷۰ء)
Über Text : August Müller دیکھیے

لائیڈگ ۱۸۸۵ء تا ۱۸۸۸ء؛ (۲) Th. Nöldeke؛
'Zur Grammatik des classischen Arabisch
Arabiya, Unter : J. Fück (۳)؛ نیز دیکھیے؛
'suchungen zur arabischen Sprach und Stilgeschichte
برلن ۱۹۵۰ء (عربی ترجمہ از عبدالحلیم النجار، قاہرہ
۱۹۵۱ء؛ فرانسیسی ترجمہ از C. Denizeau، ۱۹۵۵ء)۔
(J.W. Fück)

(۴) جدید کتابی عربی: عرب دنیا کے
زاویہ نظر میں یورپ کی دخل اندازی نپولین
کی ۱۷۹۸ء کی مصری مہم سے شروع ہوتی ہے۔
مغربی تمدن کے بے شمار عناصر کو اپنا لینے سے
عربی اسلوب پر دور رس اثرات ہوئے۔ یہ عمل
محمد علی پاشا کی اصلاحات کے لائحہ عمل سے
شروع ہو چکا تھا جس میں بالارادہ مغربی
اسلوب کو اختیار کرنا شروع کیا گیا اور جس
کا مرکز توجہ فرانس تھا، جو ہر جگہ پہلی
عالمگیر جنگ کے بعد تک ایک مثالی نمونہ مانا
جاتا تھا۔ طلبہ کی جماعتوں کی فرانس میں درس و
تعلیم کے لیے روانگی، مدارس کی یورپی اصولوں
پر تاسیس اور ایک عربی مطبع (press) کے قیام
اور سب سے بڑھ کر بکثرت یورپی کتابوں کے
تراجم کے نتیجے میں بے شمار مغربی خیالات کے
اظہار کے لیے تعبیرات کی ضرورت پہلے مصر میں
اور پھر دوسرے ملکوں میں بھی محسوس کی
جانے لگی، یعنی ان غیر ملکی خیالات کے لیے جن کے
متعلق پہلے صرف غیر ملکی الفاظ ہی مل سکتے تھے۔
مصر سے شروع کے مترجمین جن میں سب سے
زیادہ قابل ذکر الطحطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۳ء)
تھا (دیکھیے Brockelmann، ۲: ۳۸۱؛ تکملہ، ۲:
۱۱۹؛ ۷۳۱؛ W. Braune، در MSS، ۲: ۳۶؛
تا ۱۲۵؛ J. Heyworth-Dunne، در BSS، ۹:
۹۶۱ تا ۹۶۷؛ ۱۰: ۳۹۹ تا ۴۱۵) کی تصانیف

حاصل رہی ہے۔ دیگر عربی بولنے والے ملکوں کو
رفتہ رفتہ عثمانی سلاطین نے زیر کر لیا جنہیں
عربی زبان اور اس کے ادب کے ارتقا سے دراصل کوئی
دلچسپی نہ تھی، یہاں تک کہ مصر میں بھی، جو
اب تک عربی ثقافت کا پشت پناہ رہا تھا، ادبی
سرگرمی اپنی انتہائی پستی کو پہنچ گئی۔ ادبی
عربی ایک مخصوص طبقے کا امتیاز بن کر رہ گئی۔
عوامی بولی کو بعض اوقات لوگ ادبی مقاصد
کے لیے استعمال کرنے لگے (مثلاً الشریینی،
حدود ۱۰۹۸/۱۶۸۷ء نے اپنی هز القحوف میں)۔
دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی ہی میں
مقامی زبان میں نظمیں لکھی جانے لگی تھیں (دیکھیے
Chansons populaires arabes : M.U. Bouriant
پیرس ۱۸۹۳ء فؤاد حسنین علی: Agyptische
Volkslieder ج ۱، ۱۹۳۹ء)۔ شام میں مارونی
اسقف جرمانوس [ابن] قرحات (۱۱۳۵م/۱۷۳۲ء)
نے اپنے ہم وطنوں میں عربی صرف و نحو، علم لغات
اور بلاغت کے مطالعے کے احیا کے لیے بہت کچھ
کیا۔ عربی ممالک سے باہر علما عربی زبان کو
استعمال کرتے رہے، خصوصاً دینیات، فقہ اور اسی
نوع کے اور موضوعات کے لیے، لیکن اگرچہ اب
تک اس کے حلقہ اثر میں شمالی اور مشرقی افریقہ
کے بعض حصے، زنجبار، ملایا اور مجموعہ جزائر
اندونیشیا بھی شامل ہو چکے تھے، تاہم گزشتہ
عہد کی نسبت اس کا رسوخ اب کم ہو گیا تھا۔ اس
جمود اور انحطاط کا زمانہ تیرہویں صدی ہجری/
انیسویں صدی عیسوی کے شروع تک جاری رہا۔
ماخذ: ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہو چکے
ہیں، کلاسیکی اور مابعد محاورے کے متعلق عربی متون
کی طباعت کے دیباچوں اور صرف و نحو کی اور لغات کی
کتابوں میں بہت سے ملاحظات موجود ہیں، بالخصوص
(۱) Kleinere Schriften : H.L. Fleischer، ج ۱ تا ۳،

بصورت مقالات الضیاء میں شائع ہوتا رہا، بعد میں مقالات کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا۔ فصیح عربی کے دلدادگان کی خواہشات کی رو سے عربیہ کی لابی تجدید اور اس کی لغات کی توسیع کو الفاظ، اصول اور اشکال کے اس سرمائے پر جو خود عربیہ میں موجود ہے، انحصار کر کے بروئے کار لانا چاہیے۔ یہ سوال کہ تفصیلی طور پر کیا طریقہ اختیار کیا جائے اور یورپی الفاظ کو کس حد تک استعمال کیا جائے، بار بار معرض بحث میں آتا رہا ہے۔ تقریباً سب جرائد میں بے شمار مضامین اور بعض علحدہ اشاعت میں ٹھیک آج تک بھی بکثرت نوساختہ الفاظ تجویز کیے جاتے رہے ہیں، اگرچہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان میں سے بہت کم عام محاورے میں داخل ہو سکے ہیں۔ مخصوص ماہرین لسان کے حلقے سے بہت آگے نکل کر اس تحریک نے عام تعلیم یافتہ لوگوں کے بڑے بڑے حلقوں کو بھی متاثر کیا ہے۔ فنی مصطلحات سے کشمکش ہر فنی یا علمی شاخ کے متخصصین کے لیے ایک دشوار مسئلہ ہے اور ان میں سے بہت سوں کے لیے از خود لسانی تخلیق اور خود ساختہ اصطلاحات کو شائع کرنے کا محرک بن جاتا ہے۔ اس موضوع پر عربی میں جو مضامین لکھے گئے ہیں، وہ تعداد میں بہت زیادہ اور متفرق ہیں اور ان سے یہاں صرف عام طور پر بحث کی جا سکتی ہے۔ مخصوص میدانوں کے لیے مصطلحات کے بڑے بڑے مجموعے موجود ہیں (جن میں سے چند ایک خاص طور پر قابل ذکر ہیں، احمد عیسیٰ: مُعْجَمُ أَسْمَاءِ النَّبَاتِ، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ امین المعلوف: مُعْجَمُ الْحَيَوَانَ، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ مصطفی الشہابی: مُعْجَمُ الْأَلْفَاظِ الزَّرَاعِيَّةِ، دمشق ۱۹۴۳ء؛ محمد اشرف: English

میں بھی، متعدد غیر ملکی الفاظ کے پہلو بہ پہلو جنہیں بلا کسی تمیز کے لے لیا گیا ہے، مغربی تصورات کو ادا کرنے کے لیے خالص عربی جدید (نوساختہ) کے الفاظ بھی ہائے جاتے ہیں۔ تاہم زائد از ضرورت غیر ملکی الفاظ کے بکثرت استعمال کے برخلاف صحیح معنوں میں کوئی تحریک انیسویں صدی کے نصف آخر سے پہلے شروع نہیں ہوئی۔ یہ مسئلہ کہ عربی میں نئی تعبیرات کی روز افزوں ضرورت کو کیسے پورا کیا جائے، فکری زندگی کا ایک اہم مسئلہ بن گیا۔ خود یورپ کے اختلاط سے عربوں میں صدیوں کے وقفے کے بعد اپنی لسانی اور ادبی روایات پر نظر ثانی کرنے کا جذبہ بیدار ہو گیا۔ قدیم ادبی تصانیف بالخصوص عربی لغات اور کتب صرف و نحو کی طباعت سے بہت سی قدیم روایات کے احیا میں مہولت پیدا ہو گئی۔ یہ عقیدہ کہ عربیہ بحیثیت عربی زبان کی قدیم ترین ادبی شکل کے کسی بھی بعد کی شکل سے بہتر اور زیادہ صحیح تھی، اور اس بنا پر عصر حاضر میں بھی صحت لسانی کے لیے اسی کو اعلیٰ ترین سند ماننا چاہیے، پوری لسانی تحریک کا رہنما خیال بن گیا، اگرچہ اس کے خلاف بھی کچھ آوازیں بلند ہوئیں۔ اس طرح قدیم لغت و اسلوب کا دوبارہ احیا ہوا اور ساتھ ہی اس رجحان کا کہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو، قدیم مثالی زبان سے رجوع کر کے ارتقائی زبان کو مصنوعی طریقے سے قابو میں رکھا جائے۔ اس تحریک کا آغاز شامی اور لبنانی علاقے میں ہوا۔ زبان کے سب سے پہلے ناقدین میں نمایاں ابراہیم [بن ناصیف] الیازجی (۱۸۴۷ تا ۱۹۰۶ء) - Brockelmann: (تکملہ، ۲: ۷۶۶) تھا، جس نے اپنے زمانے کے صحافیوں کی زبان پر اپنی کتاب لغة الجرائد (قاہرہ ۱۹۳۱ء) میں نکتہ چینی کی۔ [یہ سلسلہ مضامین

[۱۸۶۶ تا ۱۹۳۷ء] کا رسالہ لغة العرب (ج ۱ تا ۹، ۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء) صفائیہ (زبان و اسلوب کو پاک اور صاف رکھنے کی تحریک) کے رجحان کا سرکردہ ترجمان تھا۔ ۱۹۳۷ء میں ایک اور ادارہ ”المجمع العلمی العراقي“ قائم ہو گیا جو علاوہ اور باتوں کے اختراع اصطلاحات کے مسائل کی طرف بھی توجہ کرتا ہے، لیکن فنی اور علمی موضوعات کے لیے معیاری اصطلاحات کے معاملے میں ان سب سرکاری کوششوں کو جس حقیقی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، وہ نئی تعبیرات کے وضع کرنے میں نہیں، بلکہ متعلقہ متخصصین میں ان کے عام استعمال کے حصول میں پیش آتی ہے۔ اگرچہ نئی وضع کردہ اصطلاحات کو متخصصین کے دائرے میں مقبول بنانے کے امکان کا اندازہ بڑھا چڑھا کر کیا جا سکتا ہے، تاہم تحریک صفائیہ کے حقیقی محاورہ زبان پر عملی اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بہت سی انفرادی مثالوں میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ کس طرح مصنوعی طور پر ساختہ الفاظ جلد ہی صحافیوں اور مصنفوں کے عام سرمایہ الفاظ میں داخل ہو گئے ہیں، لیکن صفائیہ پسندوں کی مساعی تقریباً ایک لفظ منفرد پر مرکوز ہو کر رہ گئی ہیں، یعنی زبان کے خارجی عناصر پر۔ اگر لسانی حقائق کی جانب توجہ کی جائے تو نمایاں امتیاز انگریزی اور فرانسیسی الفاظ و عبارات کا زبان میں سرایت کر جانا ہے، جن کا عربی میں ترجمہ کر دیا گیا ہے (نام نہاد مستعار ترجمہ، نیز اندرونی شکل کا تغیر، مخصوص طور پر ابلاغ عامہ کے وسائل (ریڈیو اور صحائف) اور ایسے لکھنے والوں کی زبان میں، جنہیں کلاسیکی تعلیم بہت کم یا بالکل نہیں ملی، ایک بین یورپی رنگ نظر آتا ہے

Arabic Dictionary of Medicine, Biology and allied Sciences بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۹ء، لیکن اس نوع کی تصانیف کا دائرہ صرف ان تعبیرات کی فہرستیں دینے تک محدود نہیں جو پہلے ہی سے استعمال ہو رہی ہیں، بلکہ ان میں خود اپنی طرف سے تجویز کردہ چیزیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ اس لیے انہیں بیانیہ علمی مواد تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں اصطلاحات کے لیے وافر سرمایہ موجود ہے۔ ان کوششوں میں باہمی تعاون اور مفاہمت پیدا کرنے اور لغات کو معیاری بنانے کے لیے لسانی اداروں کی تاسیس کا خیال گزشتہ صدی کے آخری بیس سالوں میں شروع ہوا تھا (دیکھیے Braune، محل مذکور، ص ۱۳۳)۔ کئی ناکام کوششوں کے بعد ۱۹۱۹ء میں دمشق میں ایک علمی ادارہ ”المجمع العلمی العربی“ کے نام سے قائم کیا گیا، جس نے زبان کی اصلاح کی جانب بھی توجہ کی اور زبان کے مسئلے کے بارے میں بہت سے مضامین اپنے تبصروں میں شائع کیے جو پہلے ۱۹۲۱ء میں نکلے۔ ۱۹۳۶ء میں مصر کی Royal Academy of the Arabic Language (جواب ”مجمع اللغة العربیة“ کے نام سے موسوم ہے) وجود میں آئی۔ قدیم زبان اور ادب کے مطالعے کے علاوہ اس کا بڑا کام جدید لغات کی تنظیم اور توسیع ہے۔ اپنے رسالے (مجلة مجمع اللغة العربیہ، ج ۱ تا ۷، ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۳ء) اور ۱۹۴۲ء سے لے کر خاص اشاعت کے ایک سلسلے میں بہت سی مصطلحات کے استعمال کی سفارش کی گئی ہے۔ تاہم اب تک وہ نتیجہ حاصل نہیں ہو سکا جس کی توقع اور خواہش تھی۔ وہ رسمی اصول جن پر یہ ادارہ عمل پیرا ہے، اس کے جلسوں (محاضر، ۱۹۳۶ء سے) کی روئداد سے بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ عراق میں بھی جہاں اس سے پیشتر *أنستاس الکرملی*

کیا ہے اور جن میں سے بیشتر صفائیت پسندوں کی مذکورہ بالا خواہشات سے پوری مطابقت رکھتی ہیں۔ عربیہ کے فراموش شدہ الفاظ کو از سر نوزندہ کر دیا گیا ہے اور انہیں بغیر کسی رسمی تبدیلی کے، لیکن کم و بیش بدلے ہوئے مفہوموں میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً قطار = اونٹوں کی قطار جو ایک دوسرے کے پیچھے کھڑے کیے گئے ہوں، اب ریل گاڑی کے لیے مستعمل ہے)۔ عربیہ کے ان الفاظ کو جواب تک استعمال میں ہیں، نئے اور زائد معنی دے دئے گئے ہیں (مثلاً برق = آسمانی بجلی، اب نیز بمعنی تار برقی)۔ بعض دفعہ معنوں کے تغیر میں اس اجنبی لفظ سے مماثلت کو ماحوظ رکھا جاتا ہے جس نے نمونے کا کام دیا تھا (مثلاً صندوق = بکس، اب نیز بمعنی نقدی کا بکس، نقدی کا دفتر، فرانسیسی لفظ caisse کے تتبع میں)۔ علاوہ ازیں ایک بڑی تعداد ایسی اشکال اسمی کی جنہیں ہرانی اصولوں سے عربی کے اسمی صیغوں (زیادہ تر مَفْعَل، مَفْعَلَه مَفْعَل، مَفْعَلہ اور فَعَال، فَعَالہ) کے اوزان پر بنایا گیا ہے، عام طور پر رائج ہو گئی ہیں (مثلاً مَتَحَف = عجائب گھر؛ نَفَاثَة = چیٹ jet ہوائی جہاز)۔ اسی طرح اسم مصدر اور اسم فاعل کی شکلوں کو نئے معنوں میں استعمال کیا جا رہا ہے (مثلاً اِذَاعَة = نشر و اشاعت (broadcasting)؛ مَحْرَک = موٹر)۔ یا بے نسبتی کو وسیع پیمانے پر نئے الفاظ بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اشتراکی = سوشلسٹ، اشتراکیت = سوشلزم)۔ اس کے استعمال کو وسعت دے کر اسما سے بہت سے اسمائے صفات مشتق کیے گئے ہیں ان کے ذریعے یورپی ترکیبوں کو آسانی سے ادا کیا جا سکتا ہے (مثلاً البرید الجوی = ہوائی ڈاک)۔ اصلی مرکب شکلیں اب تک بھی لائے

تعبیرات اور اسلوب پر پابندی لگانا مصطلحات پر قیود عائد کرنے کی نسبت بہت زیادہ مشکل ہے، لہذا اس نوعیت کا ارتقا لابدی ہے اور اسے بطور ایک حقیقت کے تسلیم کر لینا ضروری ہے۔ ادب لطیف کے میدان میں تاہم اس کے برخلاف ہمیں بہت سی صورتوں میں روایت سے ایک مضبوط تعلق نظر آتا ہے۔ جن مصنفوں کو کلاسیکی تعلیم ملی ہے، وہ آج بھی اپنے اسلوب نگارش میں عربیت کے مطمح نظر کے قریب رہنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ وہ بعض اوقات قدیم ادب اور خصوصاً قرآن مجید کے غیر مانوس الفاظ اور جملے بڑی خوش اسلوبی سے استعمال کرتے ہیں۔ تاہم یورپی اسلوب کے اثر سے کوئی بھی مکمل طور پر نہیں بچ سکتا۔

لیکن برخلاف اس کے صرف و نحو میں جس کی تعریف و تعین قواعد سے ہو سکتی ہے اور جو ارادی نظم و ضبط کے زیادہ ماتحت ہے، ایک بالکل مختلف تصویر نظر آتی ہے۔ تحریری زبان پر تعبیر صوتی کا بالکل کوئی اثر نہیں ہوا اور علم الصرف قدیم ترین زمانے سے لے کر اب تک بجنسہ قائم رہا ہے۔ یہی چیز نحو کے بارے میں بھی صحیح ہے، کم از کم اس کے بنیادی پہلوؤں میں۔ یہاں عربیہ سے قدامت پسندانہ الفت حیران کن طور پر مؤثر ثابت ہوئی ہے۔

لغات میں ایک معتد بہ بنیادی سرمایہ قدیم ترین زمانے سے محفوظ رہا ہے۔ مابعد کلاسیکی الفاظ جن میں مؤخرتر قرون وسطی کے الفاظ بھی شامل ہیں، جدید لغات کے ایک عنصر کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان خیالات کے اظہار کے لیے جو یورپ سے آئے ہیں، ایک بڑی تعداد ایسی تعبیرات کی موجود ہے جنہیں عام طور پر تسلیم کر لیا

مختلف معانی اخذ کرتے ہیں، تاہم علمی و فنی اصطلاحات کو معیاری بنانے کا کام جو آج کل کی عربی زبان کا بنیادی مسئلہ ہے، خاصی ترقی کر چکا ہے اور اس طرح مستقبل میں ہمیں مزید تسلی بخش اور حسب دلخواہ نشوونما کی توقع ہو سکتی ہے۔

یہ حقیقت کہ سب عرب ملکوں میں عراق سے لے کر مراکش تک ایک بنیادی طور پر یکساں تحریری زبان موجود ہے، عرب اقوام کے لیے بڑی فکری اور عملی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ یہ ان کی قدیم ثقافتی یکجہتی اور زمانہ موجودہ میں ان کی سیاسی وحدت کی علامت ہے۔ اس طرح ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس چیز کا پہلے سے گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کہیں بھی تحریری زبان کی جگہ کوئی مقامی بولی لے لے گی اور اسے عملی استعمال سے خارج کر دیا جائے گا۔

مآخذ: (۱) W. Braune، در MSOS ۳۶/۲ : ۱۳۰ تا ۱۳۰؛ (۲) H. Wehr، مجلہ مذکور، ۳۷/۲ : ۱ تا ۶۳ اور ZDMG، ۹۷ : ۱۶ تا ۳۶ : (۳) D. V. Semyonov، *Sintaksis sovremennogo arab-skogo yazyka* : Masکو - لینن گراڈ، ۱۹۳۱ء : (۴) Brockelmann : تکملہ، ۳ : ۵ تا ۷ : (۵) J. Fück : *Arabiya* : R.B. Winder و F.J. Ziadeh (۶) : ۱۳ : *An Introduction to Modern Arabic*، پرنسٹن ۱۹۵۵ء : (۷) Ch. Pellat، *Introduction à l'arabe moderne* : پیرس ۱۹۵۶ء، کتب لغات اور علم لغت سے متعلق اہم ترین تصانیف : (۸) Ch. K. Baranov، *Arabsko-Russkiy solvar*، ماسکو - لینن گراڈ، ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶ء (مع دیباچہ Kratchkovskiy، مزید حوالوں کے ساتھ) : (۹) L. Bercher، *Lexique Arabe-Français*، طبع دوم، الجزائر ۱۹۳۳ء (تکملہ) : (۱۰) M. Brill، D. Neustadt اور P. Schusser : *The basic word list of the*

نفی کے ساتھ مرکب الفاظ تک محدود ہیں (مثلاً لاسلکی = وائرلس (wireless) - پہلی عالمگیر جنگ تک اکثر الفاظ فرانسیسی سے مستعار لیے جاتے تھے اور بعض اطالوی سے - پہلی عالمگیر جنگ کے بعد انگریزی کا اثر بھی نمایاں ہوا، خصوصاً مصر اور عراق میں - عربی میں اجنبی الفاظ کی قلت فصیح زبان کے شیدائیوں کا شاندار کارنامہ ہے - اس صدی کے آخری عشروں میں ترکی الفاظ تقریباً مکمل طور پر غائب ہو گئے ہیں - ایسے الفاظ کو، جو عربی اسم مصدر سے مطابقت رکھتے ہیں یا جنہیں باسانی اس میں جذب کیا جا سکتا ہے، مستعار الفاظ تصور کیے جا سکتے ہیں (جیسے بَنک - بَنوک، فِلم - اَفلام، دکتور - دکاترہ)، یا جنہیں آخر میں یہ کے اضافے سے جو اسم معنی کے آخری حصے (abstract ending) کا کام دیتا ہے، عربی الفاظ سے مسائل بنا لیا گیا ہے، مثلاً دیمو قراطیہ = democracy)۔

یہ متعدد نئے الفاظ جنہیں قبول کر لیا گیا ہے، ابھی تک ناکافی ہیں - خاص علمی اور فنی جزئیات آج تک بھی عربی میں کسی ایسی شکل میں پیش نہیں کی جاسکتیں جسے سب متعلقہ لوگ سمجھ لیں؛ کسی ایک ملک میں بھی مخصوص فنی مصطلحات وضع کرنے کا باقاعدہ نظام موجود نہیں ہے - صورت حال اس بات سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ بین الاقوامی سطح پر افہام و تفہیم کی غرض سے متخصصین لاطینی اور یونانی کی جن اصطلاحات سے مدد لیتے ہیں، ان کا عربی میں ترجمہ کر دیا جاتا ہے - ایک ہی چیز کے لیے کئی اصطلاحات رائج ہیں - دوسری طرف ایسی صورتیں بھی ہیں کہ ایک ہی اصطلاح سے مختلف مصنفین

اوپر مذکور ہوا، عربی کو متعدد غیر زبانوں سے سابقہ پڑتا رہا ہے جن کی جگہ وہ لیتی رہی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض نے عربی کے دوش بدوش اپنی توانائی کو برقرار رکھا ہے (مثلاً بربری)، لیکن ایک خاص بات یہ ہے کہ عربی کو مقامی زبانوں کی جگہ لینے میں اسی صورت میں کامیابی ہوئی جب ان زبانوں میں عربی سے ملتے جلتے بنیادی خصائص موجود تھے۔ یہ صورت حال مصر میں رونما ہوئی، جہاں کہ قبطی زبان کا رواج قرون وسطیٰ میں ختم ہو گیا تھا، بحالیکہ ہندی یورپی حلقے نے باوجود اسلام کے تسلط کے اس کا کامیابی سے مقابلہ کیا ہے۔

ابتدا

آج کل جو عربی بولی جاتی ہے وہ بنیادی طور پر وسطی اور شمالی عرب کی قدیم بولیوں سے مشتق ہے۔ ان بولیوں کے بارے میں جہاں تک کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ اگرچہ ان میں فرق ضرور کیا جاتا تھا تاہم بظاہر ان کے درمیان بنیادی اختلافات نہ تھے، اس لیے کہ کلاسیکی ماہرین لسان جو اب بھی بہت اہم مآخذ ہیں، صرف تلفظ اور الفاظ کے اختلافات کا ذکر کرتے ہیں؛ بحالیکہ بظاہر ان زبانوں کی ساخت یکساں تھی۔ انہیں ماہرین لسان نے فصاحت [رکے بان] کو معیار قرار دے کر قدیم بولیوں کو تین بڑے گروہوں میں تقسیم کیا: حجاز کی بولیاں جنہیں خالص ترین مانا جاتا ہے؛ نجد کی اور آخر میں ہمسایہ قبائل کی زبانیں جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ بڑی حد تک دوسری سامی یا غیر سامی زبانوں کی آمیزش سے بگڑ گئی تھیں۔ یہ امتیاز جو ہمیشہ سے لطیف رہا ہے، آج قابل قبول نہیں، اس لیے کہ متعلقہ بولیاں نمایاں حد تک ترقی کر چکی ہیں۔ ان سب تقسیموں میں جو قابل اعتنا

Arabic Daily Newspaper، یروشلم، ۱۹۴۰ء؛ (۱۱)
Modern Dictionary Arabic-English : Elias
 جہازم، قاہرہ، ۱۹۴۷ء؛ (۱۲) D. Neustadt و
Millön 'Arabi-'Ibrī : P. Schusser، یروشلم، ۱۹۴۷ء؛
L'arabe vivant : Ch. Pellat، پیرس، ۱۹۵۲ء؛
Arabisches Wörterbuch für die : H. Wehr (۱۴)
Schriftsprache der Gegenwart، لائپزک، ۱۹۵۲ء،
 [۱۵] وہی مصنف: *A Dictionary of Modern Written Arabic*
 طبع J. Milton Cowan، Wiesbaden، ۱۹۶۶ء۔

(H. WEHR)

(۳) مقامی بولیاں

(۱) عام تبصرہ

آج بھی عربی بولنے والوں کی تعداد دس کروڑ کے لگ بھگ ہے، جو ایشیائے قریب سے لے کر شمالی افریقہ تک اور خلیج فارس سے لے کر بحر ظلمات تک آباد ہیں۔ عرب ممالک یہ ہیں: عرب مع ”ہلال زرخیز“ (Fertile Crescent) سے لے کر ایرانی اور ترکی سرحدوں تک، مصر اور سوڈان کا بیشتر حصہ (درہائے نیل سے لے کر شاد (=چاڈ) تک)، طرابلس الغرب، تونس، الجزائر اور مراکش؛ موریتانیا فرانسیسی مغربی سوڈان اور صحرائے شمالی۔ اس متصل و مسلسل جغرافیائی علاقے کے علاوہ بعض الگ تھلگ منطقے بھی ہیں: افریقہ میں جبوتی اور زنجبار؛ یورپ میں مالٹا (پہلے مع جزائر بالیار، صقلیہ اور Pantellaria اٹھارہویں صدی عیسوی تک)، اندلس (پندرہویں صدی عیسوی تک)۔ آخر میں ان شامی لبنانی، منتشر آبادیوں کی جانب بھی توجہ دلانا ضروری ہے جو شمالی اور جنوبی امریکہ میں اور فرانسیسی مغربی افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ اس جغرافیائی رقبے کی حدود کے اندر جو

ہیں سب سے زیادہ سہل اور قابل قبول اگرچہ وہ ہے جو جغرافیائی اصول پر مبنی ہے نہ کہ لسانی معیاروں پر (جو یہ ہیں: فعل مضارع کے صیغہ متکلم کے واحد اور جمع کی ساخت مربوط (open) اجزائے کلمہ میں حرکات و حروف علت سے متعلق طریق عمل)۔ یہ تقسیم دو بڑے مجموعوں میں فرق کرنے پر مشتمل ہے: پہلا وہ جس میں (دیکھیے نیچے، فصل ۱۱) مشرقی بولیاں شامل ہیں، یعنی اس خط کے مشرق میں جو تقریباً سلم Sollum سے لے کر شاد (Chad) تک چلا گیا ہے اور دوسرا وہ جس کی تشکیل مغربی بولیوں سے ہوتی ہے، یعنی ان سے جو جغرافیائی طور پر مذکورہ بالا خط کے مغرب میں پائی جاتی ہیں۔

حجاز اور بالخصوص قریش مکہ کی بولی کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کی بولیوں میں سے ایک تھی۔ اسے ترقی دے کر ایک ادبی زبان کا مرتبہ دے دیا گیا، لیکن زمانہ جاہلیت کے شاعرانہ محاورہ زبان (koine) میں دخل اندازی کیے بغیر نہیں، تاہم قدیم بولیاں باوجود اس کے باقی رہیں، نہ صرف اپنے ملک میں بلکہ جزیرہ نماے عرب کے باہر بھی، اس لیے کہ عربوں نے جن ملکوں کو فتح کیا وہاں انہوں نے ان کی اشاعت کی۔ چونکہ وہ اپنے روایتی گروہوں میں منظم تھے، اس لیے عرب فاتحین نے کچھ عرصے تک اپنی اپنی بولیوں کو محفوظ رکھا، لیکن فوجی دستوں میں قبائل کی باہمی آمیزش کی وجہ سے ان مقامی بولیوں کی خصوصیات زیادہ نمایاں نہ ہو سکیں۔ یہ ایک قسم کی فوجی بولی تھی جو مفتوحہ اور نوآباد شہروں کی زبان بن گئی، لیکن جلد ہی مقامی آبادی اور زیریں طبقات کی زبانوں کے ظہور سے ایک مخالف صورت حال بھی پیدا

ہو گئی، جس کا نتیجہ شہری بولیوں کا برابر بڑھتا ہوا افتراق تھا، اگرچہ بحیثیت مجموعی عرب دنیا کے بڑے شہروں میں پھر بھی کچھ مشترک خصوصیات نظر آتی رہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک معاشرتی نہ کہ جغرافیائی معیار پر انحصار کیا جائے، یعنی ایک طرف تو شہری اور اقامت پذیر آبادیوں کی زبانوں کو پیش نظر رکھا جائے (اس لیے کہ بڑے شہروں کے اثر سے شہری بولیوں کے ہم مرکز (concentric) دائروں کو پھیلنے میں، مدد ملی) اور دوسری طرف بدوی بولیوں کو۔ مؤخر الذکر کم و بیش ہم جنس اور خانہ بدوش قبائل کی بولیاں تھیں جو جزیرہ نماے عرب سے اسلامی فتوحات کے قبل یا بعد نقل وطن کر کے چلے گئے تھے۔ عام طور پر مذکورہ بالا دو بڑے گروہوں کے درمیان حدود کئی طور پر معین نہیں ہیں، بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ ہم بولیوں کے ایک ایسے درمیانی گروہ کا پتا چلا سکیں جن میں شہری اور بدوی خصوصیات نظر آئیں۔ وہ معیار جن کی مدد سے شہری اور بدوی بولیوں میں تمیز کی جاسکتی ہے نیچے فصل ۲ اور ۳ میں بیان کیے گئے ہیں، تاہم یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ عام طور پر بدوی بولیوں میں قدامت پسندی کی طرف زیادہ رجحان پایا جاتا ہے اور اس اعتبار سے اپنے اپنے قبیلے میں ایک یکسانیت نظر آتی ہے۔ شہری زبانوں میں نمایاں ارتقائی رجحانات پائے جاتے ہیں؛ ان زبانوں نے صرفی اور نحوی اختراعات کو قبول کر لیا ہے۔ مزید برآں بسا اوقات ایک ہی شہری علاقے میں ایک دوسرے سے ممتاز متعدد بولیاں سنائی دیتی ہیں، نہ صرف مختلف مذہب کے پیروں میں (مثلاً مسلمان، یہودی اور عیسائی) بلکہ

معاشرتی طبقوں حتیٰ کہ مردوں، عورتوں اور مختلف نسلوں کے لوگوں میں بھی۔

اگر کلاسیکی عربی کا موجودہ زمانے کی عربی بولی سے عام مقابلہ کیا جائے تو اہم نکتہ جو قابل ذکر ہے وہ بول چال کی عربی میں پہلے سے اعراب (یعنی رفع، نصب اور جر کی حرکات آخر) اور تصریف فعلی کا متروک ہو جانا ہے۔ صوتیات کے سلسلے میں شاید کسی حد تک ایک کم مخصوص فونیمہ phoneme کا، جس کی نمائندگی ض کرتا ہے، فقدان اور کھلے اجزائے کلمہ میں حرکات ضمہ، فتحہ و کسرہ کا غائب ہو جانا ہے؛ مزید برآں داخلی حرکات، ضمہ، فتحہ و کسرہ ان اجزائے کلمہ میں بھی جن پر زور (ضغطہ) ہو، سب سے زیادہ ترقی پذیر بولیوں میں اپنا اثر کھو دیتی ہیں۔ صرفی اعتبار سے اعراب کی عدم موجودگی کے علاوہ ہمیں مجہول بتغیر اعراب کا تقریباً مکمل فقدان نظر آتا ہے اور اسی طرح مثنوی اور صیغہ جمع مؤنث کا کمتر استعمال ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے، یہ نسبت کلاسیکی عربی کے، ان بولیوں کا نظام صوتی زیادہ باثروت ہے اور اعراب کا دائرہ بھی وسیع تر ہے۔ صیغہ فعل حاضر شہری آبادیوں میں رائج بیشتر بولیوں میں مضارع سے پہلے کئی حروف سابقہ کے اضافے سے بنایا جاتا تھا۔ نحو میں، جو کمتر ترکیبی (synthetic) تھا، نسبت اضافت کے ساتھ ساتھ ایک تجزیاتی ترکیب بھی استعمال ہونے لگی۔ آخر میں جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ان بولیوں کے بنیادی الفاظ کلاسیکی عربی میں بھی موجود ہیں، البتہ بعض الفاظ مفقود ہو گئے ہیں، اس لیے کہ بہت سی خاص اصطلاحیں (نمایاں طور پر وہ جو بدوی زندگی سے تعلق رکھتی تھیں،

شہری یا اقامت پذیر آبادیوں میں) متروک ہو گئیں، لیکن ساتھ ہی کچھ زبانوں سے مستعار الفاظ بھی شامل ہو گئے۔

عربی بولیوں کا ادب

کلاسیکی عربی کے دینی اثر و نفوذ کی وجہ سے عوامی زبان مسلمانوں میں ایک ادبی زبان کا درجہ نہ حاصل کر سکی۔ علاوہ بریں معدودے چند امثال اور نظموں کے سوا (بالخصوص رُکّہ بہ زجل) عوامی بولی کا ادب بنیادی طور پر زبانی ہے جو گیتوں اور نظموں پر مشتمل ہے اور جن کے موضوع وہی ہیں جو کلاسیکی عربی کی کہانیوں، قصوں، یہاں تک کہ رزمیہ نظموں کے ہیں، یعنی رزمیہ، غزلیہ، ہجوئیہ، مدحیہ، عشقیہ وغیرہ۔ جب کبھی بطور استشنا عوامی زبان کی کوئی اہم تصنیف تحریر میں آئی بھی تو اس کی اپنی اصلی شکل ہرگز برقرار نہیں رہی، بلکہ اسے کم و بیش فصیح ادبی عربی کا جامہ پہنا دیا گیا، جس کی وجہ سے ہم اس تحریری شہادت سے محروم ہو جاتے ہیں جو بصورت دیگر بہت دلچسپی کا باعث ہوتی۔ اس کی سب سے زیادہ مخصوص مثال "ایک ہزار ایک راتیں"، (رُکّہ بہ الف لیلة و لیلة) ہیں۔ ان کوششوں کے متعلق جو زمانہ حال میں ایک عوامی بولی کے ادب کی تخلیق اور عامی زبان کو افسانوں اور تمثیلی قصوں میں استعمال کرنے کے لیے عمل میں آئی ہیں، دیکھیے مادہ عربی ادب، نیچے۔

عیسائی عربی ادب کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے G, Graf : *Geschichte der Christlich-Arabischen Literatur* اور *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur* لائپزگ ۱۹۰۵ء) اور نہ اسے جو مالٹا میں رومن

۱۔ *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*، جلد ۱،
ہلمو ۱۸۶۸ء۔

۲۔ مشرقی عوامی بولیاں۔ عرب اور شمال عرب
کی بولیاں۔

وہ جغرافیائی علاقہ جس میں یہ بولیاں
رائج ہیں مقدم الذکر کی صورت میں مصر
سے لے کر شام تک اور جہاں تک مؤخر الذکر
کا تعلق ہے ایک طرف تو جزیرہ نماے عرب
اور دوسری طرف صحراے شام اور عراق پر
مشمول ہے۔

جو غیر عرب زبانیں یہاں پائی جاتی ہیں وہ
حسب ذیل ہیں: مصر میں سیوا، بربری زبانیں۔
شام و لبنان میں معلولا جَعْدِیْن اور بَعْثَہ کی آرامی
بولی؛ ان چرکسیوں کی زبان جو شام کے
مختلف دیہات یعنی قَنِیْطِرَہ، عین زات تل،
آمیری، خَنَاسِر، مَنبِج میں رہتے ہیں اور اردن میں
جَرَّاش؛ تقریباً دو لاکھ ارمنیوں کی ارمنی
(یا ترکی) زبان (بڑے مرکز بیروت اور حلب)،
تقریباً دو لاکھ تیس ہزار کردوں کی زبان جو
Hassetché، Djarabalus، جبل اکراد اور بعض
شہروں، خصوصاً بیروت اور دمشق میں مقیم ہیں۔
عراق میں یہ کرد آبادی کا ایک چوتھائی حصہ
ہیں۔ علاوہ ازیں مؤصل کے میدان کی
نوسریانی زبان بھی ہے؛ عرب میں گُمَزاری،
(جزیرہ نماے مَسْنَدام؛ عمان میں) جو ایک ایرانی
بولی ہے؛ جنوبی عرب کی جدید زبانیں، حضر موت
اور عمان کے درمیان: مَہْرَی، کَروِی، ہَرَسِی
اور بوٹھیری؛ اسرائیل میں جدید عبرانی
[Yiddish]۔

مصری عربی (بدوی یعنی خانہ بدوش لوگوں
کی بولیاں) جمہوریہ سوڈان کی نیلوی (Nilotic) اور
کوشیتی (Kushiti) زبانوں میں سرایت کر چکی ہے۔

حروف میں مرتب ہوا، نہ یہودیوں کے عربی
ادب کو۔ یہودیوں کی عربی تصانیف آج
بھی ادب کی ایک وسیع شاخ ہیں، دیکھیے
مادۂ تونس اور *La littérature populaire* : E. Vassel
des Israélites tunisiens در RT ۱۹۰۴ء؛
Un Recueil de textes historiques judéo- : G. Vajda
omarocains پیرس ۱۹۵۱ء؛ M. Steinschneider
Arabische Litteratur der Juden فرانکفرٹ
۱۹۰۲ء۔

عوامی زبان سے متعلق کوئی مکمل کتاب
ابھی تک نہیں لکھی گئی ہے، تاہم قارئین
کی توجہ ان حوالوں کی جانب مبذول کی
جاتی ہے جو *Langue et Littérature arabes*
پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۵۴، میں
مذکور ہیں۔ شمالی افریقہ کے لیے H. Basset :
Essai sur la littérature des Berbères پیرس
۱۹۲۰ء، میں ایک ایسے موضوع سے بحث
کی گئی ہے جو عوامی عربی ادب سے بہت قریبی
تعلق رکھتا ہے۔

مآخذ : زمانہ حال کے مستشرقین کی تصانیف کا
ذکر جن، میں عوامی ادب کے متون درج ہیں اور جو
مقبول عام ادب کو ایک معین شکل دینے میں مدد دیتی
ہیں، نیچے فصل ۲ اور ۳ میں کیا گیا ہے جو خاص
طور پر جدید عوامی بولیوں کے لیے وقف ہیں۔ تاریخی
مطالعے کے لیے عرب ماہرین لسان کے حوالوں اور
ان شرحوں کے علاوہ جو مادۂ الاندلس میں مذکور ہیں،
بالخصوص قبلی اور یونانی رسم الخط میں لکھے ہوئے
عربی متون کی جانب رجوع کرنا چاہیے (دیکھیے خصوصاً
قدیم الحان (زبور مزمور) کا وہ قطعہ جس کا ذکر
Violet نے O LZ ۱۹۰۱ء، میں کیا ہے) اور اسی طرح
قدیم مصری اوراق بردی (Papyri) اور صقلیہ کی
ان دستاویزوں کی جانب جنہیں S. Cusa نے طبع کیا

اور مغربی اثرات کے ساتھ ساتھ جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کی افریقی حبشی زبانوں میں بھی پہنچ گئی ہے۔ یعنی عربی صومالیہ میں افریقہ کی دوسری زبان کے طور پر مستعمل ہے۔ عمان کی عربی زنجبار جا پہنچی ہے۔ ترکمانستان، خزرستان اور تاجکستان میں عرب کی بدوی بولیوں کے اثرات پائے گئے ہیں اور آخر میں امریکہ میں شامی، لبنانی مخلوط زبان (diaspora) موجود ہے۔

مشرقی بولیاں : مصر میں قاہرہ کا محاورہ زبان بخوبی معروف ہے، اسکندریہ کا اس سے کمتر، فلاحین کا بہت ہی کم اور خانہ بدوشوں اور پورے بالائی مصر کا بمشکل ہی کوئی جانتا ہے۔ فلسطین میں، ایک سہ گوئے تفریق یعنی شہری باشندوں، دیہاتی باشندوں (فلاحین) اور خانہ بدوشوں کے درمیان احتیاط سے ملحوظ رکھنی چاہیے۔ شام۔ لبنان میں شہری اور دیہاتی آبادیوں کی بولیوں میں یقیناً امتیاز کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کے باہمی اختلافات کمتر نمایاں ہیں؛ ان کا تضاد خانہ بدوشوں کی بولیوں سے ہے۔ بڑے شہروں (بیروت، دمشق، حلب، یروشلم) کی بولیاں حیرت انگیز حد تک یکساں ہیں۔ لبنان کے پہاڑی علاقے میں، جو علیحدہ علیحدہ اضلاع میں منقسم ہے، مقامی اختلافات نظر آتے ہیں اور لبنان کے مقابل علاقوں میں اور زیادہ۔ عراق میں شہری اور دیہاتی بولیاں شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے دب گئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ دونوں طرح کی بولیوں میں ایک باہمی آمیزش اور کم و بیش درجے تک مفاہمت پیدا ہو گئی ہے۔ حتیٰ کہ بڑے شہروں میں بھی۔ محنت و کاوش سے لسانی تحقیقات ہی کے ذریعے یہ پتا چل سکتا ہے کہ شہری

آبادیوں کی بولیوں کا کونسا حصہ باقی رہ گیا ہے۔ عام طور پر لسانی اعتبار سے بدوی بولیوں کا پلہ بھاری ہے؛ اس طرح عراق اب تک شمالی عرب کی بولیوں کے حلقہ اثر میں ہے۔ بغداد اور بصرے کے یہودیوں کی بولیوں کا مطالعہ بہت کار آمد ثابت ہوگا۔ زمانہ حال کے ترک وطن سے جماعتیں تتر بتر ہو گئی ہیں۔ کسی ادبی موضوع میں عوامی بولی کا استعمال دلچسپی کا باعث ہے، یعنی مصر میں (الحاک) [”الحاج“] درویش، تھیٹر کے لیے تمثیلی قصے اور لبنان میں (فنیائوس، شونہ)؛ دیکھیے *Litterature dialectale et renaissance* : J. Lecerf *arabe moderne*، BEOD ج ۲، ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۹ تا ۲۵۸؛ ج ۳، ۱۹۳۳ء، ص ۱۷۵ تا ۱۷۵۔

مشرقی عوامی زبانوں کی طرف، جہاں تک حقیقی نشرو اشاعت کا تعلق ہے، مساویانہ توجہ نہیں کی گئی ہے۔ یہاں ایک مختصر فہرست مآخذ اس عام خاکے کی حدود کے اندر رہ کر دی جائے گی (سہولت کے خیال سے عراق کو بھی یہیں شامل کر لیا جائے گا)۔

کم سے کم چھ تصانیف زیادہ تر قاہرہ کی عربی سے بحث کرتی ہیں؛ ان میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کافی ہوگا : (۱) W. Spitta-Bey : *Grammatik des arabischen Vulgardiialectes von Ägypten*، لایپزک، ۱۸۸۰ء، صفحات xv تا ۵۱۹، چھوٹی تقطیع (متون ص ۴۴۱ تا ۵۱۶)؛ (۲) K. Vellers : *Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangs sprache mit ubungen und seinem Glossar*، قاہرہ، ۱۸۹۰ء، ص xl تا ۲۳۱؛ چھوٹی تقطیع (طبع F. R. Burkitt، ۱۸۹۵ء)؛ (۳) C. A. Nallino :

مؤخر الذکر کے لیے G.J. Lethem : *Colloquial Arabic, Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and the region of Lake Chad*، لندن، ۱۹۲۰ء، صفحات xv تا ۳۸۷، چھوٹی تقطیع (حصہ سوم انگریزی سے عربی، ص ۲۳۵ تا ۳۸۷)۔ Lethem نے قدیم بدوی عربی کے نمونے دیے ہیں۔ اس میں تغیرات نمایاں ہیں (حروف تاکید کا فقدان) اس کا بیان H. Carbou : *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouaday et à l'Est du Tchad* پیرس ۱۹۱۱ء، صفحات ۲۵۱ (طبع ثانی ۱۹۵۳ء) میں ملتا ہے۔ روایاتی متون : C. G. Howard : *Shuwa Arabic Stories*، مع مقدمہ و لغات (ص ۸۳ تا ۱۱۵) اوکسفورڈ ۱۹۲۱ء، صفحات ۱۱۶ تقطیع؛ J.R. Patterson : *The Stories of Abu Zeld*، لندن، ۱۹۳۰ء، عربی متن مع ترجمہ۔

لسانی جغرافیہ کے لیے ہم G. Bergsträsser : *Sprachatlas von Syrien und Palästina* (بشمول لبنان و اردن)، ZDPV، ۳۸ : ۱۶۹ تا ۲۲۲ (۲ نقشہ جات) کے رہین منت ہیں۔ *Sprachatlas* (اس سمت میں) ایک بہت عمدہ ابتدا ہے۔ J. Cantineau : *Remarques sur les parlers de sédentaires Syro-Libano-Palestiniens*، در BSL، شماره ۱۱۸، ص ۸۰ تا ۸۸ میں مزید اضافہ کیا گیا ہے اور اس میں اس نے تقسیم اصناف کے لیے ایک تجویز بھی پیش کی ہے۔ وہی مصنف : *Le Parler des Drûz de la montagne Hôranaise*، در AIEO، الجزائر، ۳ : ۱۵۷ تا ۱۸۳ میں لبنان کی شہری آبادی کی ایک عوامی زبان زیر بحث ہے۔ حوران کے بارے میں اس کی محققانہ تصنیف : *Les parlers arabes du Hôran, Nations générales, Grammaire*

L'araboparletto in Egitto, grammatica, dialoghi e raccolta di circa 6,000 vocabuli میلان ۱۹۰۰ء، صفحات xxviii تا ۳۸۶، طبع ثانی، میلان ۱۹۱۳ء؛ (م) D.C. Philot و A. Powell : *Manual of Egyptian Arabic*، قاہرہ ۱۹۲۶ء، صفحات xxxiv تا ۹۱۱؛ علاوہ ازیں (۵) *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt*، طبع ثالث، قاہرہ ۱۹۲۹ء، صفحات xvi تا ۵۱۸ (مرتبہ باعتبار حروف تہجی)۔ بالائی مصر کے لیے فقط یہ کتابیں ہیں (۶) *Contes arabes* مطبوعہ H. Dulac، در JA، سلسلہ ہشتم، ۵ : ۳۸ تا ۳۸ (عربی حروف میں مع ترجمہ)؛ (۷) *Chansons Populaires*، جمع کردہ G. Maspero : *Ann. Serv. Ant. Égypte*، ۱۳ : ۹۷ تا ۲۹۱ لسانی تحقیقات کے لیے ناکافی ہیں۔ زیریں مصر کے خانہ بدوشوں کے لیے : *Lieder die Libyschen Wüste of M. Hartmann*، لائپزگ ۱۸۰۹ء، میں سے چند صفحات؛ اس کتاب کو احتیاط سے کام میں لانا چاہیے۔

سوڈان کے بارے میں ہمیں زیادہ علم نہیں ہے۔ اسی طرح جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کے متعلق ہمارا علم محدود ہے۔ مقدم الذکر کے لیے دیکھیے *Sudanese Grammar* : A. Worsley، لندن ۱۹۲۵ء، صفحات vi تک ۸۰، چھوٹی تقطیع؛ *Sudan Arabic, English-Arabic* : S. Hillelson (ص ۲۰۵ تا ۲۱۹، کیمبرج ۱۹۳۵ء، صفحات xxiv تا ۲۱۹، چھوٹی تقطیع، دیکھیے بالخصوص مقدمے کے صفحات xi تا xxiv) وہی مصنف : *Sudan Arabic, English-Arabic Vocabulary* (مع متن) طبع ثانی، لائیڈن ۱۹۳۰ء، صفحات xxviii تا ۳۵۱ در ۲۶ تقطیع)۔

پیرس ۱۹۴۶ء، صفحات X تا ۳۷۵، (چھوٹی تقطیع (مطبوعہ SL، ج ۵۲)، اور ایک خریطہ جس میں ساٹھ نقشے ہیں؛ وہی کتاب، ۱۹۴۰ء۔ Haim Blanc نے شمالی الجلیل (Galilea) اور جبل قریمل (Carmel) کے دروز کی عوامی بولیوں کا مطالعہ اپنی تصنیف : *Studies in North Palestinian Arabic* میں کیا ہے، یروشلم ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۹، چھوٹی تقطیع (Or. حواشی اور St. Isr. Or. Soc. شماره ۴)۔ آہنگی (phonological) اور صوتی (phonetic) تبصرہ، صفحات ۲۲ تا ۷۸، متون ص ۷۹ تا ۱۰۸۔

شام، لبنان اور فلسطین کے لیے مندرجہ ذیل کتب کا ذکر ضروری ہے : (۱) عام بیانیہ تصانیف : *Dictionnaire Arabe-Français* : A. Barthélemy ۵ کراہے، پیرس ۱۹۳۵-۱۹۵۳ء (آخری دو طبع H. Fleisch)، ۹۴۳ صفحات چھوٹی تقطیع (اس میں حلب کی زبان سے بالاستیعاب بحث کی گئی ہے (۱۹۰۰ء) اور لبنان، دمشق اور یروشلم کے الفاظ مذکور ہیں)؛ G. R. Driver : *A Grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine*، لنڈن ۱۹۲۵ء، ص x تا ۲۵۷ چھوٹی تقطیع؛ L. Bauer : *Das palästinische Arabische die Dialekte des Städters und des Fellachen, Grammatik, Übungen und Chrestemathie*، ص ۱۶۳ تا ۲۵۶، طبع ثالث، لائپزک ۱۹۱۳ء، صفحات viii تا ۲۶۴، چھوٹی تقطیع، طبع رابع، لائپزک ۱۹۲۶ء و *Wörterbuch des Palästinischen Arabisch, Deutsch-Arabisch* لائپزک و یروشلم صفحات xvi تا ۴۳۲؛ *Syntaxe des parlers* : (Mgr. Michel) Feghali xxv صفحات *actuels da Liban*، پیرس ۱۹۲۸ء، صفحات ۶۳۵ تا ۶۳۵، چھوٹی تقطیع (P ELOV) - R. Nakhla : *Liban et de Syrie* عربی متن ترجمہ و

The Grammaire du dialecte Libano-Syrien بیروت ۱۹۳۷ء، میں کسی خاص عوامی زبان کا ذکر نہیں ہے۔ (۲) مخصوص رسائل (الف) لبنان پر M.T. Feghali : *Le parler de Kfar 'abida* (لبنان و شام)، پیرس ۱۹۱۹ء، صفحات XV تا ۳۰، چھوٹی تقطیع؛ اس قسم کی بولی صرف لبنان کے ایک حصے میں پائی جاتی ہے۔ H. Fleisch : *Notes sur le dialecte arabe de Zahlé (Liban)*، ۲۷ : ۷۵ تا ۱۱۶ جزوی طور پر بقاع (Bkéa) کی مقامی بولی سے مخصوص ایک تصنیف؛ H. El-Hajjé : *Le Parler arabe de Tripoli (Liban)*، پیرس ۱۹۵۴ء، صفحات ۲۱۳، چھوٹی تقطیع (متن مع ترجمہ، ص ۱۷۶ تا ۱۹۹)۔ (ب) شام پر : J. Cantine : *Le dialecte arabe de Palmyre*، ج ۱، صرف و نحو صفحات X تا ۲۷۸، چھوٹی تقطیع، ج ۲، متن، صفحات vii تا ۱۴۹، چھوٹی تقطیع بیروت ۱۹۳۴ء۔ (Mém. Inst. Fr. Damas، ج ۲) جس میں شہری آبادی کی ایک بولی کا بیان ہے۔ وہ کتابیں جو دمشق سے متعلق ہیں صرف یہ ہیں : Bergsträsser کا لسانی تبصرہ (دیکھیے نیچے)، J. Cantineau و Y. Helbaeui : *Manuel élémentaire d'arabe oriental (Damas Musulman)*، پیرس ۱۹۵۳ء، صفحات ۱۲۴، چھوٹی تقطیع اور وہ ابتدائی معلومات جو J. Oestrup : *Contes de Damas* (لائڈن ۱۸۹۷ء، ۱۶ صفحات، چھوٹی تقطیع) ص ۱۲۲ تا ۱۵۵ میں دی گئی ہیں۔ (۳) کارآمد متون : فلسطین کے لیے یہاں L. Bauer : *Chrestemathie* کا ذکر کافی ہوگا؛ لبنان کے لیے M. Feghali : *Contes, Legendes et Coutumes populaires du Liban et de Syrie* عربی متن ترجمہ و

شام، لبنان اور فلسطین کے لیے مندرجہ ذیل کتب کا ذکر ضروری ہے : (۱) عام بیانیہ تصانیف : *Dictionnaire Arabe-Français* : A. Barthélemy ۵ کراہے، پیرس ۱۹۳۵-۱۹۵۳ء (آخری دو طبع H. Fleisch)، ۹۴۳ صفحات چھوٹی تقطیع (اس میں حلب کی زبان سے بالاستیعاب بحث کی گئی ہے (۱۹۰۰ء) اور لبنان، دمشق اور یروشلم کے الفاظ مذکور ہیں)؛ G. R. Driver : *A Grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine*، لنڈن ۱۹۲۵ء، ص x تا ۲۵۷ چھوٹی تقطیع؛ L. Bauer : *Das palästinische Arabische die Dialekte des Städters und des Fellachen, Grammatik, Übungen und Chrestemathie*، ص ۱۶۳ تا ۲۵۶، طبع ثالث، لائپزک ۱۹۱۳ء، صفحات viii تا ۲۶۴، چھوٹی تقطیع، طبع رابع، لائپزک ۱۹۲۶ء و *Wörterbuch des Palästinischen Arabisch, Deutsch-Arabisch* لائپزک و یروشلم صفحات xvi تا ۴۳۲؛ *Syntaxe des parlers* : (Mgr. Michel) Feghali xxv صفحات *actuels da Liban*، پیرس ۱۹۲۸ء، صفحات ۶۳۵ تا ۶۳۵، چھوٹی تقطیع (P ELOV) - R. Nakhla : *Liban et de Syrie* عربی متن ترجمہ و

دیا گیا ہے جہاں اس نے عربی زبان کی کم از کم سات مقامی بولیوں کی نشاندہی کی ہے (ص ۲)۔ بغداد کا لسانی جائزہ جو ایک خاص طور پر دشوار کام ہوگا ابھی تک نہیں لیا جا سکا۔
Bagdadische Sprichwörter جسے A.S. Yahudà نے *Or. Studien* (مجموعۂ مطالعات منتسب بہ Th. Noldeke، ۱۹۰۶ء) میں شائع کیا تھا، ص ۳۹۹ تا ۴۱۶ میں بغداد کی یہودی آبادی کا ذکر ہے۔
 دو اور کتابیں، *The Spoken Arabic* : J. van Ess، *of Irak* (خصوصاً بصرے کی)، طبع ثانی آؤ کسفرڈ *Spoken Iraki* : M.Y. van Wagoner، ۱۹۳۶ء، و *Arabic* (بغداد)، Ling. Soc. of America، ۱۹۴۹ء، بولیوں کا مغلوبہ ہیں اور تا حال لسانی معلومات کے لحاظ سے کارآمد نہیں ہیں۔

مغربی بولیوں میں ایک مخصوص خاندانی مشابہت پائی جاتی ہے اور یہی بات مشرقی بولیوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس مقالے میں قدیم ترین بدوی بولیوں کو (ان کے ارتقا کے حقائق اس سے خارج از بحث نہیں ہوتے)، جو بہت کم معروف ہیں، نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ہمارا موضوع بحث مشرق اور المغرب کی شہری آبادیوں کی بولیاں ہیں۔ پہلے ہم ان عناصر پر غور کریں گے جو انہیں ایک دوسری سے مربوط کرتے ہیں (اور ان پر بھی جن سے ان کے مابین امتیاز کیا جا سکتا ہے)؛ دیکھیے G. S. Colin : *L'arabe vulgaire*، ELO کی ایک سو پچاسویں برسی (پیرس ۱۹۴۸ء)، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱۔

صولی لحاظ سے : (۱) حلقی تپسینی آواز جس کی نمائندگی قدیم ض کرتا ہے، کی جگہ ض (پرزور) نے لے لی ہے اور ذ (پرزور)

حواشی، پیرس ۱۹۳۵ء، صفحات xiii و ۱۹۵ و ۸۷، چھوٹی تقطیع؛ دمشق (نصرانی) کے لیے *Zum arabischen* : G. Bergträsser، *Dialekt von Damaskus* (ص ۱ تا ۵)، *Prosatexte*، ہانور ۱۹۲۳ء، ۱۱۱ صفحات، چھوٹی تقطیع (*Beltr. z. sem. Phil. u. Ling.*، شمارہ ۱)، عربی متن مع ترجمہ؛ حماة کے لیے قصۂ محمد الحلبی مترجمہ و مطبوعہ E. Littmann، ۲ : ۳ تا ۵۔

عراق کے بارے میں بہت کم معلوم ہے۔ *Neuarabische Geschichten* : B. Meissner، *aus dem Iraq*، لاہزک، ۱۹۰۳ء، صفحات lviii و ۱۳۸، چھوٹی تقطیع؛ F. H. Weissbach، *Beiträge zur Kunde des Irak-Rs Arabischen*، لاہزک، ۱۹۰۸ء، صفحات xli و ۲۰۸، چھوٹی تقطیع، ج ۲؛ *Poetische Texte*، لاہزک، ۱۹۰۳ء، صفحات ۳۵۷، چھوٹی تقطیع (Leip. sem. St. ج ۴ : ۱ و ۴ : ۲) کا موضوع بحث شمالی عراق کی دیہاتی آبادی کی ایک ہی بولی ہے۔ Meissner کی تصنیف میں ایک خاصا بڑا حصہ صرف و نحو سے متعلق ہے (ص vii تا lviii) اور ایک مختصر سا فرهنگ بھی شامل ہے (ص ۱۱۲ تا ۱۳۸)۔ موصل اور مارڈین کے لیے ہمارے پاس صرف وہ متون ہیں جنہیں A. Socin نے جمع کیا ہے، *ZDMG*، ج ۳۶، *Der Dialekt von Mosul*، ص ۴ تا ۱۲؛ *Der Dialekt von Mardin*، ص ۲۲ تا ۵۳ و ۲۳۸ تا ۲۷۷ مع ترجمہ جس کے ساتھ جزوی عربی متن بھی ہے، بغیر مطالعہ صرف و نحو یا فرهنگ۔ L. Massignon : *Notes sur le dialecte arabe de Bagdad* (منقول از *Bull. IFAO*، جلد ۹، صفحات ۲۴، چھوٹی تقطیع) میں بغداد کی مقامی بولیوں کے اختلاف پر زور

(۶) ضمائر اور افعال میں جمع مؤنث کا متروک ہو جانا؛ (۷) تغیر حرکات سے جو فعل مجہول بنتا ہے اس کا متروک ہو جانا؛ قتل : اس لیے مار ڈالا؛ قتل : وہ مارا گیا (سوائے بن کے)؛ (۸) صیغہ استمرار کے لیے، مصر : عمال، عم : فلسطين، شام، لبنان : عم (مراکش : کا، فعل جو کسی فعل عادی یا استمرار کو ظاہر کرتا ہے)؛ (۹) ایک قدیم فعل ناقص سے پہلے مختلف معاون الفاظ کے الحاق سے فعل بیانیہ کی تشکیل؛ (۱۰) افعال مضاعف کی ماضی مطلق کی گردان، مثلاً ای (ای) میں ایک آواز کا اضافہ، مثلاً لبنان میں مَدَّاهِت یا مَدَّيْتُ؛ (۱۱) جمع مکسر کے اوزان کی تعداد میں کمی اور اس سے بھی بڑھ کر مصادر کے اوزان میں۔

مذکور بالا مشترکہ خواص کے علاوہ مشرقی اور مغربی بولیوں میں یکسانیت اور وحدت کا احساس ہوتا ہے، اس طرح ہر کہ ارتقائی رجحانات کے نتیجے دونوں لسانی گروہوں میں مختلف برآمد ہوئے ہیں۔ ان دونوں میں تضاد اسی وقت دکھایا جاسکتا ہے جب کوئی مختلف نتیجہ دونوں طرف قائم اور غیر مبطل رہا ہو، مثلاً فعل مضارع متکلم کے صیغوں کی ساخت۔ مشرقی بولیوں میں مضارع بیانیہ جب ب کے اضافے سے بنتا ہے تو وہ عام طور پر فعل امر بحالت رلعی (بغیر ب) سے مختلف ہوتا ہے۔ لبنان : پریدیکتب ”وہ لکھنا چاہتا ہے۔“ اس مضارع بیانیہ کے صیغہ واحد متکلم کے شروع میں ایک حرف زائد ”پ“ ہوتا ہے۔ لبنان بکتب ”میں لکھتا ہوں“، منکتب ”ہم لکھتے ہیں“ بحالیکہ المغرب کی بولیوں میں ایک حرف زائد ”ن“ ہوتا ہے اور ثانیاً بطور معتاد قیاسی ایک علیحدہ

نے فلسطین اور تونس کے فلاحین میں)؛ (۲) تین احتکاکی بیسنی (interdental fricatives) یعنی ذ، ث، اور ذ ہرزور کا انطباقی نطعی (dental occlusives) یعنی د، ت اور تن مراکش اور الجزائر میں، ض ہرزور میں سوا فلسطین اور تونس کے فلاحین کے ہاں تبدیل ہو جانا؛ (۳) حرکات فتحہ، کسرہ اور ضمہ کا کھلے اجزائے کلمہ میں غائب ہو جانے کی طرف رجحان، خصوصاً جب ان ہرزور نہ ہو (بالخصوص کسرہ وضمہ کا)؛ (۴) دو متصل حروف علت (diphthongs) آی او کو ای او کی سادہ بسیط آوازوں میں منتقل کرنے کا رجحان (بلکہ ای او اور او میں بھی، مغرب میں) سوا لبنان کے ایک بڑے حصے کے۔

از روئے علم الصرف : (۱) قدیم اعراب کا حذف ہو جانا جس کی وجہ سے بولی میں کمتر ترکیبیں استعمال ہوتی ہیں اور ادوات نحوی کا استعمال بڑھ جاتا ہے۔ نسبت یا تعلق کو ظاہر کرنے کے لیے جملے کی ترکیب زیادہ اہمیت حاصل کر لیتی ہے اور اسی طرح مبتدا اور خبر؛ (۲) صیغہ تثنیہ اب تک اپنی اصلی حالت میں قائم ہے؛ (۳) مختلف وجوہ کی بنا پر، مختلف علاقوں میں الفاظ کی ساخت اور بناوٹ مثلاً مصر میں بتع؛ فلسطين شام و لبنان میں تبع؛ (مراکش = دبال؛ تلمسان = تنساع؛ تونس، متاع)؛ (۴) ایک مختصر غیر منصرف اسم ضمیر کا استعمال جیسے۔ الی (اسی طرح دی، اڈی، مراکش اور کئی اور عربی بولیوں میں (W. Marçais : Tlemcen، ص ۱۷۵)؛ (۵) چیزوں کے لیے نئے استفہامیہ الفاظ کی تشکیل : مصر : ایش؛ فلسطين، شام، لبنان : شو، ایش، ایش؛ (مراکش : آش، واش)؛ تلمسان : واش؛ تونس : آش، آشنوہ؛

کلاسیکی؛ الاء، مصر میں ذ + ال < ذول؛ فلسطین و شام میں هَاذ + اَل < هَذول؛ لبنان میں هيدا + اَل < هيدول؛ بعلبک میں ه + اَل < هُول، اور دیگر صورتیں؛ تاہم یہ دونوں صورتیں شمالی غرب کی بدوی بولیوں میں بھی پائی جاتی ہیں (Ann 'Etudes : Cantineau، ۲ : ص ۷۹ و ۱۰۷) اور ان بولیوں کی عراقی شاخوں میں بھی - مزید برآں تونس میں ایک لفظ هَاذولا بھی مستعمل ہے (جو بقول 'Dictionary : Barthélemy، ص ۷۶ آخر، بظاہر ایک عراقی بولی کے ذریعے وہاں پہنچی) - اسم حالیہ کا بطور ماضی قریب بار بار استعمال؛ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں شایف "تم دیکھتے ہو؟" (کہا تم نے دیکھا ہے؟ کیا تم ابھی تک دیکھ رہے ہو؟)، لیکن عمان میں بھی اس سے مماثل خصوصیات موجود ہیں اور المغرب میں بعض اسمائے فاعل بطور ماضی قریب استعمال ہوتے ہیں۔

جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے (اس میں عراق بھی شامل ہے) ان دونوں چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے : (۱) بولیوں کے الفاظ ان کی تشکیل کے وقت؛ اس میں وہ عربی بنیادی طور پر شامل ہے جسے حملہ آور اپنے ساتھ لائے اور وہ الفاظ بھی جو ان مفتوحہ اقوام کی زبانوں سے اخذ کیے گئے جنہوں نے عربی طور طریقے اختیار کر لیے تھے، مثلاً مصر میں قبطی، فلسطین اور شام و لبنان میں آرامی و سریانی، عراق میں سریانی - اب تک صرف لبنان کو موضوع مطالعہ بنایا گیا ہے 'Etude sur les emprunts : M. Feghali، syriaques dans les parlers arabes du Liban' پیرس

صیغہ جمع ضمہ (ـ) کے ساتھ؛ مثلاً تونس : نِکتِب "میں لکھتا ہوں"، نِکتِب "ہم لکھتے ہیں"۔ یہ اس تضاد کی ایک عمدہ اور مخصوص مثال ہے جو مشرقی بولیوں اور المغرب کی بولیوں میں پایا جاتا ہے؛ لیکن بالاطلاق ایسا نہیں ہے، چنانچہ ایک زائد حرف "ن" نجد میں بھی مضارع کے صیغہ واحد متکلم میں موجود ہے (Diwan : Socin، حصہ سوم، ص ۱۳۳ و ۱۹۴) اور حضرموت میں بھی اس کا وجود مصدق ہے (Arabica : de Landberg، ۳ : ۵۵)۔ کھلے اجزائے کلمہ میں حرکات فتحہ، کسرہ و ضمہ کا فقدان، جو المغرب کی بولیوں میں زیادہ تر مکمل ہو چکا ہے، قابل اعتبار نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ لبنان کے علاقہ کفر عینہ میں کھلے زور دار اجزائے کلمہ سے سب حرکات علت غائب ہو گئی ہیں۔ تدمر (Palmyra) میں حرکت کسرہ و ضمہ، جب ان پر زور بھی ہو، اس وقت اکثر بے اثر ہو جاتی ہیں جب وہ کسی کھلے جزو کلمہ میں واقع ہوں۔ (یہ ان بولیوں میں سے ایک ہے جنہیں J. Cantineau نے امتیازی کہا ہے، Etudes در AIEO، ۲ : ۴۹)۔

مشرقی بولیوں میں بمقابلہ المغرب کی بولیوں کے بعض ایسے نحوی خصائص کی بدولت جو مؤخر الذکر میں معدوم ہیں، ایک طرح کی انفرادیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً مصر، فلسطین، شام و لبنان میں : (۱) فعل مطلق کے اعراب میں حروف علت کے اختلافات کا قائم رہنا اور انہیں ہم شکل بنا لینا : قَتَلَ يَقْتُلُ یا يَقْتُلُ اور قَتَلَ يَقْتُلُ (مصر میں یہ تلفظ ایسا صاف نہیں ہے)؛ (۲) اسم اشارہ کی جمع اسی طریقے سے بنانا، یعنی اسم اشارہ کے صیغہ واحد کی قدیم شکل میں علامت جمع اَل کا اضافہ

۱۸۹۱ء (۲) وہ الفاظ جو بولیوں کی تشکیل کے بعد مستعار لیے گئے : پہلوی، فارسی، آرامی، سریانی، یونانی اور لاطینی (مختلف راستوں سے) نے ادبی عربی کو بہت سے ایسے الفاظ دیے ہیں جو اس کے ذریعے اور اس کے ہمراہ مقامی بولیوں میں ان کی تشکیل کے وقت داخل ہو گئے (ایسے الفاظ عربی کے بنیادی الفاظ کا ایک جز ہیں) یا ان کی تشکیل کے بعد عربی سے داخل ہوئے۔ ان اندرونی مستعار الفاظ کی تاریخ سے ہم بالکل بے خبر ہیں۔ خاص مستعار الفاظ کی تقسیم یوں ہوتی ہے : فارسی (ایرانی) الفاظ - عراق میں؛ ترکی، ترکی-فارسی اور ترکی-اطالوی الفاظ عراق سے لے کر مصر تک کے پورے علاقے میں؛ اطالوی الفاظ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ فرانسیسی الفاظ (زمانہ حال میں مستعار) مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ انگریزی الفاظ (حال میں مستعار) مصر میں۔

لبنان میں عربی اور آرامی-سریانی کے اور مصر میں عربی اور قبطی کی بیک وقت موجودگی نے کسی حد تک الفاظ مستعار لینے کا موقع پیدا کر دیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ مستعار الفاظ کو ادنیٰ طبقے کے الفاظ سے کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ہے۔

ترکی کا (لسانی) عطیہ (اپنی مختلف شکلوں میں) موصل، بغداد اور حلب میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے ذرا کمتر دمشق، فلسطین اور مصر میں۔ دمشق کے متعلق E. Saussey : *Mélanges Inst. Fr. Damas* (Section des arabisants)، ۱ : ۷۷ تا ۱۲۹ اور مصر کے بارے میں E. Littmann در *Festschrift* (ویزباڈن ۱۹۵۸ء)، ص ۱۰۷ تا ۱۲۷؛

Dict. Ar. Fr. : A. Barthélemy میں اشتقاقات کے ذیل میں سب مستعار الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔ حلب کے لیے ایک باقاعدہ مطالعہ *Introduction* (جو عنقریب شائع ہوگی) کے حصہ ۲، باب ۳ - ب میں موجود ہے۔

ممکن ہے کہ عربی بولیوں کو یونانی نے بعض مذہبی اصطلاحات براہ راست دی ہوں؛ اس کا عطیہ در اصل بالواسطہ، یعنی عربی، سریانی اور قبطی کے ذریعے ملا۔

ادنیٰ طبقے کی ایک خصوصیت : حلب میں بق "مچھر"، لبنان اور الجزائر میں بگ (bug) (ادبی عربی بق = bug) - حلب نے سریانی کے بقا "مچھر" کے مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ لفظ ذقن بمعنی "ٹھوڑی، داڑھی" سے جو لبنان میں مستعمل ہے، دو لفظ ہمیشہ کے لیے باقی رہ گئے ہیں : عربی ذقن "ٹھوڑی اور سریانی ذقنا "داڑھی"، تاہم ان کا اشتقاق پیچیدہ ہے۔ سریانی ذقنا کے معنی ٹھوڑی کے بھی ہوتے ہیں۔

بعض مستعار الفاظ سے کچھ سوال پیدا ہوتے ہیں، مثلاً فارسی لفظ کشتیبان (= انگشتانہ) جو ادبی عربی اور ترکی میں معروف نہیں ہے، شام و لبنان میں کیسے پہنچ گیا؟ پہلوی لفظ رندج "رندا"، ایک قدیم مستعار لفظ جس کے وجود کی عربی یا ترکی میں کوئی شہادت نہیں ہے (فارسی: رندہ) حلب میں کیسے پہنچا اور کس راستے سے؟ الفاظ کا ایک دوسرے سے تقابلی مطالعہ ابھی اس حد تک نہیں کیا گیا کہ ہم یہاں اس موضوع پر مزید بحث کرنے کے قابل ہو سکیں۔

عربی اور شمالی عربی بولیاں : شمالی عربی بولیوں کا مطالعہ J. Cantineau نے کیا ہے : *Études sur quelques parlers de nomades d' Orient*

صرف Arabia Petraea : A. Musil، ج ۳، وی انا
۱۹۰۸ء میں ملتی ہیں! ان متون کو احتیاط سے کام
میں لانا چاہیے! حجاز : صرف Snouck-Hurgrenje :
Mekkanische Sprichwörter und Redensarten
ہیگ ۱۸۸۶ء۔

يمن : Jemenica : S.D.F. Goitein، ۱۹۳۲ء
Sprichwörter und Redensarten aus Zentral-Jemen
(صنعاء کے یہودی)، لائبرگ ۱۹۳۳ء صفحات xiii تا
۱۹۴ چھوٹی تقطیع! صرف و نحو سے متعلق مطالعات،
vii تا L' arabo parlato a Şan'a : E. Rossi-xxiii
grammatica, testi, lessico (اطبالوی - عربی، ص
۱۹ تا ۲۱۶) روم ۱۹۳۹ء، صفحات vi
تا ۲۵، چھوٹی تقطیع (طبع Is. Or.)؛ دیکھیے
بالخصوص اسی مصنف کی RSO، ۱۷ : ۲۳۰
تا ۲۶۵ اور ۴۶۰ تا ۴۷۲ (اولیوں کی تقسیم،
ص ۴۷۲)؛ عدن، E. V. Stace، An English-Arabic :
Vocabulary for the use of the students of the
Colloquial، صفحات vii تا ۲۱۸، چھوٹی تقطیع،
لنڈن ۱۸۹۳ء متن مع ترجمہ۔

دثینہ : Count C. de Landberg، Glossaire :
Dathinois، ج ۱، صفحات xi تا ۱۰۳۸، لائیڈن
۱۹۲۰ء، ج ۲، صفحات xvi - ۱۰۳۹ تا ۱۸۱۳،
وہی کتاب ۱۹۲۳ء؛ ج ۳ (طبع K. V. Zetter-
stéen)، صفحات xxxiv - ۱۸۱۵ تا ۲۹۷۶، چھوٹی
تقطیع! وہی مصنف : Études sur les dialectes
de l' Arabie méridionale، Dathinah، ii : لائیڈن
۱۹۰۵ء، صفحات xi - ۷۷ تا ۱۴۴؛ ج ۳
دثینہ؛ کتاب مذکور ۱۹۱۳ء، صفحات xv - ۱۴۴۰
تا ۱۸۹۲ء چھوٹی تقطیع۔

حضر موت : Count C. de Landberg، Études :
sur les dialectes de l' Arabie méridionale، ج ۱،
حضر موت، کتاب مذکور ۱۹۰۱ء، صفحات xvii

در AIEO الجزائر، ۱۹۳۶ء، ۲ : ۱ تا ۱۱۸
ج ۳، ۱۹۳۷ء، ص ۱۱۷ تا ۲۳۷ - لسانی
جغرافیہ کے ان مطالعات کی بدولت اس نے
ایسی تقسیم پیش کی ہے جس سے اس کے
نزدیک اس موضوع کے بڑے مسائل کی
تعین و تعریف ہو سکتی ہے۔ یہاں اس کی
گنجائش نہیں کہ جو تنقیدی تبصرہ J. Cantineau
نے اپنی پہلی Étude کے شروع میں، G. A. Wallin،
E. Littman، A. Socin، I.G. Wetzstein،
A. Musil (Rwala)، C. de Landberg (Anazeh)،
J. J. Hess اور A de Bouchemann (مکمل
حوالے در AIEO : Cantineau، ۳ : ۱۲۶) کی
اشاعتوں پر کیا ہے، اس کا اعادہ کیا جاسکے۔
ان کے علاوہ R. Montagne، Contes poétiques،
Ghazou (تنقیدی تبصرہ اور حوالے از
Cantineau : کتاب مذکور) بھی ہے۔ مندرجہ
ذیل کا ذکر بھی ضروری ہے : R. Montagne :
Mél. در Sālfet Shāye Alemsāh g'edd errmāf
Gaudefroy-Demombynes، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۲۵
تا ۱۳۰ : H. Charles، Tribus moutennières du
Moyen-Euphrate Agēdat, Inst. Fr. Damas, Doc. Et..
Or..، ج ۸، ۱۹۳۹ء، ایک نسلیاتی (ethnographical)
مطالعہ جس میں کئی جملے، الفاظ اور ۱۴
سطریں ایک عبارت کی ہیں۔ H. Charles :
Quelques travaux de femmes chez les nomades
moutonniers d la région de Homs-Hama' Emūr and
Bani Khaled، ایک نسلیاتی اور مقامی بولیوں
کا مطالعہ، BEOD، ج ۷ تا ۸، ۱۹۳۷ -
۱۹۳۸ء، ص ۱۹۵ تا ۲۱۳؛ تین خاصے طویل
متون اور چھ سطوروں کی ایک مختصر
عبارت مع ترجمہ - دوسرے علاقوں (بطرہ
کے خانہ بدوشوں کے بارے میں معلومات

تا ۷۷۴ چھوٹی تقطیع (فرہنگ ص ۵۱۷ تا ۷۷۸)۔

ظفار : N. Rhodokanakis : *Der vulgärabische Dialekt im Dofär (Zfär) I, Prosaische und poetische Einleitung*, ۱۹۰۸ء، ج ۲، Texte xxxii صفحات، ۱۹۱۱ء، Wein، *Glossar, Grammatik* تا ۲۱۹ چھوٹی تقطیع (Südarabische Exp.)، ج ۸ و ۱۰)۔

عمان (وزنجبار) : C. Reinhardt : *Ein arabischer Dialekt gesprochen in Oman und Zanzibar*، سنٹگارٹ و برلن ۱۸۹۳ء، صفحات xxv تا ۳۲۸، چھوٹی تقطیع (Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr., Berlin)؛ متون ص ۲۹۷ تا ۳۳۸۔

(BSL) *Remarques* : J. Cantineau (شمارہ ۱۱۸) نے (ص ۸۱-۸۲) ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے جن کی مدد سے مشرق کی شہری آبادیوں اور عرب خانہ بدوش قبائل کی بولیوں کے مابین امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ ایک مؤثر معیار صرف حرف ق کا بے آواز (unvoiced) تلفظ ہے (اس لحاظ کے بغیر کہ اس کا دوسری حالتوں میں مخرج کیا ہو سکتا تھا)۔ شہری آبادیوں کی سب بولیوں میں یہ تلفظ موجود ہے؛ ق کا زور دار تلفظ خانہ بدوشوں کی بولی کی ایک علامت ہے (جیسا کہ مغربی بولیوں کی حالت ہے)۔

عرب خانہ بدوشوں کی بولیوں کے مختلف اصناف کے علم کے لیے ہم J. Cantineau : *Études*، در AIEO، ۳ : ۲۲۲ کے رہین منت ہیں۔ حسب ذیل مختصر خلاصہ اسی پر مبنی ہے۔

جہاں تک شمالی عرب کی بولیوں کا تعلق

ہے وہ یوں فرق کرتا ہے : بولیاں الف (عنزہ)، بولیاں ب (شعر)، بولیاں ج (شامی - عراقی)؛ عنزہ بولیاں : حسانہ، رولہ، مبعہ، ولد، علی وغیرہ۔ شعر کی مقامی بولیاں : عبیدہ، خرصہ، رمال، یہ وغیرہ؛ شعر کی بولیوں سے لسانی طور پر مماثل ہیں؛ گروہ ب۔ ج عراق میں غالباً طی، شام اور اردن میں؛ عمور صلوت، سریدیہ، سرحان، اردن کے بنو خالد کے ایک حصے میں اور بنو صخر میں؛ شامی۔ بولیاں : رگا (رقہ) کی شہری آبادی اور قبائل؛ عراقی حدیدین، موالی، جولان کے نعیم، فضل (یہ دو مؤخر الذکر ایک ماتحت گروہ ہیں) جو ادنیٰ خانہ بدوشوں کے زمرے میں، جسے شواہد یا راعیہ کہا جاتا ہے، داخل ہیں۔ جوف کی بولی کا سوال ایک علیحدہ مسئلہ ہے؛ الرّس کی بولی (قسیم) کسی حد تک ایک ب۔ الف بولی ہے۔

شمالی عرب کی بولیوں کی جنوبی حد کا تعین بھی تقریباً دشوار ہے۔ ان بولیوں کے قسیم، الحسا اور غالباً بنو عارض، بنو وشم اور بنو سدیر میں وجود کی یقینی طور پر تصدیق ہو چکی ہے۔ حجاز کی بولیوں کے بارے میں بہت کم معلومات ہیں اور عسیر کی بولیوں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دثینہ اور حضر موت کی بولیاں جن کے بارے میں ہمیں Landberg کے شائع کردہ متون سے پتا چلتا ہے، بظاہر شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے دور کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ربع الخالی کے خانہ بدوشوں کی بولیاں بھی اسی گروہ سے متعلق ہوں۔ برخلاف اس کے E. Rossi، C. Reinhardt اور S.D. Goitein کی مساعی کے ذریعے ہمیں یہ معلوم ہے کہ عمان اور یمن کی بولیاں بالکل مختلف

قسم کی ہیں۔

مآخذ : (خود مادے میں مذکور ہیں : وہ تصانیف جو بحیثیت مجموعی بولیوں سے بحث کرتی ہیں یہ ہیں : (۱) *La langue arabe et ses dialectes* : C. de Landberg : لاٹیدن ۱۹۰۵ء : (۲) *C. Brockelman : Das Arabische und seine Mundarten* در *der Orientalistik* ج ۳، *Semitistik* (۱۹۵۳ء) ص ۲۰۷ تا ۲۳۵ : (۳) *La Dialectologie* : J. Cantineau : *Orbis* در *arabe* ج ۴، ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۹ تا ۱۶۹ : اس تصنیف میں مزید مآخذ اور عرب کی مقامی بولیوں کے مطالعات کے بارے میں موجودہ صورت حال سے متعلق معلومات کا ذکر ہے۔

(H. FLEISCH.)

(۳) المغرب کی بولیاں

عربی زبان شمالی افریقہ میں دور دور تک رائج ہے، تاہم دوسری زبانیں بھی مستعمل ہیں۔ بربر زبان کا رواج بھی وسیع پیمانے پر ہے (دیکھیے مادہ بربر)۔ اگرچہ بربر زبان بعض حالتوں میں اپنا اثر و رسوخ کھوتی جا رہی ہے، تاہم زیادہ تر اسے ایک انتہائی پھلتی پھولتی حالت میں، نہ کہ ہسپانی اور شکست خوردگی کے عالم میں، تصور کیا جا سکتا ہے۔

قدیم (autochthonous) زبان کا اخراج قدرتی طور پر ان حالتوں اور ان ملکوں میں عمل میں آیا ہے جہاں عربی زبان کی رو بغیر کسی رکاوٹ کے پھیل گئی۔ سب سے پہلے ان شہروں میں جنہیں عرب فاتحین نے دوبارہ تعمیر کیا، بسایا یا بنا کیا اور ان کے گرد و نواح میں، پھر برقہ (Cyrenaica) میں اور سب سے بڑھ کر تونس میں جہاں [فاتحین کا] سیل روان اور سب سے پہلے پہنچا، پھر المغرب کے علاقوں غالباً زناتہ

میں جہاں پرانی راعیانہ (pastoral) زندگی نے بدوی عریقت کے لیے راستہ ہموار کر دیا، یعنی صحرا، صحرا کا کنارہ، الجزائر اور قسطنطینہ کے بلند میدانی علاقوں، تل کی وادیوں اور ہمالہ تمام وهران (Orania) میں۔ عربی زبان کا اثر و نفوذ صحراے اعظم کے گرد و نواح میں تو ہوا، لیکن اس کے نخلستانوں میں آباد ہستیوں کو اپنی لپیٹ میں نہ لے سکا۔ یہی صورت اندرون ملک اور سواحل کے کوهستانی علاقوں کی تھی کیونکہ یہاں پہنچنا بے حد دشوار تھا۔ مراکش میں ”تعرب“ کا عمل ساحل بحر ظلمات کے ساتھ ساتھ شروع ہو کر فاس اور تازہ کے تنگ راستے تک پہنچا اور اس نے المغرب کو اپنے دامن میں لے لیا، لیکن بحیرہ روم اور اندرون ملک میں بہنے والے دریاؤں کے کناروں کے پہاڑی سلسلوں، یعنی بربر پہاڑوں کو جوں کا توں چھوڑ دیا۔ لہذا المغرب کا وہ رقبہ جہاں عربی کو برتری حاصل ہے بہت وسیع ہے۔ وہاں تقریباً تین کروڑ باشندے یہ زبان بولتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف علاقوں میں پائے جاتے ہیں اور زندگی بسر کرنے کے جدا جدا طریقے رکھتے ہیں، یعنی شہروں کے سب باشندے، تقریباً تمام زراعت پیشہ افراد اور میدانوں، سطحات مرتفعہ اور چٹیل علاقوں کے چرواہے، بہت سے دیہات کے باشندے، نخلستانوں کی اقامت پذیر آبادی کے متعدد گروہ اور پہاڑی لوگ جو ہمسایہ شہروں کے اثر سے عرب بن گئے ہیں۔ یہ جغرافیائی انتشار (جو بخلاف بربر بولیوں کے اب تک جاری ہے) اور ان زندگی کے طریقوں کا اختلاف، ملک کی گونا گوں علاقائی کیفیت اور اس کی ”تعرب“ کے تاریخی احوال و کوائف دونوں کا نتیجہ ہیں۔ ان

یہ ایک صوتی خاصہ ہے جو المغرب کی بیشتر مقامی بولیوں میں پایا جاتا ہے، اس کے بغیر کہ وہ ان سب میں مشترک ہو یا محض ان تک ہی محدود ہو (اس لیے کہ یہ بعض مشرق وسط کی بولیوں میں بھی موجود ہے)، یعنی حروف علت کی مخصوص آوازوں (vocalic content) کا بڑی حد تک زبان اور حرکات خفیفہ کے نظام کی غیر متعلق (neutral) آوازوں کی جانب ایک نمایاں رجحان۔ ظاہر ہے کہ ایک عام جائزے میں بولیوں کے باہمی اختلاف کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اسے صحیح ثابت کرنے کے لیے صحیح حقائق کی جانچ ضروری ہے۔ شمالی مراکش، الجزائر اور تونس کی سب بولیوں میں اور مغربی صحرا کی بھی تمام بولیوں میں حرکت خفیفہ کسی کھلے جزو کلمہ، حرف علت + حرف صحیح + حرف علت (v+c+v) میں ساقط ہو جاتی ہے۔ لفظ کے ادا کرتے وقت ساری توجہ لفظ کے آخر پر ہوتی ہے اور اس کی ابتدا کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح وہ لفظ بجائے دو رکنی ہونے کے ایک رکنی رہ جاتا ہے۔ اس طرح ضَرْب کی شکل ضَرْب ("اس نے مارا") ہو جاتی ہے؛ قَرْح کے بجائے قَرْح "خوشی" ہو جاتا ہے۔ یہ قدرتی طور پر اس صورت میں بھی عمل میں آتا ہے جب کسی لفظ کی اصل کے بعد کوئی حرف لاحقہ یا تصریف امالہ (inflexion) آئے، یا اس سے پہلے کوئی حرف سابق ہو۔ اس طرح ضَرْبُوا سے تَضَرْبُوا (انہوں نے مارا) رہ جاتا ہے، تَضَرْبُہ سے تَضَرْبُوا یا تَضَرْبُہ "تو نے اسے مارا ہے" بن جاتا ہے۔ شَجَرَة، شَجَرَة (درخت) بن جاتا ہے، مَحْكَمَة سے مَحْكَمَة یا مَحْكَمَة (قاضی کی عدالت) ہو جاتا ہے وغیرہ)۔

دونوں پہلوؤں پر یہاں بحث نہیں کی جائے گی۔ صرف اس بات کو بخوبی جتنا دینا کافی ہوگا کہ اس قسم کے طبیعی اور انسانی حالات کی موجودگی میں بول چال کی عربی میں بولیوں کا بڑا تفاوت پایا جانا کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ یہ تفاوت اتنا بڑا ہے کہ عربی بولیوں کی بحیثیت مجموعی مشترک اور مخصوص خصائص کی بنا پر تعین و تعریف دشوار معلوم ہوتی ہے اور "مغربی عربی" کی اصطلاح کا استعمال شاید ایک بیجا جسارت کا مرادف ہوگا، تاہم اسے خواہ محض اس تشریح کی سہولت ہی کے لیے سہی، استعمال کیا جائے گا۔

براکلمان نے اس زمانے میں جب کہ ہمارے پاس شمالی افریقہ میں رائج بولیوں سے متعلق بہ مشکل چند دستاویزی ثبوت تھے، Grundriss میں یہ لکھا تھا کہ المغرب کی مقامی بولیاں زیادہ تر بدوی طرز کی ہیں۔ اس نے بلاشبہ یہ مفروضہ فعل (ماضی) کی حرکت عین کلمہ پر قائم کیا تھا جسے وہ سب سامی زبانوں کی ابتدائی شکل تصور کرتا تھا، یعنی فَعَلَ، فَعِلَ، فَعُلَ جن سے فَعَلَ اور فَعِلَ بن گیا۔ جزو کلمہ کا یہ حذف جو بلاشبہ تاکید (stress) کی وجہ سے ہوا اندلسی زبان میں اب بھی موجود ہے، لیکن مالٹا کی بولی میں نہیں۔ ان مثالوں میں جو المغرب میں پائی جاتی ہیں، یہ ہرگز تنہا مثال نہیں ہے اور نہ یہ خصوصی طور پر بدوی ہے۔ براکلمان کا یہ تبصرہ جو اصولاً بلاشبہ معرض بحث میں آسکتا ہے اس وقت صاف طور پر بالکل غلط ہو جاتا ہے جب ہم بولیوں سے متعلق حقائق کی غیر معمولی پیچیدہ اصلیت سے اس کا مقابلہ کریں۔

دو جز باقی ہیں۔ یہی حالت فزان، برقا اور تونس کے انتہائی جنوب کی بہت سی بولیوں کی ہے جو اس نقطہ نظر سے مشرقی اور مغربی بولیوں میں ایک واسطے کا کام دیتی ہیں۔ حرکت فتحہ کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے، خواہ وہ ایک بخوبی محفوظ وصفی (qualitative) عنصر ہو، جیسے کہ حَرَب ”اس نے مارا“ یا حَلِیب ”دودھ“ میں یا تبدیل شدہ شکل میں ایک عنصر جیسے رِبَط ”اس نے جوڑ دیا ہے“، طَبَّک ”ٹوکری وغیرہ میں“۔

الفاظ کی ساخت کے اعتبار سے بھی بعض ایسے خصائص ہیں جنہیں مخصوص طور پر مختلف حد تک مغربی تصور کیا جاسکتا ہے۔ خاص طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فعل مضارع کے صیغہ واحد متکلم میں حرف نون نے ابتدائی حمزہ کی جگہ لے لی ہے، جو مشرق اوسط کی سب زبانوں (بولیوں) میں عام ہے۔ سب سے زیادہ یہ علامتی نون (morpheme n) مراکش، الجزائر، تونس، موریشانیہ، صحراء فزان، طرابلس، برقا اور مالٹا کی بولیوں میں بلا استثنا پایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مصر اس کے استعمال کی انتہائی مشرقی حد معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ حال میں Ch. Kuentz نے (اسکندریہ اور لیل کے ڈیلٹا کی بعض اقامت پذیر آبادیوں کی بولیاں) انتہائی حدود کی صحیح تعیین کی ہے۔ ع کی جگہ ا کا استعمال، جس کا ذکر ابن خلدون ان ہلالی کیتوں کے ضمن میں کر چکا ہے جو اس نے جمع کیے تھے، اندلس کے مرابطی عہد میں ابن قزمان نے بھی کیا ہے اور قرون وسطیٰ میں نارمنی صقلیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ اسے ساخت الفاظ سے متعلق ایک ایسی بدعت کہا جاسکتا ہے جو المغرب

بعض اوقات [دوسرے] عناصر کی یکجائی اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ حروف علت کا عنصر یکسر غائب ہو جاتا ہے اور حروف صحیحہ کے ایک سلسلے کا تلفظ ایک حرف صحیح کی مدد سے ممکن ہوتا ہے جو حرف علت کا کام دیتا ہے اور جس پر ایک انتہائی خفیف حرکت ہوتی ہے، مثلاً قصبہ (Q.sba) ”نرسل“ شخمسک (sh-kh ssk.) ”تمہیں کون لے رہا ہے؟“۔ یہ مراکش بولیاں، بالخصوص شہروں (مثلاً فاس) کی انتہائی بگڑی ہوئی بولیاں ہیں جن میں یہ خاصہ باسانی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس ارتقا میں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحیح طور پر بولے جانے والے محاورات میں زبان کے عناصر کم ہوتے جاتے ہیں (اور اس طرح کم از کم مزاحمت کا طریقہ اختیار کر لیا جاتا ہے)، اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ کسرہ اور ضمہ کی نوعیت کی حرکات غیر مؤثر ہو جاتی ہیں۔ چونکہ ان کی حرکت خفیف ہوتی ہے لہذا وہ قدرتی طور پر اپنا عمل کھو دیتی ہیں۔ آلات تکلم کے ذرا سے ڈھیلے پن سے ان کی اصلی نوعیت بدل جاتی ہے، اگر اس سے ان کا مکمل فقدان نہ بھی عمل میں آئے۔ بے اختیار خیال آتا ہے کہ کھلے اجزائے کلمہ میں حروف علت کا فقدان ضمہ اور کسرہ کی حرکات ہی سے شروع ہوتا ہے۔ شامی بولیوں کی کیفیت سے جن پر J. Cantineau نے بعض بلند پایہ مقالات لکھے ہیں (خصوصاً وہ جو تلمس (Palmyra) سے متعلق ہے)، یہی بات نمایاں ہوتی ہے۔ افعال صحیحہ کی بنیادی شکل میں گردان کا اختلاف اس پر منحصر ہے کہ اہم حرکت علت ضمہ ہے یا کسرہ یا فتحہ۔ مقدم الذکر میں ایک ہی جزو کلمہ رہ گیا ہے، بحالیکہ مؤخر الذکر میں

بڑھ کر وہ تفعّل (tʃʻal) اور نفعل (nfʻal) کی ایک ترکیب تک پہنچ جاتی ہے اور نتفعّل، تنفعّل بن جاتی ہے، مثلاً انتخرج ”وہ زخمی ہو گیا ہے“، تنحرق tenhrak ”وہ جل گیا ہے“۔ بنیادی شکل کے افعال کی مطابقت میں اسمائے فعلی کو بنانے کے لیے قدیم نظام نے حرکات کی متضاد صورتوں کے باہمی رد و بدل سے آزادانہ طریقے پر کام لیا۔ فَعَلَ، فَعُلَ، فَعِلَ، فَعِلَ، فَعِلَ، فَعِلَ وغیرہ۔ یہ حرکات علت کے نظام کا انحطاط ہی ہے جو المغرب میں خاصا عام ہے (اور اسی طرح اجزائے کلمہ کی وہ گڑبڑ جو اس کے ساتھ ہوئی) جس سے بلاشبہ بولیوں کو یہ ترغیب ہوئی کہ اسمائے فعلی کی حالت میں وہ ایسی اشکال اسمی کو ترجیح دیں جن میں حروف علت (long vowels) پائے جاتے ہیں۔ ان صورتوں میں ایک ایسی ہے جس میں ایک غیر معمولی مد صوتی پایا جاتا ہے اور جسے مخصوص طور پر مغربی سمجھا جاسکتا ہے (مثلاً میں بھی یہ مستعمل ہے)، یعنی فَعِلَ (fʻil) بحالیکہ پہلے یہ ایک شاذ مصدر تھا (ان افعال کے لیے جو شور، یا پکار ظاہر کرتے ہیں)، اب یہ افعال عملی کا کثیر الاستعمال مصدر ہے، خصوصاً وہ افعال جو جسمانی افعال کو ظاہر کرتے ہیں: شَطِیح (shṭih) ”ناچنے کا فعل“، غَسِيل (ghsil) ”نہانے دھونے کا فعل“، طَبِیح (ṭbih) ”پکانے کا عمل“، سَلِیح (slīkh) ”کھال اتارنے کا عمل“ وغیرہ۔ فَعِلَ کا مؤثر ہونا شاید مصدر تفعیل کے قیاسی اثر کا رہین منت ہے جو افعال عملی اور افعال متعدی کا خاصہ ہے جو کیفیت مصدر فَعِلَ (fʻil) کی ہے، اسی طرح جمع فعالی (fʻālī) کی قیاسی توسیع بھی بظاہر ایک خالصۃً مغربی خصوصیت ہے۔ یہ دوسری جگہوں میں ایسے اسماء کی جن میں ایک اصلی حرف علت ہو

سے مخصوص ہے۔ یہ صاف طور پر ضیفۃً واحد متکلم کے لیے جمع متکلم کے صیفیے پر قیاس کرتے ہوئے ایک علامت بنانا ہے، یعنی نَفَعَلَ، تَفَعَّلُوْا سے (تَفَعَّلَ) فعل کے ایک وزن فعال (fʻāl) سے جو شاید قدیم افعال اور استفعال سے مأخوذ ہے، اشتقاق کی مغربی شکل کو بھی (جنس کی شہادت سب بولیوں میں، بشمول مالٹا کی بولی کے پائی جاتی ہے)، ایک جدت ہی سمجھنی چاہیے۔ اس سے ایک منتج مفہوم (resultative meaning) [صیرورہ] کا اظہار ہوتا ہے: کھال ”وہ سیاہ ہو گیا ہے“، بَيَّاض byād ”وہ سفید ہو گیا ہے“، عَوَّار wār ”وہ کانا ہو گیا ہے“، حُرَّاش hrāsh ”وہ کھردری کھال والا ہو گیا ہے“، طَوَّال ṭwāl ”وہ لمبا ہو گیا ہے“، سَمَّان smān ”وہ موٹا ہو گیا ہے“، شَالَ shāl ”وہ مطیع ہو گیا ہے“، زَيَّان zyān ”وہ خوبصورت ہو گیا ہے“ وغیرہ۔ دوسرے اور تیسرے صحیح حرفوں کے درمیان ایک حرف علت الف کی موجودگی گردان سے متعلق ایک صوتی مسئلہ پیدا کر دیتی ہے جس کا حل مختلف بولیوں نے مختلف طرح سے کیا ہے (Sur le : L. Brunot *thème verbal fʻāl en dialecte marocain* در Melan- ges W. Marçais، پیرس۔ Maisonneuve، ۱۹۵۰ء، ص ۵۵ تا ۶۲)۔ راجع الی الفاعل اور نیم مجہولی مفہوم کی مشتق شکلوں کے قیاس پر جن میں ایک حرف سابق ت پایا جاتا ہے (تَفَعَّلَ جو فَعَّلَ سے مشتق ہے اور تَفَاعَلَ جو فَاعَلَ سے مأخوذ ہے)۔ مغربی بولی نے بعض دوسری بولیوں کی طرح ایک صورت تفعّل (tʃʻal) کی بنائی ہے (جس سے بہت ہی قدیم اتفعّل (ethpheʻei) کی یاد تازہ ہو جاتی ہے) جو فَعَلَ (fʻal) کے مقابلے میں ہے۔ اس بولی میں یہ صورت اکثر علی الرغم نفعّل (nfʻal) استعمال ہوتی ہے، پھر اس سے اور آگے

جمع بروزن فعاليل ہے، مثلاً قہوہ، جمع = قہاوی، معنی، جمع = معانی۔ اسے مزید وسعت دے کر ایسے اسماء کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جن کی اصل صحیح نہ کہ معلول ہو، مثلاً ابرہ "سوئی" جمع = آباری، قصبہ "بڑا پیالہ" جمع = قصباعی، نشطہ "کنکھی" جمع = مشاطی، وغیرہ۔

صلات نحوی مقامی بولیوں میں متعدد جدتوں کا باعث بن گئے ہیں۔ ان میں سے المغرب میں سب سے زیادہ قابل ذکر حسب ذیل ہیں: (۱) ایک حقیقی حرف تنکیر کی تخلیق جو کسی غیر معین اسم (نکرہ) کی حالت کو ظاہر کرتا ہے (مثلاً کلاسیکی رَجُل)۔ اس مقصد کے لیے عدد "ایک" کو استعمال کیا جاتا ہے، یعنی واحد (جسے بعض اوقات مختصر کر کے وَحی، وَح، ح بنا دیا جاتا ہے) جو غیر منصرف رہتا ہے اور جس کے بعد اسم آتا ہے۔ اسے یا تو ال تعریفی سے معین کیا جاتا ہے، جیسے الواحد الرَّاجِل = "ایک مرد"، واحد المرأة "ایک عورت"، واحد الدار "ایک مکان"، اور یا ایک مضاف تعین سے، جیسے واحد باب الدار "ایک گھر کا ایک دروازہ"، واحد صاحبی "میرا ایک دوست"۔ جہاں جہاں بھی یہ حرف تنکیر رائج ہے، یعنی مراکش، الجزائر اور الجزائر و تونس کی سرحدوں کی بولیوں میں، اس حرف (واحد) کے استعمال سے اسم ضمیر "واحد" کا استعمال متروک نہیں ہوا جو اب تک منصرف رہا ہے۔ واحد رجل "کوئی ایک مرد"، واحد امرأة (mra) "کوئی ایک عورت"، اور وسطی اور شمالی تونس اور لیبیا میں یہی ایک معقول ترکیب ہے؛ (۲) اسم سے براہ راست (کلاسیکی) اضافت، جیسے کہ رِبْعَةُ الْوَرْد "گلاب کے پھولوں کی خوشبو" کو حذف کرنے کا رجحان اور اس کی جگہ ایک بالواسطہ اضافت کا

استعمال جو ایک حرف وصل سے کام لیتی ہے، جیسے کہ الرَّبْعَةُ مَتَاعُ الْوَرْد۔ یہ انوکھی چیز مشرق قریب کی بولیوں میں پائی جاتی ہے (Grundriss: Brockelmann، ۲: ۲۳۸، ۱۶۱)، لیکن بعض ایسے حروف اضافت بھی ہیں جو مغرب کی بولیوں سے مخصوص ہیں: دَ، دِ، دِیال تراکش اور الجزائر میں، متاع یا نتاع الجزائر اور تونس میں، ت (ماخوذ از متاع) مالٹا میں اور چن فزان میں۔ متاع ماخوذ از کلاسیکی متاع بمعنی "سامان اسباب" کے وجود کی تصدیق اندلس کی بولیوں سے اور ہیڈق کی تاریخ الموحّدون (چھٹی/تیرھویں صدی) سے پہلے ہو چکی ہے اور اس کا استعمال بحر ظلمات سے لے کر مصر تک ہوتا ہے، جہاں یہ بتع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ سابق فعل ب، ب کا استعمال جس سے فعل مضارع میں تکمیل، نتیجے یا اتمام کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور جو مشرقی بولیوں میں اس قدر عام ہے، برقا (Cyrenaica) میں اور مشرق میں فزان تک پایا جاتا ہے۔ تراکشی بولی میں اسی فعل میں صیغہ فعل سے پہلے ت (یاک) پایا جاتا ہے جس سے مراد زمانہ حال میں کسی واقعی کام کا اظہار ہوتا ہے۔ تراکشی کا ک شاہد وہی سابق فعل ہے جو الجزائر (مشرقی قبائلیہ) میں ایک نیم لچکدار شکل، ک، کے (ماخوذ از کائن - اِکون) میں واضح طور پر قیاسی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ان سوابق فعل کے المغرب، مراکش اور لیبیا اپنے طور پر معنی فعلی کا ایک پیش کنندہ لفظ (pre-sentative) بھی استعمال کرتے ہیں جس میں فعل رأی "دیکھنا" کے صیغہ امر (ra) کے ساتھ لواحق ضمیری کو جمع کر دیا جاتا ہے، ان معنوں میں کہ "میں یہاں ہوں" "تو یہاں ہے" وغیرہ، یا "یہ دیکھو میں ہوں" "تو ہے" وغیرہ، ژانی،

ڑاک، ژاح، ژاھ (یا ژاھی) ژانا، ژاکم، ژاھم، جس سے مقصد کسی حالت یا عمل کی واقعیت کا (ماضی یا مضارع میں) اظہار ہوتا ہے۔ ژان چہت [ژنی جہت] ”یہ لو میں ہوں“ ”میں آگیا ہوں“ ژاھ پیکی ”وہ دیکھو رو رہا ہے“ اور اس طرح کسی جملہ اسمیہ میں ژاک مریض ”بیمار تو ہے“ ژاھم لیم ”وہ دیکھو نیچے ہیں“ مفہوم منفی بھی اسی سے مماثل طریقے پر بنتا ہے : ماژائیش، سائیش ”میں نہیں ہوں“ ماگش ”تو نہیں ہے“ ماہوش ”وہ نہیں ہے“ وغیرہ اور یہ بمقابلہ فعلیہ کے اسمیہ جملوں میں زیادہ تر استعمال ہوتا ہے، سائیشکی مریض ”میں بیمار نہیں ہوں“؛ (م) حروف کا احیا : یہ ایک عام لسانی حقیقت ہے کہ مغربی بولیوں کی جدت ایک علامت آتش (یا آہ) کی تخلیق پر مشتمل ہے جو کلاسیکی آتی شیء سے ماخوذ ہے اور جو شمالی افریقیہ کے ایک سرے سے دوسرے تک مستعمل ہے (اش مالٹا میں، ایٹش شمالی قسطنطنیہ میں) تاکہ اسما اور حروف جر کے ساتھ ملا کر متعلقات فعل (adverbs) اور حروف عطف بنائے جا سکیں۔ ہاش [از کلاسیکی ہائی شیء] ”کس چیز سے“ تاکہ ”اس طریقے پر کہ“؛ لاش [از کلاسیکی الی آتی شیء] ”کس کی طرف“، کس غرض سے“ کفاش [کیف + شیء] ”کس طرح، علاش [علی آتی شیء] ”کس چیز پر اور کیوں“ قداش ”کس سائز کا“ کس قدر۔ لفظ کیف، کیف بمعنی مانند، مشابہ بطور ایک حرف جر کے استعمال ہوتا ہے اور بمعنی ”جب کہ، مانا کہ“ بطور ایک حرف عطف کے؛ (ہ) تغییر مازال، مازال ما، منصرف یا غیر منصرف، بمعنی ”اب تک“ ”ابھی نہیں“ کا استعمال جس کے لیے مالٹا اور دوسرے ملکوں میں عادی مستعمل ہے۔

صوتی ساخت کے الفاظ اور نحوی اختلافات سے بڑھ کر لغات کی وہ خصوصیتیں ہیں جو المغرب کی بولیوں اور مشرق اوسط کی بولیوں میں ایک واضح ترین، خواہ وہ عمیق ترین نہ ہو، تضاد پیدا کر دیتی ہیں۔ المغرب کی بولیوں کی اصطلاحات کے ماخذ، عربی یا غیر عربی، کے تعین کے لیے کوئی باقاعدہ تحقیقات کیے بغیر یہاں ان میں سے عام ترین کا ذکر کیا جائے گا۔ لفظ لایمن (لام تعریفی کے ساتھ) کا مفہوم (صرف المغرب میں) ”رئیس بلدیہ“ ہے؛ ناشپاتیوں کے مفہوم میں آنکاس یا آنجاس (لنجاس، لنزاس) کا استعمال جو پہلے اندلس ہی میں تھا، ہر جگہ پھیل رہا ہے۔ ”چامے دان“ کے لیے عام اصطلاح براد اور ”ہانی کے جگ“ کے لیے برادہ ہے؛ ”سینہ“ چھاتی جو ہمیشہ (سینی گال سے لیپیا تک) بڑول یا بڑولہ ہے، اور اسی طرح مالٹا میں بھی۔ فزان میں اس کی جگہ ندی پایا جاتا ہے۔ مراکش اور الجزائر کے ”انجیر کے پھول“ کے لیے ایک ہی اصطلاح ہاکور ہے۔ پہلے یہ لفظ اندلس میں رائج تھا۔ تونس اور مالٹا کی بولی میں اسی مفہوم میں ہڑہ، پتھر مستعمل ہے۔ پگوش کا مفہوم ہر کہیں ”گونگا“ ہے؛ کلنگ عام طور پر پلارج (پلارنج، پلارج) ہے جس کی اصل یونانی πελαργός ”چامے“ کے لیے موریتانیہ، مراکش اور الجزائر میں تائی اتائی لاتائی کا لفظ مستعمل ہے، تونس میں اتی اور شاہی، شای صرف جنوبی تونس اور لیبیا میں نظر آتا ہے؛ ”فرد“ شخص، ”پیادہ“ عام طور پر تراس کہلاتا ہے، جو بظاہر کلاسیکی تراس بمعنی ”سلاح بردار، سپر بردار“ سے ماخوذ ہے۔ truffles کو ترافس کہتے ہیں؛ سرین یا کولہوں کے لیے عام طور پر ترمہ مستعمل ہے؛ اولے کو ہرجگہ ”تبرور“ کہتے ہیں جو ایک برہر لفظ ہے اور لیبیا تک بھی پایا

صوتی ساخت کے الفاظ اور نحوی اختلافات

لفظ مشتتا ہے، جس کا مفہوم دراصل ”موسم سرما کی قیام گاہ“ (شتا) تھا؛ ذہب کا مفہوم ”بھڑیا“ نہیں بلکہ گیلڈر ہے؛ راشی ”ناپائدار، سڑا ہوا“ کے معنی میں عام صفت ہے؛ اُزْتَب ”نرم، ملائم“ بمقابلہ احرش ”کھردرا، ناملائم“، اسما کے صیغوں کے بعد استعمال ہوتا ہے یا عیوب جسمانی ظاہر کرتا ہے؛ زَرْبَہ بمعنی غالبیہ جو ایک قرآنی لفظ ہے (۸۸ [الغاشیة]: ۱۶) پورے مغرب میں اب تک باقی ہے؛ ”جلدی کرنا عجلت برتنا“ کے اظہار کے لیے فعل ”زَرَب“ استعمال ہوتا ہے؛ زوج ”(زوج، جوز، جوج) صحیح معنوں میں جوڑا“ غدد دو کا مفہوم ادا کرتا ہے، یا تو یہ نین کی جگہ اور یا اس کے مقابلے میں رہ کر، پہلے ایک اندلسی لفظ تھا، جو صحرائی اور مشرقی مغرب میں بیشتر رائج ہے اور اسی طرح مالٹا میں بھی؛ ”زایلد“ ہار برداری کے جانور کے لیے عام اصطلاح ہے؛ ”اَزْعر“ کا مفہوم ”بھورے بالوں والا (والی)“ (blond) ہے؛ زوی ”چیغنا چلانا“ مرغ کے لیے ہر کہیں بشمول مالٹا ”سُرْدُوک“ مستعمل ہے؛ لفظ دیک صرف اور ان اور نژان میں مستعمل ہے یونانی لفظ σπορρος بمعنی ”اسپنج“ سے عام بولی کا لفظ شفنج (یا سفنج) بن گیا جس کا مفہوم محض کاجہ (fritter) رہ گیا ہے، بحالیکہ اسپنج کے لیے لفظ نشانہ یا جفاله استعمال ہوتا ہے۔ ”کرم“ کو سغون اور سغن کہتے ہیں؛ سلک کے معنی ”اپنے کو نجات دلانا“ اور سلک کے معنی ”نکال لینا“ ہیں؛ کلاسیکی سَلَم ہمیشہ نو ساختہ سلوم، ”سیڑھی“ کے مفہوم میں آتا ہے؛ ”مانگنا“ کے لیے تقریباً ہر جگہ ساسا۔ اساسی ہے؛ سیتی کا خاص مفہوم ”ہانی میں کھنگالنا“ ہے؛ شارب کا لفظ ”ہونٹ“ کے لیے اور ”مونچہ“ کے لیے شلگون کا لفظ مستعمل ہے؛ ”کلہاڑی“ کو شاقور کہتے ہیں، اور ”ہوری“ کو شکرہ؛ صبت

جاتا ہے جہاں اس کے بجائے لفظ حفڑ ”پتھر“ کو ترجیح حاصل ہے؛ ”ہانی“ کے لیے جبار مع (علاقے کے اعتبار سے) لکا، لکا یا صاب کے مفہوم میں تھوڑے بہت تفاوت کے ساتھ ”معلوم کرنا یا ہالینا“ جس کی کوئی تلاش میں ہے استعمال ہوتا ہے۔ اثر (trace) کے لیے لفظ جڑہ (یا جڑہ) ہے؛ مینڈک کے لیے کل مغربی لفظ جڑان ہے، جہاں بربر لفظ ”اکڑو“ بھی نہیں پایا جاتا۔ جُغمہ بمعنی گھونٹ مغرب، موریتانیا اور طرابلس کی ایک مخصوص ترین اصطلاح ہے۔ نارنگی کے لیے مراکش اور الجزائر میں تشہنہ، لتشہنہ استعمال ہوتا ہے، بحالیکہ لفظ بردگان تونس میں نظر آتا ہے۔ تشلوق (تشلیق، شلاک) مختلف شکلوں میں تمام شمالی افریقہ میں بمعنی چمٹھڑا یا کھڑے کا لکڑا مستعمل ہے۔ ”کھولنے“ کے لیے تمام مغرب میں لفظ حل (جس کا مفہوم بندھی ہوئی چیز کو کھولنا بھی ہے) مستعمل ہے، بحالیکہ لفظ فتح نسبتاً شاذ اور ادبی استعمال کے لیے مخصوص ہے۔ سیاہ خضاب یا وسے کو ”خڑکوس“ کہتے ہیں جو یونانی xaxos سے ماخوذ ہے؛ مچھلی کے لیے لفظ ”سَمک“ کی جگہ جو بالکل غیر معروف ہے، ”حوت“ استعمال ہوتا ہے؛ ”خدم“ جس کا صحیح مفہوم خدمت کرنا ہے، کام کرنے یا بعض اوقات ”کرنے“ (عام طور پر) کے لیے عام لفظ ہے؛ ”خادم“ لفظ بغیر جنس کی تخصیص کے ”جشی عورت“ کا مفہوم رکھتا ہے؛ چاقو، چھری کے لیے پورا مغرب ”خُدسی“ کا لفظ استعمال کرتا ہے جو پہلے اندلس میں رائج تھا۔ ”کسی پر پڑنا، نازل ہونا“ کا اظہار معمولاً لفظ خلط سے ہوتا ہے؛ سوچنے کے لیے ”ختم“ مستعمل ہے؛ ”دشترہ“ دیہاتی گھروں بلکہ ”کسانوں کے جھونپڑوں کو بھی کہتے ہیں اور اس کا ایک ہم معنی

کے لیے چھوڑ دی جائے ”گٹایہ [ہنجابی گٹ] ہے؛ ”کھانسناء“ کج ہے؛ اسود کے ساتھ ساتھ بعض اوقات معنوں کے ایک نمایاں فرق کے ساتھ لفظ اکحل بمعنی ”سیاہ“ موجود ہے؛ انجیروں کو کرْمُوس اور انجیر کے درخت کو کَرْم کہتے ہیں؛ چٹان یا ڈھال (escarpment) کے لیے لفظ کاف ہے؛ ابان کے معنی لسی کے ہیں نہ کہ دودھ کے؛ چادر کو مَلَف یا مَلَف کہتے ہیں؛ مَشْمَش بمعنی ”خوبانی“ کو بدن کر مَشْمَش بنا لیا گیا ہے؛ ”بوخر“ آخر میں پیدا ہوا کے لیے لفظ ”مظوظی“ مستعمل ہے جو بربری سے لیا گیا ہے؛ عام طور پر مستعمل عربی لفظ قدر ”قوت“ کی جگہ اکثر نجم استعمال ہوتا ہے؛ ہڈر ایک عام فعل بمعنی ”ہولنا“ ہے؛ بیوہ عورت کے لیے لفظ هَجَالہ ہے؛ وَجہ (أَجہ) جو اپنے اصلی مفہوم ”چہرہ“ میں معروف ہے، ایک اور مخصوص مفہوم ”چھڑا“ (بندوق کا) بھی رکھتا ہے؛ ولی اولیٰ کے معنی ”واپس آنا“ ہیں، لیکن بن جانا، ”ہو جانا“ بھی ہیں، وغیرہ۔

اس طرح لغات کے نمایاں اختلافات مغربی بولیوں کو مشرق قریب کی بولیوں سے جدا کرتے ہیں، یا تو واقعی مستعمل الفاظ کے اعتبار سے، یا ان کی شکل یا ان کے مخصوص معنی (semantic) کے اعتبار سے۔ اگر اس سے بڑھ کر نہیں تو اس کے برابر اختلافات خود مغربی بولیوں کے مابین موجود ہیں، جو اس وسیع علاقے کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جہاں وہ بولی جاتی ہیں، [مثلاً] متعلق فعل ”اب“ کے اظہار کے لیے اصطلاحات علاقے کے اعتبار سے مختلف ہیں: (۱) داہہ، بلاشبہ ایک اندلسی اصطلاح ہے، پورے مراکش (باستناے جنوب) اور الجزائر میں، الجزائر اور تلمسان کی یہودی بولیوں میں معروف ہے؛ (۲) کلاسیکی ذالوقت سے متعدد شکلیں مشتق ہیں: دَلووق، دَرُووق،

بمعنی ”پکانا، کرنا“ (بارش کے ذکر میں) عام فعل ہے؛ جوتوں کے لیے لفظ صِبَاط ہے (پہلے اندلسی لفظ صِبَاط)؛ المغرب میں ہر جگہ ”مسجد کے مینار“ کو صومعہ کہتے ہیں؛ ”پک کر تیار ہونے کے لیے“ ”طاب - اطيپ“ ہے، اور پکانا ”پختہ کرنا“ طیب؛ طَرْف علاوہ اپنے عالمگیر معنوں میں یعنی ”سرا، آخر“، المغرب میں ”ٹکڑا“ کا مفہوم بھی ادا کرتا ہے؛ عرش عام طور پر قبیلے کے معنوں میں مستعمل ہے؛ ہکرے کے لیے لفظ عَتْرُوس ہے اور بھیڑ کے بچے کے لیے اکثر عُلُوش؛ ”آگ“ کا ذکر کرنے کے لیے بطور حسن تعبیر عافیه ”آرام، سکون“ کا لفظ مستعمل ہے، اور لفظ غَش بمعنی دھوکا دینا، بخوبی معروف ہے؛ مغربی بولی میں اس سے ایک دوسری شکل (تفعیل، غَشَش) بمعنی ”غصہ، ناراضی پیدا کرنا“ اور ایک ہانچویں شکل (تفعل، تَشَش) ”خفا، ناراض ہونا“ وضع کی گئی ہے۔ مغربی غنایہ ”کیت“ تیسرے حرف اصلی کے ساتھ غنا ”گانا“ سے ماخوذ ہے، بحالیکہ مشرقی بولیوں میں صرف ”غناوہ“ واو کے ساتھ معروف ہے؛ ”فرومایہ“ مغرب میں ہر کہیں فُرَاس کے معنوں میں آتا ہے جس کا مفہوم مالٹا میں ”گنجا“ ہے؛ چوزے کے لیے فُلُوس اور کچھوے کے لیے بربری اصل کے لفظ فُکْرُون، فُکْران، مستعمل ہیں بربری ہی سے جکنو کے لیے لفظ قُرْنُتُو، فُرْنِثین اور اس کی اور مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں؛ پشاپ کرنا (کھوڑے یا گدھے کا) کے لیے ”فاک“ ہے؛ قد معنی ”کافی ہونا“ ہیں؛ قدم (گدم) کے لیے ”ایڑی“ ہے؛ خشک گوشت کے لیے لفظ قَدِيد مستعمل ہے؛ حلق کے لیے عام لفظ گرجمہ ہے؛ ڈکار لینا تگڑہ ہے؛ ایک مخصوص مغربی لفظ ہالوں کی اس لٹ کے لیے جو لمبی ہونے

دُلُوک، دُرُوک، دُلُوک، دُرُوک، وغیرہ (مع یا بغیر رائے ثقیلہ کے) جو موریتانیا (Mauritania)، جنوبی مراکش اور تمام الجزائر (شہروں، دیہات اور مضافاتی علاقوں) میں مستعمل ہیں (اور جو مشرق میں بھی معروف ہیں)؛ (۳) الآن شستہ زبان کا لفظ ہے، الجزائر کی بدوی زبانوں میں بھی یہ لفظ موجود ہے؛ (۴) الساعة (اسما) مائثا میں مستعمل ہے؛ (۵) تو، توہ مغرب کے مشرقی خطے، یعنی مشرقی الجزائر سے لے کر لیبیا تک مستعمل ہے۔ ”بہت“ کو تونس میں بڑشہ کہتے ہیں، الجزائر اور مراکش میں بڑاف، جنوبی مراکش میں ہامہ، الجزائر، تونس اور لیبیا کے بدویوں کے ہاں یا میر، جہاں کہ وہ ایک تعریف پذیر صفت کے طور پر مستعمل ہے، نہ کہ متعلق فعل (adverb) کے طور پر۔ کافی، یہ موریتانیا میں کافی ہی کے طور پر مستعمل ہے، اس کے لیے تگنی، یزی، ہاڑ کہ، ہاڑا کہ الفاظ مراکش سے تونس تک بولے جاتے ہیں، لیکن مائثا اور لیبیا میں اس کے لیے پس ہے؛ ”ہے“ ”نہیں ہے“ کا مفہوم ہمیشہ فعل کان سے اسم ضمیر یا فاعل کی شکل میں ادا کیا جاسکتا ہے : کان، کاین، ماکانش وہ شکلیں ہیں جو معمولاً الجزائر اور مراکش میں مستعمل ہیں، لیکن تونس میں تمہ، مائٹاش شکلیں زیادہ تر استعمال ہوتی ہیں، اور تونس کے جنوب اور لیبیا میں فی مائیش۔ ”کچھ نہیں“ کا مفہوم ہر جگہ شے سے ادا ہو سکتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ الجزائر، اور تونس میں یہ منفی شکل آزادانہ طور پر متعلق فعل ”حتی“ سے مؤکد کر کے اسی طرح ادا ہوتی ہے (حتی، حتّ شی)، لیکن تونس اور لیبیا میں اس کی جگہ اکثر کان البڑ کہ ”(اور کچھ نہیں) سوا برکت کے“ لے لیتا ہے [دیکھیے اردو میں : آج گھر

میں آئے، گھی وغیرہ کی برکت ہے، یعنی نہیں ہے]؛ مراکش اور اوران تک ”والو“ مستعمل ہے جس کا صحیح مفہوم ”اور اگر“ ہے؛ کلمہ فجائی ”اچھا، بہت اچھا“ مراکش اور تلمسان تک کے علاقے میں لفظ مزیان سے ادا ہوتا ہے؛ الجزائر میں یہی کلمہ ملیح (الملیح) سے، تونس میں طیب سے اور فزان میں باہی سے ظاہر ہوتا ہے؛ کلمہ استفہام یعنی ”کیا، یہ کیا ہے“؟ کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ”واش“، مغربی اصطلاح ہے، لیکن اس کے لیے مالٹی میں شی، مراکش اور موریتانیا کی بولی میں آش، فزانی میں شن یا اش اور تلمسان میں آسم معروف ہے؛ ”کتنا“؟ کا مرادف مائثا موریتانیا اور زیادہ تر بدوی طرز کی زبانوں میں کم ہے؛ اس کا استعمال شعال، آشعال (کلاسیکی آئی شی حال) کے مقابلے میں کمتر ہوتا جا رہا ہے، یہ ایک اندلسی اضافہ ہے جو مغربی مراکش کی شہری بولیوں میں داخل ہو گیا اور اس کے بعد اسے مضافاتی علاقوں اور دیہاتی اور چراگاہی خطوں میں قبول عام حاصل ہو گیا۔ مشرقی قسنطینہ، تونس اور لیبیا میں قڈاش، قڈاش کو ترجیح دی جاتی ہے؛ لفظ ”انڈے“، بلاشبہ اس لیے کہ وہ ایک ایسے معنی کی نمائندگی کرتا ہے جو لسانی بندش کے ماتحت آجاتا ہے، کا مفہوم مختلف طریقوں پر ادا کیا جاتا ہے : ”دھی“، لیبیا میں، ”عظام“ تونس، شمالی قسنطینہ اور الجزائر کے دیہات میں، ”بیض“، دیہاتی اور چراگاہی الجزائر اور مراکش میں؛ ”اولاد جاج“، الجزائر، تلمسان، فاس اور طنجه میں۔ علاوہ لفظ مطر کے جو تقریباً ہر جگہ معروف ہے اور بدوی علاقوں میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے ایک لفظ نو [کلاسیکی نوہ، بارش کی پیش گوئی کرنے والا ستارہ] بھی موجود ہے جس کا مفہوم اکثر دشتی اور دیہاتی بولیوں میں ”بارش“ ہے، سوا مغربی صحرا کے جہاں معلوم ہوتا

اسی طرح اشکال نحوی، مواد لغوی اور خیالات کو پیش کرنے کے طریقے بھی - بولیوں کے وہ اختلافات جو مغرب میں پائے جاتے ہیں، عام طور پر ان اختلافات جیسے ہی ہیں جو درمیانی مشرقی بولیوں میں نظر آتے ہیں؛ انہیں کسی حد تک ایسے اثرات کا نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے جو عربی سے بیگانہ ہیں: (۱) بربری اساس کا اثر جسے واضح طور پر بعض علاقوں اور اظہار کے بعض میدانوں میں (ان میں جو مادی زندگی بالخصوص دیہاتی زندگی کی چیزوں سے متعلق ہیں) ایک نئی قوت حاصل ہو گئی تھی، لیکن بعض علاقے ایسے بھی ہیں جہاں بربروں کی یاد زبان سے بالکل محو ہو چکی ہے؛ (۲) شمالی خطوں کی سیاہ فام اقوام کا، جو حبشی (نیکرو، زنجی) ممالک کی سرحدوں پر آباد ہیں؛ (۳) رومانی زبانوں کا؛ لاطینی کا جو اکثر اندلسی، ہسپانوی اور اطالوی زبانوں کے واسطے سے آیا؛ (۴) ترکی کا خصوصاً الجزائر اور تونس میں؛ (۵) آخر میں فرانسیسی کا ایسا اثر جو ابھی تک کار فرما ہے۔

تاہم بظاہر موروثی اور مستعار عناصر نے جو حصہ لیا ہے، وہ تنها ایسا سبب نہیں جسے مغربی زبان کے اصلی اور مغلوب کردار کی تشریح کے لیے پیش کیا جاسکے۔ ایک اور سبب خود عربی بولیوں کا تنوع ہے جو اس سے قبل، کہ فاتحین انہیں مغرب میں اپنے قدم جماتے وقت مختلف زمانوں میں ساتھ لائے، ایک دوسری سے مختلف ہو چکی تھیں، علاوہ ازیں ایک اور سبب اور شاید سب سے اہم امتیازی عنصر جدتوں کا تلون تھا جو اختیاری یا اضطراری تھیں، جو وجود میں آتی رہیں اور مختلف اطراف میں پھیلتی رہیں، بعض اوقات اپنے آپ کو وسیع جغرافیائی گروہوں میں منتشر کرتے ہوئے، اور

ہے کہ شائبہ زیادہ تر مستعمل ہے؛ شہروں اور دیہاتوں میں اور مخصوص طور پر مالٹا میں جو لفظ مستعمل ہے، وہ شتا ہے، صحیح طور پر ”جاڑا“۔ ہنساری کو تونس اور لیبیا میں ”اطار“ [عطار]، الجزائر اور قسنطینہ میں ”حوانتی“ اور اوران کی دیہاتی آبادیوں میں حضری اور مراکش میں ”ہقال“ کہتے ہیں، جو اصل میں اندلسی لفظ تھا۔ وہ افعال جن کا مفہوم ”بیٹھنا“ ہے، حسب ذیل ہیں: تونس اور الجزائر کے دیہات میں قعد، تلمسان اور قسنطینہ میں کعد، اورانی مضافات شہر میں جمع، مراکش کے شہروں میں کلس، فزان میں گنیز۔ ”بھینجا“ مراکش اور اوران کے ایک معتد بہ حصے میں، صیفوٹ (صافوٹ، زیفوٹ، سافد، وغیرہ) ہے؛ الجزائر میں بخت، جنوب میں سیب، تونس اور لیبیا میں دز، بحالیکہ رمل تعلیم یافتہ لوگوں کی بول چال کا لفظ ہے۔ ”اٹھانا، ہٹانا“ کے لیے مغربی مراکش، اوران اور الجزائر میں فعل ”رفد“ مستعمل ہے، اور قسنطینہ کے ایک حصے میں بھی؛ مشرقی قسنطینہ اور تونس میں لفظ ”ہز“ مروج ہے اور سوف، طرابلس اور فزان میں ”رفع“ ہے۔ ”کرنا“ مبہم معنوں کا لفظ ہے، جسے بہت سے افعال پر ادا کیا جاتا ہے: سب سے عام فعل ہے؛ دارادیر جو اصلاً ہدوی ہے، ہر جگہ شہری بولیوں میں داخل ہو گیا ہے؛ ساوا (اور اس کی شکل مقلوب واسا) نیز ہڈل، سول مغربی المغرب میں عام طور پر رائج ہیں؛ ”لقی - یلقی“ اوران کے شمال مغرب تک رائج ہے اور خدم شمالی قسنطینہ میں۔ المغرب کی بولیوں کے باہمی اختلافات خواہ کچھ بھی ہوں، وہ ایک دوسرے سے اب بھی قریبی تعلق رکھتی ہیں اور بڑی حد تک مخصوص طور پر عربی ہیں۔ زبان کی آوازوں کی اکثریت عربی نظام صوتی ہی سے ماخوذ ہے اور

الجزائر ۱۹۳۵ء، ص ۱۸۶ تا ۱۸۸؛ (۹) H. Stumme :
 'Tunisische Märchen und Gedichte'، لائپزک ۱۸۹۳ء؛
 (۱۰) وہی مصنف : 'Grammatik des tunsischen Arabisch'، لائپزک ۱۸۹۶ء؛ (۱۱) وہی مصنف :
 'Neue tunsische Sammlungen'، لائپزک ۱۸۹۶ء؛ (۱۲)
 'Le nom d'une fois dans le parler' : W. Marçais
 'arabe du Djendouba'، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۱۳) W. Marçais
 و A. Guiga : 'Textes arabes de Takrouna'، متن
 ج ۱، ۱۹۲۵ء، شرح الفاظ ج ۲ تا ۹ (زیر طبع)، پیرس؛
 (۱۴) W. Marçais و Dj. Farés : 'Trois textes arabes :
 d'El Hamma de Gabès'، ۱۹۳۱ء — ۱۹۳۲ء،
 و G. Boris : 'Documents linguistiques et ethnographiques
 sur une region du Sud tunisien (nefsaoua)'، پیرس ۱۹۵۱ء، باب
 'arabes'، 'Initiation à la Tunisie'، پیرس ۱۹۵۰ء؛
 تونس کی بولیوں اور لہجوں سے متعلق متعدد مقالات
 در مجلہ تونس IBLA .
 الجزائر و صحرائے الجزائر؛ (۱) G. Delphin :
 'Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé
 (Oran)'، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۲) Sonneck : 'Chants arabes :
 du Maghreb'، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۳) W. Marçais :
 'Le dialecte arabe parlé à Tlemcen'، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۴) E. Douglé :
 'Un texte arabe en dialecte oranais'، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۵) G. Kampff :
 'Studien : meyer'، برلن ۱۹۰۵ء؛ (۶) L. Mercier :
 'L'arabe usuel dans l'Oranais'، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۷) W. Marçais :
 'des Ulâd Brahim de Salda'، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۸) M. Cohen :
 'Le parler arabe des Juifs d'Alger'، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۹) J. Desparmet :
 'de l'arabe dialectal (Algiers)'، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) Medjoub Kalafat :
 'Choix de fables traduites en'،

بعض دلیلہ خود کو ایسے اضلاع میں محدود
 رکھتے ہوئے جو سختی سے معین الگ الگ حصوں
 میں منقسم ہیں .

مآخذ : عبوسی : (۱) O. Houdas : 'Chresto-
 matie maghrébine'، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۲) Joly و Lach-
 'A propos de l'arabe parlé dans le Nord : eraf-
 'Batna'، ۱۹۰۳ء؛ (۳) Brockelmann : 'Grundriss der vergleichenden Grammatik der
 semitischen Sprachen'، ج ۱، ۲، برلن ۱۹۰۸ء، مواضع
 کثیرہ : (۴) H. Pérès : 'Cahier d'Arabe dialectal :
 (Algérie, Maroc, Tunisie)'، بار سوم، الجزائر ۱۹۵۷ء،
 مالٹا : (۱) M. Vassalli : 'Grammatica della
 lingua maltese'، مالٹا ۱۸۲۷ء؛ (۲) F. Vella :
 'Maltese Grammar'، Leghorn ۱۸۳۱ء؛ (۳) H. Stumme :
 'Maltesische Studien'، لائپزک ۱۹۰۳ء؛ (۴) وہی مصنف :
 'Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel'، لائپزک ۱۹۰۳ء؛ (۵) G. Vella :
 'Il dialetto maltese'، مالٹا ۱۹۲۹ء؛ (۶) Sutcliffe :
 'A grammar of the Maltese language'، لندن ۱۹۳۶ء .

لیبیا و تونس : (۱) H. Stumme : 'Tripolitanisch-
 tunisische Beduinenlieder'، لائپزک ۱۸۹۳ء؛ (۲) وہی مصنف :
 'Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika'، لائپزک ۱۸۹۸ء؛ (۳) M. Hartmann :
 'Lieder der libyschen Wüste'، لائپزک ۱۸۹۹ء؛ (۴) Trombetti :
 'Manuale dell'arabo parlato a Tripoli'، Bologna ۱۹۱۲ء؛ (۵) E. Griffini :
 'L'arabo parlato della Libia'، میلان ۱۹۱۳ء؛ (۶) Ducati :
 'Grammatica pratica della lingua araba parlata in Tripolitania'، Bologna ۱۹۱۳ء؛ (۷) E. Panetta :
 'L'arabo parlato a Bengasi'، ج ۱ و ۲، روم ۱۹۳۳ء؛ (۸) W. Marçais :
 'Les parlers arabes du Fezzan'، Trav. Inst. Rech. Sahariennes

: E. Levi-Provençal (۱۲)؛ ۱۹۲۰؛ *Taza*، قاهره
 (۱۳)؛ ۱۹۲۲؛ *Textes arabes de l'Ouargha*، پیرس
L'arabe dialectal : M. Ben Daoud و L. Brunot
Textes : L. Brunot (۱۴)؛ ۱۹۲۴؛ *marocain*، رباط
 : E. Destaing (۱۵)؛ ۱۹۳۱؛ *arabes de Rabat*، پیرس
Textes arabes en parler des Chleuhs de Sous
Textes : E. Malka و L. Brunot (۱۶)؛ ۱۹۳۴؛ پیرس
 G. S. (۱۷)؛ ۱۹۳۹؛ *judéo-arabes de Fès*، رباط
Chrestomatie marocaine : Collin؛ ۱۹۳۹؛ پیرس
Cours gradué d'arabe marocain : M.T. Buret (۱۸)
Introduction : L. Brunot (۱۹)؛ ۱۹۳۴؛ Casablanca
 V. Loubig- (۲۰)؛ ۱۹۵۰؛ *l'arabe marocain*، پیرس
Textes arabes des Zaër : nao؛ ۱۹۵۲؛ پیرس، باب
Les parlers arabes در *Initiation au Maroc*، پیرس
 (۲۱)؛ ۱۹۳۵؛ *لسانیات مراکش* در متعدد مقالات از
 L. Brunot و G. S. Collin (و غیره) در *Archives*
marocaines اور *Hespérus* .
 موریتانیا و سیاه افریقیه : (۱) Marie-Bernard
 : Reynier (۲)؛ ۱۸۹۳؛ *Méthode d'arabe parlé*
Méthode pour l'étude du dialecte maure، تونس
Mission au Sénégal (Notes : R. Basset (۳)؛ ۱۹۰۹؛
 (۴)؛ ۱۹۱۰؛ *الجزائر (sur le Hassania)*، الشنیطی
 التوسیطی ای تراجم ادباء شنیط، قاهره ۱۹۱۱؛ (۵)
Proverbes et maximes maures : P. Marty؛ ۱۹۱۶؛
Proverbes et diction : Beyries (۶)؛ ۱۹۱۶؛
 : Le Borgne (۷)؛ ۱۹۳۰؛ *mauritanens* در *REF*
Dakar، *Vocabulaire du chameau en Mauritanie*
Etude du dialecte : R. Pierret (۸)؛ ۱۹۵۳؛
maure، پیرس ۱۹۳۸؛ (۹) G.S. Collin؛
 (۱۰)؛ ۱۹۳۰؛ *Hespérus*، (۱۱)؛ ۱۹۳۰؛
Materialen zum Studium der arabischen : pffmeyer
 (۱۱)؛ ۱۸۹۹؛ *Beduinendialekte Innerafrikas*، برلن

arabe parlé، طبع سادس، قسنطینه ۱۹۲۹؛ (۱۱)
 در *Notes sur le parler des Arbat* : A. Dhina
Textes arabes : (۱۲)؛ ۱۹۳۸؛ *R.Afr.*
 (۱۳)؛ ۱۹۳۰؛ *R.Afr.* در *du Sud Algérois*
Les parlers arabes du département : J. Cantineau
 d'Oran (۱۹۳۹)، de Constantine (۱۹۳۸)، d'Alger
 (۱۹۳۰)، *des Territoires du Sud* (۱۹۳۱) در
Contribution a : Ph. Marçais (۱۴)؛ *R. A. fr.*
l'étude du parler arabe de Bou Saâda، قاهره
 (۱۵)؛ ۱۹۳۵؛ *Le parler arabe de* : وهی مصنف
Djiddjelli (Nord constantinois)، پیرس ۱۹۵۶، باب
Les parlers arabes در *Initiation à l'Algérie*
 پیرس ۱۹۵۴؛ (۱۶) *الجزائری لسانیات سے متعلق*
 متعدد مقالے در *R. Afr.* و *AIEO*، و
Études arabes d'Alger؛ مراکش : (۱)؛ F. de Dom-
Grammatica linguae mauro-arabicae، وی انا
Vocabulario espanol- : Lerchundi (۲)؛ ۱۸۰۰؛
arabigo des dialecto de Marruecos، طنجه ۱۸۹۲؛
 Zum arabischen Dialekt von : A. Socin (۳)
 : H. Lüderitz (۴)؛ ۱۸۹۳؛ *Marokko*
Sprichwörter aus Marokko، لاہزک ۱۸۹۳؛ (۵)
Der arabische Dialekte : H. Stumme و A. Socin
der Houwara des Wad Sûs in Marokko، لاہزک
 : A. Fischer (۶)؛ ۱۸۹۳؛ *Marokkanische Sprich-*
wörter، برلن ۱۸۹۹؛ (۷) G. Kampffmeyer؛
Texte aus Fès mit einem Text aus Tanger، برلن
 (۸)؛ ۱۹۰۹؛ وهی مصنف : *Marokkanische arabische*
Gespräche im Dialekt von Casablanca؛ ۱۹۱۲؛
Textes arabes de Tanger : W. Marçais (۹)
Textos arabes en dialecto : Alarcon (۱۰)؛ ۱۹۱۱؛
vulgar de Larache، میلرڈ ۱۹۱۳؛ (۱۱)؛ G.S. Collin؛
 Notes sur le parler arabe du Nord de la région de

'Literary History of the Arabs : R. A. Nicholson
: Ch. Pellat (۴) ۱۹۳۰ء؛ کیمبرج ۱۹۳۰ء؛
'Langue et Littérature arabes' : P. Leroy (۵)
Abriss der arab. Literatur- : O. Rescher (۵)
'geschichte' ج ۱ و ۲ سٹ گارٹ ۱۹۲۵ء؛ (۶)
جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۳ جلد،
قاہرہ ۱۹۱۱ء (۷) احمد الاسکندری و عنانی :
الوسیط فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۱۹ء؛ (۸)
[Arabic Literature : Clement Huart]، وغیرہ اور
عربی زبان میں متعدد دیگر نصایب کتابیں۔ علیحدہ
علحدہ زمانوں کے مخصوص مطالعات کا ذکر نیچے
ہر شعبے کی فہرست مآخذ میں کر دیا گیا ہے اور
جو مخصوص مصنفین کے بارے میں ہیں وہ ان
سے متعلق مادوں میں ملیں گے۔

ابتدائی عربی ادب

(الف) زمانہ قبل اسلام کا ادب

(۱) نظم : عربی ادب کی تاریخ کا آغاز
پانچویں صدی عیسوی کے آخر کے قریب شمال
مشرقی عرب اور دریائے فرات کے ساحلی علاقے میں
شعرا کے ایک طبقے کے ظہور سے ہوتا ہے جن کے
کلام کے کم و بیش بڑے بڑے قصیدے باقی رہ گئے
میں۔ اس طبقے کی دوسری نسل کے شعرا نے، جن
میں سب سے زیادہ ممتاز امرؤ القیس تھا، اصطلاحی
اور فنی طریقوں کو درجہ کمال تک پہنچا دیا۔
ان کی نظمیں جو اصطلاحاً قصیدہ (جمع: قصائد؛
عام بول چال میں قصید) کہلاتی ہیں عرب شعرا
کی بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے معیاری نمونے
کا کام دیتی ہیں، اس لیے کہ ان شعرا کے قصائد
تقریباً بلا استثنا اسلوب کے اعتبار سے اسی سانچے
میں ڈھلتے رہے، اگرچہ مضامین اور موضوعات کے
پیش کرنے میں کچھ نہ کچھ فرق ہو جاتا تھا۔
اس طبقہ شعرا کا کلام عرب اور شام و عراق

'Méthode pour l'arabe parlé au Ouaday : H. Carbou
Colloquial : G. J. Lethem (۱۲) ۱۹۱۳ء؛
Arabic, Shuwa Dialects of Bornu, Nigeria and the
region of Lake Tchad : G. Muraz (۱۳) ۱۹۲۰ء؛ لندن
'Vocabulaire du parler arabe tchadien' : P. Leroy
۱۹۲۶ء؛ (۱۴) عربی بولیوں اور لہجوں پر مقالات در
'Bull. Inst. franç. d'Afr. noire' : Dakar.
(PH. MARÇAIS)

ب۔ عربی ادب :

(۱) ابتدائی عربی ادب :

(الف) قبل اسلام (۱) نظم (۲) نثر

(ب) پہلی صدی کی شاعری

(۲) دوسری صدی کا ادب (الف) نظم (ب) نثر

(۳) تیسری صدی تا پانچویں صدی : (الف)

نظم (ب) نثر

(۴) چھٹی سے بارہویں صدی تک

(۵) جدید عربی ادب : (الف) ۱۹۱۳ء تک؛

(ب) ۱۹۱۳ء کے بعد سے۔

عام مآخذ : عربی ادب کی کوئی مکمل تاریخ
اب تک نہیں لکھی گئی۔ بہت سی اہم تصانیف
ابھی تک مخطوطات ہی کی شکل میں موجود ہیں۔
فرداً فرداً شعرا اور ادبا کے بارے میں ابھی تک
بہت کم مطالعات ہوئے ہیں اور کئی زمانوں
اور خطوں کے متعلق اب تک تحقیقی مطالعہ
نہیں کیا گیا۔ سب سے زیادہ مفصل سوانح
حیات و تصانیف کا بیان C. Brocklemann :
GAL اور تکملہ (نیز دیکھیے اس کا تتمہ
از فؤاد میزگین) میں پایا جاتا ہے۔ مختصر
تبصرات ان کتابوں میں درج ہیں : (۱)
'Storia della Letteratura araba : F. Gabrieli
: H. A. R. Gibb (۲) ۱۹۵۲ء؛
'Arabic Literature' : لندن ۱۹۲۶ء؛ (۳)

طوفانوں، جنگ اور لڑائی کے مناظر، رقیبوں کی ہجو کو داخل کر کے پھیلا جاتا ہے۔ ہوری نظم ساٹھ سے لے کر سو اشعار تک کی ہوتی ہے اور ان سب کو اپک ہی بحر اور ایک ہی قافیہ میں منظوم کیا جاتا ہے (مزید معلومات کے لیے رگ بہ قصیدہ)۔

قصیدے کی ابتدائی تاریخ، یعنی غام طور پر بی شاعری کا مبداء و مصدر، پردہ خفا میں گم ہو چکا ہے اور اس کا سراغ لگانا تقریباً ناممکن ہے۔ خود علم لسان سے متعلق ہر ہی روایت بھی (جو تقریباً ایک تنہا ذریعہ معلومات ہے) قصیدہ گو شعرا کے ظہور سے پہلے کے زمانے کے بارے میں کچھ نہیں جانتی۔ اس میں ہشکل ہی شبہ ہو سکتا ہے کہ اس طبقے کے شعرا اپنے پیشروں کے ایک طویل سلسلے کے کالذہوں پر کھڑے ہوئے ہوں گے، جنہوں نے اس مختلف النوع نظام عروضی [رگ بہ عروض] کو مکمل کیا اور جنہوں نے مخصوص ادبی زبان (عربیہ، دیکھیے اوپر عربی زبان (۲)) اور ان فنی طور طریقوں کی بنیاد رکھی جنہیں یہ شعرا استعمال کرتے تھے۔ یہ مفروضہ (پیش کردہ البہیضی، ۵ ماخذ) کہ قدیم تر زمانے میں بھی طویل اور مسلسل نظمیں لکھی گئی تھیں جن کے از سر نو مرتب کردہ اشعار سے قصیدے کے لیے نمونہ مل گیا، محض خیالی اور غیر اغلب ہے۔ نئے دبستان کا شمال مشرقی عرب میں کئندہ [رگ بان] کی سلطنت کے ساتھ ایک وقت ظہور اور اس سلطنت کے حیرہ اور غسان کے ساتھ تعلقات سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید ان کی شاعری کو ”ہلال زوخیز“ (Fertile Crescent) سے تائید و تقویت حاصل ہوئی ہو، لیکن ایسا فرض کرنے کے لیے ابھی تک کوئی شہادت فراہم نہیں کی گئی ہے۔ بہر حال یہ عقلی طور پر یقینی معلوم

میں عرب آبادی کے علاقوں میں بہت تیزی سے پھیل گیا اور سب اطراف میں ان کے مقلد اور متبعین پیدا ہو گئے، جنہوں نے بعض علاقوں میں مقامی دبستان (schools) قائم کیے۔ تیسری نسل (چھٹی صدی عیسوی کے وسط) کے شعرا بھی مختلف علاقوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چوتھی نسل (چھٹی صدی عیسوی کے آخر) کے شعرا کے کلام میں، جن میں سب علاقوں اور قبائل کے لوگ شامل تھے، آئندہ نسل کی امتیازی خصوصیات کا اظہار ہونے لگا تھا۔ اسلام کے ظہور اور اس کے نتیجے میں قبائلی دلچسپیوں کے دوسری طرف منتقل ہو جانے کی وجہ سے اس طرز کی شاعری عارضی طور پر ماند پڑ گئی۔

قصیدہ، اس منظوم ادب کی امتیازی فنکارانہ تخلیق، دراصل ایک ایسی فنی شکل ہے جس میں کوئی بات بھی دوسرے ادبوں کی فنکارانہ شاعری سے مشترک نہیں ہے۔ اس کا بڑا موضوع فخر یا مدح ہے جس سے پہلے کسی ایک سفر کا ذکر ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر کو مندرجہ ذیل طریقوں سے طول دے دیا جاتا ہے: (۱) ایک المیہ-عشقیہ تمہید (نسیب) کے ذریعے کسی قبیلے کی کسی عورت سے گزشتہ زمانے میں انس و محبت کی یاد دوسرے، جس کے بعد یا اسی کے ضمن میں سفر کا موضوع آتا ہے؛ (۲) شاعر کے اونٹ یا گھوڑے کی توصیف و تعریف اور بالخصوص (۳) اسے [اونٹ یا گھوڑے کو] جنگلی شکار کے جانور سے تشبیہ دیتا ہے پھر اسے بڑھا کر صحرا کی حیوانی زندگی کا اعلیٰ منظر پیش کرتا ہے۔ اصل موضوع کو بھی اسی طرح بدوی مہمان نوازی یا شراب نوشی کی خیالی تصویروں، وعد و برق کے

ہوتا ہے کہ قصیدے سے عربی شاعری میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا جو عربی شاعری کے متعدد پہلے سے موجود مطالب اور ذاتی احساسات کا امتزاج تھا اور (یہ خصوصیت بعد کے عربی ادب میں بھی اکثر نظر آتی ہے)۔ یہ نمونہ جب ایک دفعہ قائم ہو گیا تو وہ شعرا کی آئندہ نسلوں کے لیے معیار بن گیا اور مختلف مضامین کی آمیزش ہونے کے سبب ان کی شاعری کے ہر کھنڈے کے لیے سب سے بڑا معیار قرار پایا۔

قصیدہ گو شعرا نے بعض ایسے لسانی اور جمالیاتی خصائص کی بھی مثالیں پیش کی ہیں جو متاخرین کی شاعری پر حاوی رہیں۔ ان میں سب سے بڑی خصوصیت اختصار الفاظ ہے، جس میں علم الصرف، اشارات اور کنایات کے سب ذرائع سے کام لیا جاتا ہے تاکہ ایک صاف اور واضح تصویر کو کم از کم الفاظ میں پیش کیا جاسکے۔ استعارات چند روایتی تصویروں تک محدود ہیں۔ جو زیادہ تر جنگ اور خور و نوش کی صحبتوں سے متعلق ہوتی ہیں، اس کے برعکس تشبیہات کا استعمال کسی بیانیہ عبارت کو تصوراتی گہرائی دینے کے لیے، بڑے پیمانے پر کیا جاتا ہے۔ ایسی ہی وجوہ کی بنا پر وقت یا مقام کی کیفیات کا اظہار بالواسطہ منظر کشی سے کیا جاتا ہے اور کسی ایسے جملے کے اضافے سے جو کسی مثالی سانچے میں ڈھالا گیا ہو، ایک مخصوص صورت حال کو عام بنا دیا جاتا ہے۔ ان قصیدوں کے سب سے زیادہ جاندار حصے عموماً وہ ہیں جو جانوروں سے متعلق ہیں اور جو ہرزور اور مہنی پر حقیقت ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے نسیب (تشبیب) میں کسی سابقہ خیمہ گاہ کا

مختصر سا ذکر رسمی الفاظ میں کیا جاتا ہے اور شاذ و نادر ہی اس عورت کا کوئی بیان ہوتا ہے جس کی بیاہ اس خیمہ گاہ سے تازہ ہوتی ہے، اگرچہ کبھی کبھی عشق و محبت کے ملمحہ مضامین بھی ملتے ہیں۔ پوری نظم میں شاعر سننے والے کے لیے منظر کشی سے ایک سماں پیدا کر دیتا ہے اور اس کے نتیجے میں مؤخر الذکر کا التفات شاعر کی پیش کردہ معین تخیلی اور مرئی تصویر کی کاملیت اور دقت و صحت سے معین ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے اس اہمیت کا جو ناقدین اکیلے شعر کو شاعرانہ مہارت کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔ فن کار اور سامع کے مابین اس باہمی معاملت کا ایک مزید اثر یہ ہوا کہ اس طرح پیش کردہ نظری تصاویر کے دائرے کو قبائلی زندگی کی فرقہ دارانہ بنیاد اور طرز و روش اور اس کے مقبول عام جذبات تک محدود کر دیا گیا۔ زمانہ جاہلیت کی شاعری (یا کم از کم وہ جو باقی رہ گئی ہے) کے موضوعات کی ایک محدود تعداد ہے جن پر رائج الوقت جمالی معیاروں اور اخلاقی قدروں کی مطابقت میں طبع آزمائی کی گئی ہے۔ اس طرح کسی قصیدے کا مضمون نہ صرف پہلے سے معلوم ہوتا تھا، بلکہ ان معنوں میں معین بھی ہوتا تھا کہ متوقع مضمون سے بہت ہی خفیف انحراف کے علاوہ اور کچھ بھی مستحسن نہ سمجھا جائے گا اور پورے جذباتی التفات کی تعین ہیٹ ہی سے ہوتی تھی، لہذا ہیٹ کو مستقل قدر و قیمت حاصل ہو گئی؛ مضمون محض ایک پس منظر تھا جس سے الفاظ کی عمدگی کا احساس ہوتا تھا۔ ظاہری حسن کی تلاش و جستجو شاعر کے تخیل کی حقیقت پسندی اور سنجیدگی پر منحصر تھی۔ کسی موضوع کے زائد

شاعری کی عام طرز سے قریب تر ہیں؛ اگرچہ ان میں وہ خصائص باقی ہیں جو ان کی مخصوص غرض و غایت کی رو سے ضروری تھے۔ حسب موقع اشعار کے دوسرے مضامین میں جرأت و شجاعت (حماسہ [رک بان]) کی تعریف یا اس پر فخر شامل ہے جس کی ایک مخصوص صنف کی نمائندگی بعض رھزن اور آزاد منشین شعرا (صعاليك) کی نظموں سے ہوتی ہے (دیکھیے الشَّنْفَرِيُّ اور تَابُطَ شَرًّا)۔

ہجو (ہجاء [رک بان]) ایک مخصوص اہمیت کی حامل تھی جس میں اب تک شاعر [رک بان] کا ابتدائی تصور یعنی فوق العادہ قوتوں کے ایک ترجمان کی حیثیت سے باقی تھا (دیکھیے Gold-Abhandlungen zur arab. Philologie : zihher ج ۱، ۱۸۹۶ء، ص ۱ تا ۱۲۱)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے جمالیاتی احساسات الفاظ کے مناسب استعمال پر مرکوز رہتے تھے، جس سے خود ان لفظوں میں ایک روحانی اور ساحرانہ تاثیر پیدا ہو جاتی تھی۔ شاعری فخر و مباہات کا ایک ذریعہ تھی اور وہ شعر جو دل نشیں مناظر کو جچے تلے اور باریک اختلافات معنوی سے آراستہ جملوں میں سلیقے سے یکجا کر کے اپنے سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کر سکتا تھا۔ اس کی نہ صرف یہ حیثیت ایک فن کار مدح و ستائش ہوتی تھی بلکہ قبیلے کی عزت کے حامی و ضامن اور اس کے دشمنوں کے خلاف ایک کارگر ہتھیار کے طور پر تعظیم و تکریم بھی کی جاتی تھی۔ قبائلی مناقشات کی فیصلہ کن لڑائی کم و بیش میدان جنگ کی طرح ان کے اپنے اپنے شاعروں کے فخریہ اشعار (مفاخرہ) سے لڑی جاتی تھی اور یہ دستور ایسا راسخ اور جاگزین ہو گیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

از ضرورت لطائب سے عموماً گریز کیا جاتا ہے، سوائے فخر و مدح میں مستحسن مبالغہ آرائی کے اور وہ بھی ایک خاص حد تک اور بالخصوص مہمان نوازی کے موضوع میں۔ آخر میں شاعروں کا ایک بڑا کام یہ تھا کہ وہ گزشتہ زمانے کی مجموعی یاد کو قائم رکھیں اور اس طرح زمانہ حال کی عارضی اور بے ثبات حقیقتوں کو تسلسل اور معنویت کا جامہ پہنا دیں۔ مدح و ہجو کے دونوں بڑے مضامین میں وہ ان اخلاقی قیود و رسوم پر پورا پورا زور دیتے ہیں جن سے یہ اجتماعی زندگی منظم ہوتی اور قائم رکھی جاتی تھی۔ اس طرح قصیدہ گو شاعر چند مستثنیات کو چھوڑ کر قبائلی اخلاق کے اعلیٰ معیار کا اظہار کرتے ہیں، بلکہ اس معیار کی تلقین و تعیین بھی کرتے ہیں اور بدوی زندگی اور ماحول کی ادنیٰ اور غیر شائستہ خصوصیات کے ذکر سے اغماض برتتے ہیں؛ نیز رک بہ عبید بن الأبرص، ابو ذؤیب، عمرو بن کلثوم، عنترة، الاعشى، الحارث بن حلزة، امرؤ القیس، لبید، معلقات، النابغة، طرفة؛ زہیر کے تحت)۔

علاوہ قصائد کے ایک خاصا بڑا مجموعہ مختصر تر نظموں اور مقطعات کا بھی ہم تک پہنچا ہے، جو انفرادی موضوعات پر حسب موقع لکھے گئے اشعار کی معمولی تعداد کی نمائندگی کرتے ہیں، تاہم ان سب کی تاریخ بھی وہی ہے جو قصیدہ گو شعرا کے زمانے کی تھی اور چونکہ وہ غالباً ان سے متاثر ہوئے ہیں، اس لیے انہیں ایک قدیم تر عہد کی شاعری کا نمائندہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ بعض مستثنیات کی مثالیں بحر رجز میں منظوم رزمیہ اشعار اور مرثیہ [رک بہ مرثیہ] میں ملتی ہیں جو بعض باقی ماندہ نمونوں میں کچھ ابتدائی خصوصیات پیش کرتے ہیں، مؤخر مرثیہ فنی

جو عام طور پر شعرا [کی مبالغہ آرائی اور ہجو گوئی] کے مخالف تھے، مشرکین کے ہجوہ اشعار کا جواب سنا کرتے تھے (دیکھیے دیوان حسان بن ثابت، طبع Hirschfeld، شرح بہر شماره ۲۲)۔ ہجو کے معاملے میں عرب زود حس تھے (الجاحظ: العیوان، طبع ثانی، ۱: ۳۵۹) اور انہوں نے سرداروں اور ممتاز اشخاص کی تقریباً ہر موقع پر ہجوئیں کہیں، لیکن ان میں سے بہت کم باقی بھی ہیں۔

ایک قابل غور بات غزلیہ شاعری (علاوہ رسمی نسیب کے) کا مکمل فقدان ہے۔ شراب سے متعلق گیت [خمریات] بھی مستقل حیثیت سے شاذ و نادر پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے وجود کی شہادت ظہور اسلام کے زمانے کی مثالوں سے ملتی ہے [رک بہ ابو مخنف] اور شکار سے متعلق نظموں [طرديات] کی بھی علیحدہ مثالیں موجود نہیں ہیں۔ شہری آبادیوں میں بھی کچھ شاعر تھے، جن کے قصائد ترکیب اور موضوع دونوں میں ہادیہ نشین شعرا کے کلام سے مختلف تھے، لیکن ان میں سے ہرے نام ہی کچھ باقی رہ گئے ہیں، ماسوا حیرہ کے عدی ابن زید کے خمریہ اور مذہبی اشعار کے اور ان مذہبی نظموں کے جنہیں طائف کے امیہ بن ابی الصلت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

اشعار کی روایت اور ان کا معتبر ہونا : زمانہ جاہلیت کی شاعری کے پہلی صدی ہجری سے قبل منضبط ہونے اور تحریری شکل میں روایت کیے جانے کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں (الفرزدق کا لبید کے دیوان کے ایک مخطوطے کے متعلق حوالہ، دیوان (طبع الصاوی)، ص ۷۲۱)، اگرچہ ظہور اسلام سے پہلے عربی رسم الخط کا ادبی مقاصد کے لیے استعمال کلیۃً نظر انداز نہیں

کہا جاسکتا (رک بہ کتابۃ)۔ عربی روایت کی رو سے اشعار اور ان نظموں کی روایت جو باقی رہ گئی ہیں شعر و شاعری کے راویوں (رواة) کی رہین منت ہے، جو یا تو مخصوص شعرا کے کلام یا کسی عام مجموعہ شاعری کو دوسروں تک منتقل کرتے تھے، اور ان کا ضبط تحریر میں آنا دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے ماہرین لسانیات کا رہین منت ہے جن کی کوشش یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت کے ادبی سرمائے میں سے جو کچھ بھی بچا یا جاسکے اسے بچا لیا جائے۔ اس طرح ضبط تحریر کا زمانہ تخلیق کے زمانے سے دو سو تا تین سو سال بعد کا تھا۔ [زمانہ جاہلیت میں اور اس کے بعد ایک مدت تک شعری سرمایہ حافظے کی مدد سے محفوظ تھا۔ لوگوں کی قوت حافظہ بھی قابل رشک تھی۔ ہزاروں اشعار اور سینکڑوں قصائد راویوں کو ازبر تھے۔ ادبی تخلیق کو اتنی دیر بعد ضبط تحریر میں لانے سے شکوک ابھرنے اور جعل سازی کے امکانات بھی ضرور پیدا ہو گئے] اور کئی عرب ماہرین لسانیات نے ایک دوسرے پر اس میدان میں آزادانہ طور پر جعل سازی کا الزام بھی لگایا ہے (دیکھیے بالخصوص مؤخر الذکر چیز کے لیے D. S. Margoliouth، در JRAS، ۱۹۲۵ء، ص ۴۷ تا ۴۹ اور طہ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۲۷ء، (ایک منطقی دلیل جو غلط بنیاد پر مبنی ہے) اور R. Blachère، Litt. ج ۱)۔ تاریخی، تنقیدی اور منطقی بنیادوں پر اس دلیل کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ بعض مشہور قصائد اپنی زبان، اسلوب اور موضوع سے بخوبی پہچانے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس ادبی اور اسلوبی بنیادوں پر یہ کم و بیش یقینی ہے کہ ان قصائد

جملے کو دوسرے جملے کے متوازن بنانا بھی شامل تھا جس میں ترکیبی مماثلت، ہم آہنگی اور بالخصوص قافیہ بندی پر زور دیا جاتا تھا (رک بہ سجع)۔ زمانہ جاہلیت کے ان خطبات کا قابل اعتماد ہونا جنہیں مؤخر مؤلفین نے جمع کیا تھا، کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، غالباً خطابت کے ایسے ٹکڑے جیسے کہ الجاحظ نے الیہان والتبیین میں محفوظ کر دیے ہیں، کسی قدر اعتماد کی نظر سے دیکھے جاسکتے ہیں اور انہیں اسلوب نگارش کے ثبوت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک خطابت کی زبان کا تعلق ہے، یہ فرض کرنے کے لیے معقول وجہ موجود ہے کہ ممتاز خطبا تقریباً وہی زبان استعمال کرتے تھے جو شعرا کی تھی، لیکن وہ اسے زیادہ آزادی سے مقامی محاورے کے مطابق بنا دیتے تھے۔ امثال کی اصلی زبان (ماسوا ان کے جن کی ابتدا اشعار میں مذکور ہونے سے ہوئی) غیر یقینی ہے، اگرچہ ان میں بہت سی امثال جنہیں مؤخر ماہرین لسان نے نقل کیا ہے ”لغة الفصحاء“ میں ہیں، تاہم باقی ماندہ مستثنیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں سے بہت سی ایسی تھیں جو ابتدا میں کم و بیش مختلف مقامی بولیوں میں تھیں۔

عوامی ادب کے چند آثار بھی باقی رہ گئے ہیں، یعنی پھیلیاں اور جانوروں کی کہانیاں۔ اس کے برخلاف یہ اسر قابل تصدیق ہے کہ زمانہ قبل اسلام کے اس تحریری مواد نے جسے مؤخر مؤلفین نے ہم تک پہنچایا ہے، خصوصاً وہ جو جنگی کارناموں [رک بہ آیام العرب] سے متعلق ہے، کس حد تک اپنی اصلی لسانی شکل کو قائم رکھا ہے۔ بیانیہ مضامین اور ادبی اسلوب، مع تکمیلی منظوم و منثور عبارتوں

کا، جو زمانہ جاہلیت کے نامور شعرا کی جانب منسوب ہیں، بیشتر حصہ ان کی شاعری اور فن کا ایک صحیح اور سجا مرقع ہے جو پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری سے قدیم تر ضرور ہے، لیکن اس سے نمایاں طور پر ممتاز ہے۔

(۲) نثر :- زمانہ قبل از اسلام کی عربی میں کسی تحریری منشور ادب کے فقدان میں کسی شک و شبہ کی گنجائش بہت کم ہے (اس کے خلاف بعض دلائل کے باوجود، مثلاً زکی مبارک : *La Prose arabe*، پیرس ۱۹۳۱ء)، تاہم شاعری کے ذوق کے ساتھ ساتھ خطابت کی کئی اقسام موجود تھیں جو معمولی گفتار سے مختلف اور ممتاز تھیں، اس لیے کہ ان کے انتخاب اور چلا دینے میں جمالیاتی اصولوں سے کام لیا گیا تھا۔ ان میں سے ایک کسی مکمل نظری مشاہدے یا معاشرتی تجربے کو ایک مختصر ضرب المثل میں ادا کرنا تھا (رک بہ مثل)؛ ایجاز کا وہی طریق کار استعمال کیا جاتا تھا جس سے شاعری میں کام لیا جاتا تھا۔ قضائی فیصلے اور ہندو نصائح بھی غالباً اسی اسلوب میں ادا کیے جاتے تھے۔ تحریری اوراق (صحف، واحد صحیفہ) کے حوالے کہیں کہیں ملتے ہیں جن میں ضرب الامثال یا حکم لکھے جاتے تھے (دیکھیے *Muh. Stud.* : Goldziher، ۲ : ۲۰۳ تا ۲۰۵) اور یہ اغلب ہے کہ کبھی کبھی حکیمانہ اقوال بھی ضبط تحریر میں لائے جاتے تھے۔

خطابت میں بڑا اصول ایجاز کے برعکس موضوع کو طول دینا اور ”مزین“ کرنا تھا، یہ طریقے جو بعض لحاظ سے شاعری میں استعمال کیے جانے والے طریقوں سے مشابہ تھے، ان میں ایک

کے، یقیناً قابل اعتماد ہیں (دیکھیے F. Rosenthal : *Hist. of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۰ بعد)، لیکن مضمون کو ادا کرنے کا طریقہ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی ایسی ہی تصانیف سے بہت مماثلت رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں اس سے قبل کہ انہیں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں پہلی مرتبہ لکھا گیا، قابل اعتنا حد تک ترمیم کی گئی ہو۔ زمانہ جاہلیت کی دوسری تحریریں، خصوصاً وہ جو جنوبی عرب سے متعلق ہیں، اور بھی زیادہ مشتبہ ہیں۔

زمانہ جاہلیت میں مرصع کلام کی ایک تیسری قسم کاہنوں کا وہ رسمی اسلوب تھا، جسے پیشگوئی کرنے والے کاہن [رک بان] کام میں لاتے تھے اور جو چند مسلسل، مقفی اور مبہم قسموں پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان کا تعلق بالعموم آسمانی مظاہر سے ہوتا تھا اور ان کے بعد دو یا تین مختصر سے مقفی جملے ہوتے تھے، جو خود بھی ویسے ہی مبہم ہوتے تھے جیسی کہ وہ قسمیں۔ [زمانہ جاہلیت میں عرب خطابت سے بھی شغف رکھتے تھے۔ ان میں وہی خطیب درجہ قبولیت حاصل کرتا تھا جو خوش وضع اور خوش شکل ہونے کے علاوہ بلند آواز اور خوش بیان بھی ہو۔ ان کے قابل ذکر خطبا قیس بن ساعدہ الایادی اور عمرو بن معدیکرب وغیرہ تھے۔ وہ اپنی تقریروں میں شاندار عبارت، خوشنما الفاظ اور مستحکم و مقفی جملوں سے کام لیتے تھے۔ ان کے حکیمانہ اقوال کی عبارت دلکش اور مؤثر ہوتی تھی (حسن الزیات : تاریخ ادب العربی؛ الجاحظ : البیان والتبيين، طبع عبدالسلام ہارون، ج ۱)۔

قرآن مجید جاہلی عربوں کی مروجہ نثر کی تمام اقسام سے علحدہ اور امتیازی شال رکھتا

ہے۔ یہ ایسے بدیع اسلوب میں نازل ہوا جس سے عربوں کے کان نا آشنا تھے۔ اس کا اسلوب بیان سجع اور قافیہ بندی سے پاک ہے۔ قرآن مجید کے مضامین کی بلندی و پاکیزگی درجہ کمال کو پہنچی ہے۔ اس کے جملے مربوط اور موزوں، الفاظ منتخب، ترتیب دلکش، طرز بیان پرزور اور مدلل ہے۔ اس کی دلکش فصاحت، حیرت انگیز بلاغت اور صاف و واضح طرز بیان کی نظیر پیش کرنے سے عرب کے بڑے بڑے فصحا اور نامور شعرا عاجز تھے۔ اس کی صوتی حلاوت، دلاویز پیرایہ بیان اور عمدہ ترتیب عرب کی تمام زبانوں پر فوقیت رکھتی تھی۔

مکی سورتوں میں اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات، جنت و جہنم اور تبشیر و تنذیر کا بیان ہے۔ مدنی سورتوں میں غزوات، ان کے اسباب و نتائج، دینی عبادات (مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج)، معاشرتی و تمدنی معاملات اور قصاص و حدود کا ذکر ہے۔ ان میں الفاظ معانی سے ہم آہنگ اور معانی مقاصد سے متفق ہیں۔ غرض کہ قرآن مجید نے عربی زبان کو کثرت الفاظ، خوبی تراکیب، نزاکت اسلوب، زور بیان اور نیرنگی مضامین سے مالا مال کر دیا؛ زبان کے دائرے کو وسعت بخشی اور الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، القیام وغیرہ نئے نئے الفاظ سے آشنا کیا (مزید تفصیل کے لیے رک بہ قرآن)۔

قرآن مجید کے منفرد اسلوب بیان کی بعد میں آنے والے نثر نگاروں سے تقلید نہ ہو سکی، کچھ تو اپنے مخصوص مضامین کے سبب سے لیکن زیادہ تر اس لیے کہ ادبی زبان کا [مروجہ معیار اس سطح تک پہنچنے سے قاصر تھا جو قرآن مجید نے قائم کر دی تھی]۔ اس طرح قرآن مجید کا اپنا ایک جداگانہ موقف ہے اور اس کے

بہت گہری جھلک نظر آتی ہے۔ جو اسلامی تحریک اور عرب فتوحات کا نتیجہ تھے، یعنی عرب سے باہر عربوں کی فوجی چھاؤنیوں کا قیام، روز افزوں خوشحالی اور مالیاتی استحکام، مرکزی حکومت کا ظہور اور قبائل پر اس کی سیادت اور مذہبی، سیاسی اور قبائلی گروہ بندیاں۔ ان سب تغیرات کے نتائج خاص طور پر ہنگامی شاعری کی کاپاپٹ اور افراد یا طبقات کے ہاتھوں مخصوص موضوعات یا اسالیب کے ارتقا میں سب سے زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم ہجو اپنے مافوق الفطرت اثر کا اعتزاز کھو بیٹھتی ہے اور یا تو فواحش کے ایک سلسلے اور یا حریف جماعتوں کے شعرا کی باہمی طنز و تشنیع کے تمثیلی مظاہرے کی شکل اختیار کر لیتی ہے؛ حماسہ کی نظم خوارج [رک بان] کے درمیان مذہبی مفاخرات اور جنگجوئی کے اظہار کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ سب سے زیادہ قابل ذکر نئی بات حجاز کے دولت مند اور خوش حال شہروں میں مستقل عشقیہ نظم [غزل، رک بان] کا ظہور ہے، جس میں ایک ایسے سادہ پیرایہ بیان سے کام لیا جاتا ہے جو حجازی بول چال کے اسلوب سے متاثر ہے اور جو موسیقی (رک بہ غنا کے) نئے پیشے سے اپنے گہرے تعلق اور اوزان کے اعتبار سے گانے کی ضروریات سے مناسبت رکھتی تھی۔ غزل دو طرح کی تھی: ایک زیادہ مخصوص طور پر مگے سے منسوب (رک بہ عمر بن ابی ربیعہ)، حقیقت پسند، شائستہ اور رندانہ؛ دوسری خاص طور پر مدینے سے متعلق (دیکھیے رک بہ جمیل العذری)، افلاطونی اور ناکام محبت کی آئینہ دار، جس کے بڑے علمبردار بدوی تھے۔ سیاست آمیز مذہبی شاعری کے نئے موضوعات علوی شیعین کے مصائب

انداز نگارش کی پیروی سے اگلے اور پچھلے عاجز ہیں۔ اس کے ادبی محاسن کا انحصار بلند پایہ مضامین، ان کی تاثیر اور معجز نما زبان و بیان کی فنی خوبیوں پر ہے (نیز رک بہ قرآن)۔

بہر حال پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں اس لوچ نے، جو قرآن مجید نے عربی زبان کو عطا کر دیا تھا، اسے اظہار بیان کا ایک ایسا وسیلہ بنا دیا جو ان متفرق ذمے داروں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار تھا۔ جو فتوحات اور نظم و نسق ملکی کی نئی ضروریات کے نتیجے میں اس پر عائد ہونے کو تھیں، اگرچہ جاہلیت کی خطابت کی روایتیں اب تک قبائلی اور خارجی خطیبوں میں عام تھیں، تاہم قرآن مجید کا اثر ایک نئے اسلوب خطابت میں نظر آتا ہے، جو غالباً خلفا اور ان کے حکام کے رسمی خطبات سے پیدا ہوا تھا (دیکھیے مثلاً حضرت عمر الفاروقؓ کا ایک خطبہ، درالجاحظ: بیان، ۳: ۸۰)، جن میں زیادہ تر زور مضمون پر دیا جاتا تھا اور کم تر بیرونی تزئین پر اور جن میں سجع سے بالخصوص پرہیز کیا جاتا تھا۔ اس بات کا پورا امکان ہے کہ یہی وہ اسلوب تھا جس نے ابتدائی عربی نثر کے لیے کتاب، یعنی اموی خلفا اور ان کے حکام کے کاتبوں کے لیے نمونے کا کام دیا، اگرچہ خلیفہ سلیمان [بن عبدالمک] کے عہد کے اوراق بردی (Papyrus) پر اس فن کتابت کی لکھی ہوئی دستاویزوں اور عمر بن عبدالعزیزؓ کے دیوانی نوشتوں سے قبل کے قابل وثوق نمونے، جو پہلی صدی ہجری (۷۱۵ - ۷۲۰ء) سے متعلق ہیں، بہت ہی کم ہیں۔

(ب) پہلی صدی کی شاعری

پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری میں ان معاشرتی اور اقتصادی تغیرات کی

اور آرزوؤں نے پیدا کر دیے (رک بہ الکَمِيت و کُتیر)۔ رجزیہ نظم یا ایک سادہ بحر رجز (iambic) کے قطعے کو، جو پہلے خاص طور پر لڑنے والوں کی حمیت کو پرانگیختہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھی، بدوی شاعروں کے ایک گروہ نے طویل اور شعوری طور پر قدامت پسندانہ قصائد میں اپنی فنی مہارت (virtuosity) کے مظاہرے کا وسیلہ بنا لیا (رک بہ العَجَاج)۔

یہ سب چیزیں اس نئی قوت اور لچک کی آئینہ دار ہیں جو اسلامی تحریک اور اس کے سیاسی و معاشرتی نتائج نے عربوں کے فنون ادبیہ کو عطا کی۔ شاعری اپنی کئی بھی فنی خصوصیت سے محروم ہوئے بغیر پہلے سے کم رسمی اور زیادہ مفید مقصد ہو گئی ہے۔ اسلوب اور مضمون ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور آپس میں ہم آہنگ ہیں۔ قصیدے کو بھی، جس میں فتوحات کے دوران آنے والے مختصر وقفے کے بعد از سر نو جان پڑ گئی تھی، جھنجوڑ کر اسلوب کے کڑے سانچے اور ان لازمی قوانین سے باہر نکال لیا گیا جنہیں قبائلی معاشرے میں محدود کر دیا گیا تھا۔ پہلی صدی ہجری کے دوران میں اس کی پرورش تقریباً کئی طور پر عراق اور الجزيرة (میسوپوٹامیا) میں ایک بدوی الاصل گروہ، خصوصاً الْأَخْطَل، جَرِير، الْفَرَزْدَق اور ذُو الرِّمَّة کے ہاتھوں ہوتی رہی تھی۔ الْأَخْطَل، عمرو بن کلثوم اور النّابغة کے مکتب فکر کا قابل وثوق نمائندہ ہے، جو اپنے قبائلی قصائد اور اموی خلفا کی شان میں مدحیہ قصائد دونوں میں زمانہ جاہلیت کی شاعری کی روح سے قریب ترین نظر آتا ہے؛ برعکس اس کے عراقی شاعروں کے ہاں قصیدہ، بحالیکہ اس کی بیرونی روایتی ساخت باقی رہی، معنی اور مقصد دونوں میں تغیر پذیر ہو جاتا

ہے۔ الْفَرَزْدَق اپنے فخریہ قصائد میں اپنے آبا و اجداد کی شہرت کے گیت کا سکتا ہے، لیکن اس کے لیے بدوی زندگی حقیر اور جالوروں کی سی ہے یہی بات جریر پر بھی صادق آتی ہے۔ قصیدہ طاقتور اور مالدار اشخاص کی رہا کارانہ مداحی کے صلے میں مال و دولت حاصل کرنے کا ایک آلہ ہے، جس میں اب قبائلی خویاں موجود نہیں بلکہ سیاسی اور مذہبی اختلافات مدنظر ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر اس کی جگہ بین القبائلی مفاخرے کو متوازی موضوعات [نقائض، رک ہاں] پر مہاجات میں ذاتی طنز و تشبیح کے سیلاب سے گرانبار کر دیا جاتا ہے، جس میں خاصی جدت طبع اور مہارت فن پائی جاتی ہے اور جس کا مقصد کوفے اور بصرے کے قبائلیوں کی تفریح طبع ہے۔ یہ دونوں نئی باتیں قصیدے کی اصلی فنی شکل کو ایک مصنوعی اور رسمی صورت میں تبدیل کرنے میں بہت بڑی حد تک مدد و معاون ہوئیں اور زبان کے معاملے میں بھی شعرائے عراق کے نوخیز نحوی دبستانوں سے ہر تکلف اور مترنم الفاظ کی شعوری نمائشوں کے ذریعے ستائش اور داد حاصل کی۔ یہ چیز ذوالرّمہ کے مخصوص فن میں، جو زیادہ تر صحرائی مناظر اور زندگی کی نقشہ کشی کے لیے وقف ہے، لیکن جس میں کسی غزلیہ موضوع کے اضافے سے ایک جذباتی کیفیت پیدا کر دی جاتی ہے، اور بھی ترقی کر گئی۔

جاہلیت کی شاعری اور اموی عہد کی شاعری میں عام طور پر نمایاں ترین فرق نفسیاتی ہے۔ زمانہ جاہلیت کے جذبات قوی تھے، لیکن وہ تنگ حدود کے اندر رہتے تھے اور شاعر انہیں ایک بلند اخلاقی سطح پر رکھتے تھے۔ اموی عہد کے جذبات متعدد اور متضاد تھے اور شاعر بھی اصولوں اور جماعتوں کے عام نفسیاتی تغیرات

دوسری صدی کا ادب

(۱) شاعری : دوسری صدی ہجری/آٹھویں

صدی عیسوی کا عربی ادب پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے ادب سے دو خصوصیتوں میں بہت ممتاز ہے۔ یہ چند مستثنیات کے ساتھ ایک شہری معاشرے کا ادب تھا، جس کے بیشتر حصے کا مرکز عراق تھا اور اس کے اکثر مصنف نیم عرب یا غیر عرب، یعنی اصلی آرامی یا ایرانی آبادی کے نومسلم یا نومسلموں کی اولاد تھے۔ اس کے نتیجے میں جو تغیرات اور تحولات ادبی تصنیف میں پیدا ہوئے وہ بہ نسبت ادب منظم کے ادب منشور میں زیادہ نمایاں ہیں، لیکن اس عہد کی شاعری میں بھی صاف طور پر نظر آسکتے ہیں۔

جدید ادب منشور کے برعکس، شروع کے عباسی دور کی طرف انتقال سے عربی شاعری کی روایت میں کوئی شدید رخ نہ پیدا نہیں ہوا۔ عروضی نظام اور تکنیک کو، جو قدیم تر ڈھانچے کے اندر بنائی گئی، برائے نام کامیابی حاصل ہو سکی یا بالکل ہی نہیں ہوئی (رک بہ ابو العتّاہیہ)۔ جائز اوزان اور انحرافات کو خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ/۷۹۱ء) نے بہت ہنرمندی سے منظم کر دیا تھا اور ان کی سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ زبان کے معاملے میں بھی شعرا عربی کے قواعد کی پیروی میں ایسے ہی باریک بین اور محتاط ہیں جیسے کہ ان کے پیشرو تھے، لیکن بدوی شعرا کی بلند آہنگی کی جگہ ان کا مطمح نظر سلاست اور سادگی بنتا جا رہا ہے۔ یہ تغیرات ایک حد تک قصیدے کی مسلسل پرورش کی بدولت پوشیدہ ہیں، جس نے اموی عہد سے بھی زیادہ ایک رسمی منصب اختیار کر لیا تھا۔ جو شاعر خلفا یا ان سے کمتر درجے کے حکام کے درباروں میں

اور کش مکش سے متاثر ہوتے تھے۔ غزل کی جذباتی بنیاد از خود عیاں ہے، لیکن اب جذبات روایتی موضوعات میں بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ انہیں عام مذاق سے قریب تر لا کر ایک زیادہ تیز اور غیر شائستہ لمحے میں ادا کیا جاتا ہے، جس سے زاہدانہ خیالات کی فراوان آمیزش کے باوجود اخلاقی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیشتر شاعری کا سیاسی موقف بھی شاعروں سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ عامیانہ مذاق کو ملحوظ رکھیں اور بالخصوص اپنے نقائص میں عوام کے گرے ہوئے ذوق اور ہیجان کے لیے کچھ سامان تفریح فراہم کریں۔

جہاں تک اموی شاعری کے قابل اعتماد ہونے اور اس کی روایت کے تسلسل کا تعلق ہے تو اس کا ثبوت اس عہد کے دواوین کی نسبتاً کامل وضع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یا تو شعرا کی اپنی زندگی میں یا اس کے فوراً بعد لکھ لیے گئے تھے۔ الفرزدق کے اشعار کے ایک قلمی دیوان کے بارے میں، جو کسی کاتب کے پاس رہتا تھا، مخصوص حوالے پائے جاتے ہیں (الآغانی، ۱۹ : ۲۲)۔ اسی طرح ذوالرّمہ کے اشعار (الجاحظ : الحیوان، طبع ثانی، ۱ : ۳۱) اور نقائص (طبع Bevan، ص ۳۳) کے ایک قلمی نسخے کے متن کے بارے میں بھی حوالے ملتے ہیں۔

مآخذ : (عمومی اور متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے : (۱) R. Blachère, Litt. : ج ۱ : (۲) C. A. Nallino, Raccolla de Scritti : ج ۶، روم ۱۹۳۸ء؛ (۳) احمد امین : فجر الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) م البجیتی : الشعر العربی حتی القرن الثالث الهجری، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) شوقی ضیف : التطور والتجدید فی الشعر الاموی، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۶) ایم - ایم البصیر : عصر القرآن، بغداد ۱۹۴۷ء۔

حاضر ہوتا تھا، اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ قصائد کے ذریعے کرے اور اسی مناسبت سے اسے انعام و اکرام دیا جاتا تھا۔ شاعر انہیں لوگوں کی تربیت اور سرپرستی سے کسب معاش کر سکتا تھا، اس لیے وہ ان کی توقعات پوری کرنے پر مجبور تھا، خصوصاً جب کہ صلہ بسا اوقات اس کے قصیدے کے طول کی نسبت ہی سے دیا جاتا تھا۔ ان عوامل میں عربوں کی فطری قدامت پسندی کا اضافہ بھی ضروری ہے جن کی رو سے شاعر روایتی اصناف کا پابند تھا۔ خود شاعروں کی اپنی قدامت پسندی کا بھی یہی تقاضا تھا۔ وہ (نئے) لسانی دبستانوں کے ناقدین کے نزدیک) شاعری کو عربی زبان کی خالص روایت کی ضامن اور قصیدے کو شاعر کی مہارت فن کا اعلیٰ ترین ثبوت سمجھتے تھے۔ داخلی طور پر باوجود اپنی رسمی شکل اور موضوع کے، قصیدے میں پرانے بدوی موضوعات سے ہٹ کر ایک ارتقا پایا جاتا ہے اور مدح و ہجاء دونوں کو قابل اعتنا تنوع اور جدت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، بحالیکہ اس کے ساتھ ہی شاعرانہ تخلیق کے جدید تر نمونوں میں، کسی حد تک تکلفاً، تعبیر کی روایتی طرزوں کو کام میں لایا جاتا ہے۔

بہر حال جدید شاعری کی مختلف اصناف میں نئے زمانے کے معاشرتی تغیرات اور رجحانات کا مکمل اظہار ہوا۔ پہلے محرکات حجاز کی غزلیہ شاعری اور اس کی (ہم نوا) موسیقی سے آئے، براہ راست بھی اور شام کے راستے بھی، جہاں انہیں اموی خلیفہ ولید ثانی (م ۷۲۶/۷۳۷ء) نے، جس سے از روئے روایت عراق کے نئے دبستان کے اولین نمائندوں کا تعلق تھا (دیکھیے مادۃ مطیع بن ایاس) خمیریات کی (غالباً مقامی شامی) روایت سے ملا دیا۔ ان شعرا

کے ظریفانہ، بے باک اور اکثر مخرب اخلاق اشعار کا بصرے اور بغداد کے جدید دنیوی اور عیش پرست معاشرے میں نہ صرف پر مسرت خیر مقدم کیا جاتا تھا، بلکہ گانے کی دھنوں میں ترتیب دے کر خلفا کے محلوں کی خاص تفریحی محفلوں میں ان سے لطف اٹھایا جاتا تھا۔ آرامی اور ایرانی ثقافت کے ساتھ اسلامی معاشرے کے اختلاط سے جو ایک عام ذہنی سرگرمی پیدا ہوئی، وہ کشش اور منافرت دونوں کے ذریعے ایک وسیع پیمانے پر مختلف جذباتی رویوں اور رد عمل کی محرک بن گئی، جن کا آزادی سے نظم میں اظہار کیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے ایک ایسا معاشرتی ماحول پیدا کر دیا، جو باوجود نوزائیدہ فتنہی اور مذہبی دبستانوں کی مخالفت کے، آزادی خیال اور اظہار رائے کی ترغیب دیتا تھا۔ شہری شاعری کے نئے رجحانات کے ساتھ ساتھ اموی عہد کی کئی تحریکیں (بالخصوص شیعیت) سخن گستری کے لیے موضوعات فراہم کرتی رہیں اور عراق کی مذہبی اور اخلاقی شاعری کی روایت کو معتزلی پشربن المعتز، ابو العتاہیہ اور دوسرے شعرا نے از سر نو زندہ کر دیا۔ کمتر پائے کے دو اور شاعر بھی نئے ادبی اسلوبوں کے موجد ہوئے، یعنی عباس بن الأحنف (م ۱۹۲/۸۰۸ء) پہلا شخص تھا جس نے خالص تغزل یعنی بے لاگ محبت کے موضوعات پر مختصر نظمیں کہیں اور ابان بن عبدالحمید (م تقریباً ۲۰۰/۸۱۵ء) نے منظوم افسانوں اور اخلاقی نظموں کے لیے پہلی بار مقفی رجز (مزدوج) کو استعمال کیا۔ خلاصہ یہ کہ اس صدی میں بہت سے شاعر پیدا ہوئے، جن کی بیشتر تعداد کی خصوصیت ایک طرح کی جدت پسندی تھی۔ انہوں نے نئے موضوعات اختیار کر کے قدیم روایات سے انحراف نہیں کیا بلکہ

لئے عناصر کو روایتی موضوعات سے اس طرح پیوست کر دیا کہ ایک بالکل نیا فن پیدا ہو گیا۔

اس کے باوجود دوسری صدی کی شاعری اگر خود صحیح فن شاعری کے انحطاط اور عربی شاعری میں تصنع کی پیدائش کی مثال پیش نہیں کرتی تو اس کا پیش خیمہ ضرور ہے۔ حجازی غزل کی تازگی اور خلوص کا بدل ظرافت اور کلیت نہیں ہو سکتی تھی۔ ظرافت کے استعمال کا نتیجہ الفاظ میں چمک دمک اور استعارات میں جدت پیدا کرنے کی کوشش کی شکل میں نمودار ہوا۔ یہ تھا نام نہاد بدیع [رکبان] کا آغاز، یعنی نظم کو رمز و کنایہ اور عکس و تضاد سے مرقع کرنا اور علم الصرف سے ہنرمندی کے ساتھ پورا پورا فائدہ اٹھانا۔ اس ”لئے اسلوب کا“ جس میں اب تک مبالغہ یا رسمیت پیدا نہیں ہوئی تھی، سب سے پہلا نمائندہ لاپینا شاعر بشار بن برد (م ۱۶۸/۷۸۳ء) تھا جو ایرانی النسل اور عربی کا پہلا بڑا غیر عرب شاعر ہوا ہے۔ روایتی قصیدے کو صنت بدیع سے ہر تکلف ہٹانے کی نسبت عام طور پر اس کے بعد کی نسل کے ایک شاعر مسلم بن الولید کی طرف کی جاتی ہے، جس کی اس وجہ سے بعض ناقدین نے تو تحسین کی اور بعض نے یہ کہہ کر کہ وہ پہلا شاعر تھا جس نے شاعری کو خراب کیا اس کی مذمت کی۔ اس کے برعکس ان صنائع کا اس کے عظیم المرتبت ہم عصر ابو نواس (م حدود ۱۹۸/۸۰۳ء) کے کلام میں کوئی ہٹا نہیں جس کے شاعرانہ نبوغ، ہرگوئی، تنوع اور مہارت زبان کے اعتبار سے عربی ادب میں بہت ہی کم حریف ہوئے ہیں۔ وہ بیک وقت خوش طبع، شوخ، ہدین اور بد زبان تھا اور شراب سے متعلق

اپنے بے مثال کیتوں (خمیات) میں اپنے فن کا بہترین استاد تھا؛ ہجو اور غزل میں سب سے زیادہ تلخ اور عبرانی پسند، قصیدے میں گونا گوں خوبیوں کا مالک اور بدوی طرز کی شکاری نظموں (طردیات) میں جنہیں اس نے از سر نو رائج کیا، ماہر تھا۔ دوسری طرف ابو نواس اور اس صدی کے نصف آخر کے دیگر شعرا ایک نئی پیش رفت کے مظہر ہیں، جو جلد ہی پوری عربی شاعری پر، عموماً غیر سود مند طریقے سے، اثر انداز ہونے کو تھا۔ اب تک شعرا اپنا فن محض اپنے پیشروں کی مصاحبت سے حاصل کیا کرتے تھے۔ نحوی دہستانوں، خصوصاً بصرے کے دہستان کے ظہور کے بعد انہوں نے اپنی تربیت کی تکمیل نحوییوں سے باقاعدہ تعلیم لینے اور ان کی مصاحبت سے شروع کر دی۔ اس مصاحبت کے مشترک میدان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، لیکن اس کا اثر یہ ہوا کہ شعرا نے (خالصۃً عوامی شاعروں کے علاوہ) اپنے فن میں خود ایک کم و بیش لسانیاتی نقطہ نظر اختیار کر لیا اور شعری محاسن کے لسانیاتی معیاروں کو تسلیم کر لیا۔ یہی چیز آئندہ صدیوں میں زیادہ تر عربی شاعری کے اور بھی رسمی ہتے جانے کا سبب بنی؛ نیز کمتر صلاحیت کے شعرا کے ہاتھوں انحطاط پذیر ہو کر ”بدیع“ کی سطحی زیبائش کے ساتھ رسودہ موضوعات کے تقریباً یکساں اعادے پر مشتمل ہو جانے کا باعث بن گئی۔

روایت : خلاف توقع اموی شعرا کے مقابلے میں شروع کے عباسی شعرا کے دواوین کی جمع و ترتیب پر زیادہ توجہ نہ ہو سکی اس لیے کہ ماہرین لغت نے (جو انہیں معاوڑہ لسانی کے اعتبار سے مستند نہیں مانتے تھے) ان کے دیوانوں کو جمع کرنے کی کوئی سعی نہیں کی۔ بعض دیوان تو کبھی جمع ہی نہیں کیے گئے اور وہ

جو بعد کے مخطوطوں میں باقی رہ گئے ہیں (بشمول دیوان ابو نواس) قابل اعتماد نہیں رہے۔ بعض اشعار بلکہ پورے پورے قصائد کی اصلیت بعض اوقات مشتبہ بن گئی ہے اور بدیع صنائع کے مؤخر مؤلفین نے نقل اور نسبت میں عدم احتیاط کی بدولت بہت التباس پیدا کر دیا ہے (دیکھیے I. Kratclikowsky : ابو الفرج الألواء، پیٹرو گراڈ ۱۹۱۳ء، مقدمہ، ص ۶۸ تا ۹۶)۔

(۲) لٹر: جیسا کہ اوپر [۱- (الف) (۲) الی آخرہ] بیان ہوا، عربی نثر نگاری کی پہلی کوششیں کتاب، یعنی اموی خلفا کے دیوانی کاتبوں کی طرف سے عمل میں آئیں۔ یہ ایک ایسے اسلوب پر مبنی تھیں جو سرکاری خطبوں میں استعمال ہوتا تھا؛ تاہم قدیم ترین معروف ادبی تصانیف یعنی عبدالحمید بن یحییٰ (م ۱۳۲ھ/۵۵۰ء) کے رسائل میں چونکہ اس کا موضوع اس بات کا متقاضی تھا کہ عام اصولوں کو مختلف طرح کی جزئیات سے وسعت دی جائے، لہذا عربی نحو کو ان مختلف ضرورتوں کے مطابق بنانا ایک ہنرمندانہ تجربے ہی سے ممکن تھا، جیسا کہ دوسرے ادبوں میں ہوا۔ نثر کے اسلوب میں سب سے پہلے لچک ترجمے کے عمل سے حاصل ہوئی، جو ساسانی دور کے درباری پہلوی ادب کے ترجمے کا نتیجہ ہے۔ اس کی ابتدا عبدالحمید کے شاگرد ابن المقفع (م ۱۳۹ھ/۵۵۷ء) نے کی۔ موجودہ تصانیف میں بعد کے آنے والے عشروں میں غالباً کچھ نہ کچھ رد و بدل ہوا ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نے اس مسئلے کو پیش کیا جسے اس کے جانشینوں نے رفتہ رفتہ حل کیا، یعنی ایک ہموار اور خوش گوار اسلوب نثر کی تخلیق کی جو موجودہ ذخیرۃ الفاظ کی حدود کے اندر منظم خیالات کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ادب کی غرض و غایت

ناصرانہ اور رسمی تھی۔ یہ بادشاہوں، درباری حکام، کاتبوں اور ہر قسم کے انتظامی عمال کی رہنمائی کے لیے اصول معین کرتا تھا اور عام معلومات جو ان کے فرائض کی انجام دہی کے لیے ضروری تھیں، رسائل، لطائف اور حکایات کی شکل میں مہیا کرتا تھا۔ یہ سب کچھ عام عنوان ”ادب“ [رک بان] کے تحت داخل تھا۔ اپنے خوش گوار ادبی اسلوب اور دلچسپ موضوعات کی وجہ سے ان تصانیف کو جدید شہری معاشرے میں بہت مقبولیت حاصل ہو گئی اور کئی عشروں تک فارسی ادب سے ترجموں اور اس کی نقلوں کو عربی کے ادب منشور میں ایک برتر حیثیت حاصل رہی۔ اسی اثنا میں عربی لٹر کی مقامی شکلیں بھی نشو و نما پا رہی تھیں۔ ابتدائی بیانیہ فنون کو شعوری ادبی اسالیب کی شکل میں منظم کیا جا رہا تھا، مثلاً قصص یعنی متعدد حدیثوں کو ایک مسلسل واقعے کی صورت میں مجتمع کر دیا جاتا تھا جس کی مثال ابن اسحق (م ۱۵۱ھ/۶۸۸ء) کی سیرۃ النبی، قصہ [رک بان] یا حکایت اور خبر [رک بان] یا بیان ہیں، بالخصوص ہدوی عشاق کے افسانوں، اور ایام العرب سے متعلق (I) (ii) واقعات میں۔ اوپر ان بیانیہ انواع کے برعکس جن میں کم و بیش حد تک ان کی اصلی عربی ساخت باقی رہ گئی تھی، بصرے اور کوفے میں ذہنی سرگرمیوں کا تیز ارتقا، خصوصاً لسانیات اور فقہ کے دہستالوں میں، یونانی منطق کی مدد سے ایک نئی منطقی لٹر تخلیق کر رہا تھا، جو قصصی اسلوب اور کتاب کے ترجموں دونوں سے کہیں زیادہ لچکدار اور مربوط تھی۔ اس کے ساتھ ہی نحویوں نے شعوری طور پر عراقی شہروں کی مخلوط آبادی میں عربی کے روز افزوں انحطاط اور بے مایگی کا مقابلہ کرتے ہوئے اور دہنی حلقوں کی مدد سے عربی ہولی کے صحیح اصولوں

جاسکتی ہے [رک بہ تاریخ] جس میں سوا ابن اسحق کی سیرۃ کے جس میں ”ایام“ کے طرز بیان کو شعوری طور پر اختیار کیا گیا ہے، مصنفین تاریخ کی سرگرمیاں زیادہ تر مآخذی مواد سے کام لیکر عرب یا اسلام کی تاریخ کے خاص خاص واقعات پر خصوصی کتب تالیف کرنے کے لیے وقف رہیں [رک بہ ابو مخنف، المدائنی، الواقدی] اور یا انساب قبائل پر [رک بہ هشام بن محمد الکلبی]۔

دوسری طرف فقہی دبستانوں میں اب بڑی بڑی تصانیف فقہی جزئیات اور ان کی شروح تک [رک بہ فقہ] محدود ہو کر رہ گئیں۔ اس میں آگے آگے عراق کا حنفی دبستان تھا جس میں امام ابو یوسفؒ (م ۱۹۲/۵۹۸ء) اور امام محمد الشیبانیؒ (م ۱۸۹/۵۸۰ء) شامل تھے، بحالیکہ دبستان مدینہ نے فقہی احادیث کا اہم مجموعہ امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹/۵۷۵ء) کی کتاب الموطأ کی شکل میں پیش کیا۔ اس سے اگلی نسل میں امام الشافعیؒ نے رسائل کے ایک سلسلے (کتاب الام) میں ان اصولوں کی تائید و حمایت کی جن پر مسلک اہل السنۃ کے فقہی استدلال کا مدار ہے رک بہ الشافعیؒ۔

آخر میں جہاں تک مطالعات قرآنی کا تعلق ہے، زبانی روایت کی رسم اب تک غالب تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر پر پہلی جامع تصنیف [مجاز القرآن] مذکورہ بالا ابو عبیدہ نے تیار کی۔

مآخذ : علاوہ ان تصانیف کے جو فصل کے آخر میں مذکور ہیں (۱) Ch. Pellat : *Le milieu Basrien* ; *et la Formation de Gahiz* ; پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۲) احمد امین : *ضحی الاسلام*، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) احمد فرید رفاعی : *عصر الامون*، ج ۲، قاہرہ، ۱۹۲۷ء؛ (۴) طہ حسین : *حدیث الاربعاء*، ج ۱ و ۲، قاہرہ ۱۹۲۵ء

کی تعیین اور اس جزیرہ نما کے وسیع ذخیرہ الفاظ اور فصیح اسلوب (فصاحت) دونوں کی حفاظت کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اس طرح فقہا اور کتاب دونوں کے برعکس جن کے لیے عربی زبان محض ایک آلہ اظہار تھی، یہ لوگ ایک نئے پس منظر میں عربی زبان کی ظاہری شکل و صورت کی اہمیت کے مدعی بن کر عربیہ کے بطور ایک ٹکسالی اور غیر متغیر فنی تعبیر ہونے کے تصور کو باقی رکھنے میں معاون بن گئے، جس پر بول چال کی عربی کی مختلف اقسام اور ارتقا کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ ان سرگرمیوں سے بہت ملتی جلتی اور اسی طرح کتاب کے طبقے کی شعوری مخالفت میں، ان کی یہ کوشش تھی کہ قدیم عربی ثقافت کی باقیات کو تلاش کر کے جمع و محفوظ کیا جائے مثلاً نظموں، امثال اور قبائلی روایات، جو (قرآن مجید اور تحریک اسلامی سے متعلق تمام موجودہ مواد سے مل کر) عربی علوم ثقافیہ و ادبیہ کی اساس کا کام دے سکیں۔ ماسوا مخصوص موضوعات پر اصطلاحی تصانیف کے جو زیادہ تر لسانی مضامین پر مشتمل تھیں، جن میں سب سے اہم خلیل بن احمد (م ۱۷۵/۵۹۱ء) کی لغات کتاب العین، اس کے شاگرد سیبویہ (م حدود ۱۸۰/۵۹۶ء) کی الکتاب اور ابو عبیدہ (م ۲۱۰/۵۸۲۵ء) اور الاصمعی (م حدود ۲۱۶/۵۸۳۱ء) کی ایک ہی مخصوص موضوع پر کتابیں ہیں۔ اس صدی کے آخر تک نحوی حلقوں میں صحیح معنوں میں بہت ہی کم نئی کتابیں تصنیف ہوئیں اور یہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں جا کر ہوا کہ عربی ادبیات کو پورے طریقے پر پھولنے پھانے کا موقع ملا۔

ادب سے متعلق تاریخی مطالعات کے میدان کے بارے میں بھی بڑی حد تک یہی چیز کہی

Origins of muhammadan : J. Schacht (۵) : ۶۱۹۳۶
Jurisprudence، آوکسفورڈ ۱۹۵۰ء۔

(III) تیسری سے پانچویں صدی ہجری

(۱) نثر۔

تیسری/نویں صدی کے آغاز تک لسانی (نحوی)، فقہی اور قرآنی مطالعات نے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے ایک ایسے عربی اسلامی ادب کی بنا ڈال دی تھی جو اس فوقیت میں جو کتاب (منشیوں) کے طبقے کو اب تک ادب میں حاصل تھی مزاحم ہو سکتا تھا۔ اب جو مسئلہ حل طلب باقی تھا وہ ان سے کام لینے کا تھا، یعنی یہ کہ کس طرح ان علوم کو ان کے متکامانہ یا اصطلاحی گوشہ عزلت سے نکال کر موجودہ زمانے کے عوامی مفادات اور معاشرتی مسائل سے مثبت طور پر مربوط کیا جائے۔ الجاحظ (م ۲۵۵ھ/۸۶۹ء) کی ذہانت و فطانت نے اس مسئلے پر روشنی تو ضرور ڈالی، لیکن اسے حل نہیں کیا، کیونکہ اس نے اپنی ذہانت سے اپنے زمانہ حیات کے تمام مظاہر کو کتابچوں اور رسائل کے ایک سلسلے کے ذریعے، جو ایک بلند پایہ، پرشکوہ اور ظریفانہ انداز بیان میں لکھے گئے تھے، اجاگر کیا۔ یہ رسائل انفرادی اسلوب بیان رکھتے تھے اور نمونے کا کام نہ دے سکتے تھے۔ آخر اس کے مؤخر معاصرین نے حل معلوم کیا۔ انہوں نے انشائیہ اسلوب کی وضاحت کے ساتھ روایتی فنی زبان اور نحوی اور فقہی طبقوں کی استدلالی نثر کو ملا کر ایک ایسی زبان کو رواج دیا جو ہر قسم کے حقیقی، خیالی اور غیر مادی موضوعات کو بہت عمدگی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتی تھی، اگرچہ اس میں قدیم الفاظ کی وہ بھرمار نہ رہی جس کے علمبردار نحوی تھے۔ اس جدید نثری زبان کا، جو زیادہ لچک

اور معاشرتی تبدیلیوں سے مطابقت کی بہتر صلاحیت رکھتی تھی، پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ نظام کو اپنا قدیم معاشرتی منصب چھوڑ کر معاشرتی اور ادبی زندگی میں پیش از پیش ایک محض جمالیاتی موقف اختیار کرنا پڑا۔

الجاحظ اور اس کے جانشینوں کی تصانیف نے جو قبول عام پایا وہ صرف ان کی علوم عربیہ پر قدرت اور صاف و سلیس انداز بیان کی بدولت نہ تھا۔ بصرے کے دبستان اپنے عقلی رجحانات کے سبب (خصوصاً معتزلہ [رک باں]، کے دینی حلقوں میں) مغربی ایشیا میں یونانی ثقافت کے باقی ماندہ عناصر کی جالب پہلے ہی مائل ہو چکے تھے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں یونانی علوم و فنون کے احیا کو اس بیت الحکمة [رک باں] کے قیام سے بہت تقویت ملی جسے المأمون (۱۹۸ تا ۲۱۸ھ/۸۱۳ تا ۸۳۳ء) نے یونانی فلسفے اور علوم کی تصانیف کے ترجمے کے لیے بنایا تھا۔ زمانہ زیر بحث میں عربی ثقافت کی بڑی خصوصیت عربی اور یونانی روایات کی وہ باہمی آمیزش تھی جو الجاحظ کی تصانیف میں پہلے سے نمایاں ہو چکی تھی اور اس کے بعد عربی ادب کی تقریباً سب شاخوں میں، خواہ وہ دنیوی ہوں یا دینی، ظاہر ہوئی۔ یہ ادبی سرگرمیاں اب تک تقریباً العراق تک محدود تھیں، لیکن تیسری صدی ہجری میں سمرقند سے لے کر قیروان اور الدلس تک بہت سے علمی مرکز قائم ہو گئے۔ ان سے عربی زبان کی ترقی میں مزید وسعت اور سرعت پیدا ہو گئی۔ اس توسیع کی مادی بنیاد اسلامی سلطنت کی تیز رفتار اقتصادی ترقی تھی اور دوسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مشرق اقصیٰ میں کاغذ (ورق، [رک باں] کی ایجاد سے اسے مزید مدد ملی۔

عربوں کے خلاف تحریک شعوبیہ [رک باں] کے باوجود ان نئی ادبی تحریکوں کی کثرت و وسعت نے تیزی سے کتاب (منشیوں) کی ساسانی روایات کو ختم کر دیا۔ ابن قتیبہ (م ۵۲۶ھ/۸۸۹ - ۵۹۰ھ) نے مصالحت کی ایک صورت پیدا کی، کیونکہ اس نے ایک طویل سلسلہ تصانیف میں منشیوں اور ادیبوں کے لیے عربی علوم و فنون کی سبب اصناف کی تلخیصات اور اقتباسات فراہم کر دیے اور ان میں ایران کی ان تاریخی اور مسئلہ درباری روایات کو بھی شامل کر دیا جو عربی اسلامی ادب میں گھل مل سکتی تھیں۔ اس کے بعد سے ادب صحیح مفہوم میں ان رسائل اور دیگر تصانیف تک محدود ہو کر رہ گیا جو وسعت پذیر عربی اسلامی روایت پر مبنی تھیں اور جن میں ایرانی اور یونانی دونوں طرح کے اجزائے ترکیبی شامل تھے۔

اس کے ساتھ ہی علمی ذوق میں وسعت کا اظہار قسم قسم کے متخصصانہ مطالعات کی نشو و نما سے بھی ہوا جن کی مجموعی ادبی تخلیق قرون وسطیٰ کی اسلامی ثقافت کے انتہائی عروج کا نتیجہ ہے اس لیے انہیں عربی ادب کے کسی عام تبصرے سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ تیسری صدی ہجری کے دوران میں یونانی عطیے میں یونانی تصانیف کے ان ترجموں سے بہت اضافہ ہو گیا جو قسطنطین لوقا (۵۲۲ھ/۵۸۳)، حنین بن اسحق (م ۵۲۶ھ/۵۸۷)، اس کے بیٹے اسحق بن حنین (م ۵۲۹ھ/۵۹۱) اور دیگر مترجمین نے کیے۔ اس صدی کے وسط سے پہلے ہی عربی میں فلسفے پر پہلی مستقل کتابیں جمعہ قلوب الکندی (م حدود ۵۲۶ھ/۵۸۵) نے لکھنا شروع کر دی تھیں اور آئندہ صدی میں اس کی پیروی (صرف معروف ترین ناموں کا ذکر کرتے ہوئے) ابو نصر الفارابی (م ۵۳۹ھ/۹۵۰) [رک باں] اور

ابو علی ابن سینا (م ۵۲۸ھ/۱۰۳۷) [رک باں] نے کی [نیز رک بہ فلسفہ]۔ ریاضی پر محمد بن موسیٰ الخوارزمی (۵۲۳ھ/۵۸۴) [رک باں] اور ثابت بن قرہ الصابی (م ۵۲۸ھ/۵۹۰) [رک باں] نے؛ ہیئت پر الفرغانی، ابو معشر البلخی (م ۵۲۲ھ/۵۸۵) اور البتانی (م ۵۳۱ھ/۵۹۳) نے؛ طب پر ابن ماسویہ (م ۵۲۳ھ/۵۸۵) اور محمد بن زکریا الرازی (م حدود ۵۳۱ھ/۵۹۳) نے۔ اگرچہ یہاں مختلف علوم کے اصطلاحی اور فنی ادب سے بحث کرنا ممکن نہیں، تاہم ان علوم اور یونانی اصل کی اور مقبول عام تصانیف، مثلاً سرالاسرار جو یحییٰ بن بطریق (حدود ۵۲۰ھ/۵۸۱) کی جانب منسوب ہے، کی اس اہمیت کو جس سے اس عہد کا علمی ذوق متاثر ہوا ہرگز کم نہ تصور کرنا چاہیے۔ جغرافیے میں بالخصوص یہ تصانیف نہ صرف بطلمیوس کے جغرافیے کی ”نظر ثانی“ کا باعث ہوئیں جو مذکورہ بالا الخوارزمی نے کی، بلکہ بالواسطہ ابن خردادذہ (۵۲۳ھ/۵۸۴) کی کتاب المسالک کی تالیف کا بھی سبب بن گئیں۔ جزیرہ نماے عرب کے مختلف مقامات کی تحقیق کا لغوی ذوق، نیز ہندوستانی مواد (دیکھیے مادہ ہند و ہند) اور ایرانی تصورات کے ساتھ دلچسپی جس علمی شوق و جستجو کا محرک ثابت ہوئی، اس نے آئندہ صدی کا بیش بہا جغرافیائی ادب تخلیق کیا [رک بہ جغرافیہ]۔

یونانیت سے متاثر ہونے کے ان رجحانات کی مخالفت میں اہل السنۃ کے وہ علما اور فقہا پیش پیش تھے جو معتزلہ کے عقلی اصولوں کو رد کرتے تھے۔ حدیث نبویؐ [رک باں] کی منظم تدوین و تبویب دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ہوئی اور صحاح ستہ ایسی مستند کتب حدیث (البخاری، مسلم، الترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ،

کرنے کے لیے بھی تیار تھے۔ ان دو میدانوں میں سب سے زیادہ مشہور اور قاطع تصنیف اندلس کے ظاہری ابن حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) کی کتاب الفصل ہے، ابن حزم کی دوسری تصنیف (طوق الحمامة) بھی بڑی دلچسپ ہے۔

عوام کے مذہبی عقائد متکلمانہ موشگافیوں سے کمتر متاثر ہوئے، تیسری صدی ہجری تک ان خارجی زوائد و اضافات کو کاٹ چھانٹ کر الگ کر دیا گیا تھا سوا عرفانیت (gnosticism) اور شامی تصوف کے (جس میں خود متعدد روایتی اور نوافلاطونی [اشراقی] عناصر شامل ہو چکے تھے) جو زاہد اور دیندار حلقوں پر ایک روز افزون گہرا اثر ڈال رہے تھے اور زہد و تقویٰ کو باطنی تصوف کی شکل میں تبدیل کر رہے تھے [رک بہ تصوف]۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ایک نیا صوفی ادب تیار ہو چکا تھا جس میں باقاعدہ تصانیف (المحاسبی م ۲۱۳ھ/۸۵۷ء) اور رسائل (الجنید م ۲۹۷ھ/۹۱۰ء) سے لے کر پند و نصائح کے مجموعے، رمزیہ شاعری، [رک بہ العلاج] اور ذوالنون (م ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) اور نقاری م ۳۵۴ھ/۹۶۵ء کے مقامات تک شامل تھے۔

ان متخصصانہ ادبی سرگرمیوں کا مجموعی نتیجہ قرون وسطیٰ کی عربی زبان کے اظہار بیان کی وسعت میں عظیم الشان اضافے کی صورت میں ظاہر ہوا، نہ صرف مختلف علوم کی اصطلاحات کی شکل میں بلکہ فلسفیانہ اور نفسیاتی تجزیے کے باریک اختلافات کو ادا کرنے کے لیے اس نے ہرالی کلاسیکی زبان سے کہیں زیادہ بڑھ کر صلاحیتیں فراہم کر لی تھیں، لیکن اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرنا چاہیے کہ ادب کی وسعت یا اس کی قوت تعبیر میں بھی اسی حد تک اضافہ ہو گیا تھا۔ ان اصطلاحی اور ذخیل الفاظ کے بیشتر حصے

النسائی) تالیف ہوئیں۔ ان کے علاوہ امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء) کی جامع تصنیف المسند بھی قابل ذکر ہے۔ چونکہ علم حدیث کی مزاولت سے دینداری اور تکریم و تعظیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جذبہ پیدا ہوتا تھا، اس لیے محدثین اہل السنۃ کے شانہ بشانہ آئندہ صدی میں شیعہ، اسمعیلیہ (قاضی نعمان بن محمد م ۳۷۳ھ/۹۳۹ء) کی دعائم الاسلام [رک بہ شیعہ] اور امامی [اثنا عشری] حلقوں (الکلینی م ۳۲۸ھ/۹۳۸ء) کی ”چار کتابیں“ معرض وجود میں آئیں جن کے مندرجات ائمہ اہل بیت سے منسوب ہیں۔ فقہی مکاتب کے اصولوں کا بلند معیار پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، اس لیے وہ یونانیت کے احیا سے بہت ہی کم متاثر ہوئے اور برابر اپنا ایک وسیع ادب پیدا کرتے رہے، پھر بھی علوم دینیہ اور عام مسلمان اپنے ماحول میں رنگے بغیر نہ رہ سکے۔ علمائے اہل السنۃ نے الاشعری (م ۳۲۴ھ/۹۳۵ء) اور الماتریدی (م ۳۳۳ھ/۹۳۵ء) کے مکاتب فکر میں یونانی طبیعیات اور قرآن و حدیث کے نمایین ایک ایسے ہرمندانہ طریقہ استدلال کی مدد سے مطابقت پیدا کی، (دیکھیے مادہ کلام) جس نے پانچویں صدی کے آخر تک اہل السنۃ کے عام متکلمانہ دینیاتی نظام کا مرتبہ حاصل کر لیا تھا بحالیکہ شیعہ نظام دینیات، خصوصاً اسمعیلی طبقوں میں، اب تک نوافلاطونیت [اشراقیت] سے زیادہ متاثر تھا جس کی تشریح عام طور پر یونانی علوم کی تعلیم کے ساتھ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کی مقبول عام قاموس موسومہ اخوان الصفا، [رک بہ اخوان الصفا] میں کی گئی تھی۔ علم مناظرہ و تقابل ادیان (یعنی مسلم اور غیر مسلم مذاہب کے باہمی فرق) دونوں یونانی فلسفے کے موافق سے واضح طور پر باخبر تھے اور بعض مواقع پر بحث

نہ تھا۔ ادب کی ایک فنی قسم، جو در حقیقت ادب ہی سے تعلق رکھتی ہے یہ پیشہ ور لغویوں کی املا کردہ مجالس اور امالی تھیں، مثلاً المبرّد (م ۵۲۸۵/۸۹۸) الثعلب (م ۵۲۹۱/۹۰۷)، ابن درید (م ۵۳۲۱/۹۳۴) اور القالی (م ۵۳۵۶/۹۶۷) تھیں، جو درسی لغوی کتب سے علاحدہ حیثیت رکھتی تھیں۔ ان میں ابن درید، الجوهری (م حدود ۵۳۹۳/۱۰۰۲) اور ابن فارس (م ۵۳۹۵/۱۰۰۳-۱۰۰۵) کی اولین اور اہم ترین کتب لغت بھی شامل تھیں۔

ادبی اور لسانی تخلیق میں اس شدید انہماک کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ کچھ عرصے کے بعد خاصی مقدار میں فنی قسم کی ادبی تنقید پیدا ہو جانے، اگرچہ کتاب الاغانی کے زمانے تک بھی بظاہر تنقید زیادہ تر خاص خاص شعرا یا اشعار کے اضافی محاسن کے بارے میں ذاتی رائے ہی پر مشتمل تھی، تاہم الجاحظ زیادہ باقاعدہ تنقید کی جانب پہلا قدم اٹھا چکا تھا اور ایک دوسرے زاویے سے ابن المعتز بھی۔ اس نے اپنی کتاب البدیع میں ان صنائع و بدائع کی اقسام بیان کی ہیں جو ”جدید“ شاعری میں مستعمل تھیں۔ قدامہ بن جعفر (م ۵۳۱۰/۹۲۲) نے شاعرانہ ”محاسن و معائب“ کی تقسیم کے دستور کو روشناس کرایا اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آخر تک ابوہلال العسکری (م ۵۳۹۵/۱۰۰۵) کی کتاب الصناعتین نے لفظی ترکیب، فصاحت و بلاغت کے طریقوں اور صنائع و بدائع کے اعتبار سے نظم اور نثر کا ایک مکمل ناقدانہ تجزیہ پیش کر دیا۔ اس تمام بحث کا معنی خیز پہلو یہ تھا کہ ادبی محاسن کو پرکھنے کے لیے بجائے معانی کے تحسین لفظی پر اصرار کیا جاتا تھا۔ مزعومہ مفروضہ یہ ہے کہ شاعری میں اگر کوئی جدت

کو متخصصین (لغویوں اور نحوویوں کے محدود حلقے کے باہر بہت کم لوگ سمجھتے تھے۔) (بلاشبہ یقیناً اس کے سوا کچھ اور ہو بھی نہیں سکتا تھا)۔ ان وسیع تر بلند افکار میں سے بعض ادب لطیف میں منعکس ہوتے تھے، تاہم ادبی تصانیف خود بھی خالص یونانی عناصر اور ان پر منحصر مخصوص علوم (یونانی ثقافت کے عام اثر سے امتیاز کرتے ہوئے) سے زیادہ متاثر نہ ہو سکیں، بمقابلہ اس عربی۔ اسلامی عناصر کے جزو اعظم کے جو قرون وسطیٰ کی اسلامی ثقافت میں پایا جاتا ہے۔ چند ادبا اپنی تحریروں میں مافوق الطبیعیاتی یا علمی مضامین میں دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں، مثلاً احمد بن الطیب السرخسی (م ۵۲۸۶/۸۹۹)، ابو حیان التوحیدی (م ۵۱۳۳/۱۰۲۳) اور ابو علی مسکویہ (م ۵۳۲۱/۱۰۳۰)؛ [نیز رکن بہ علم اخلاق]، لیکن ایسی تصانیف بحیثیت مجموعی استثنائی ہیں۔ ابن قتیبہ کے بعد عربی ادب میں مختلف موضوعات پر طبع آزمائی ہوتی رہی، یعنی عربی شاعری اور تاریخ، معانی و بیان، نوادر کے ذخائر اور مجموعات، اور عام پسند اخلاقیات وغیرہ اور جنہیں ابن ابی الدنيا (م ۵۲۸۱/۸۹۳)، ابن المعتز (م ۵۲۹۶/۹۰۸)، ابن عبد ربہ اندلسی (م ۵۳۲۸/۹۴۰)، ابوبکر الصولی (م ۵۳۳۵/۹۴۶)، ابو الفرج الاصفہانی (م ۵۳۵۶/۹۶۷) مصنف کتاب الاغانی، المحسن التتوخی (م ۵۳۹۴/۹۹۴) مؤلف نشوار المحاضرہ اور ابو منصور الثعالبی (م ۵۳۲۹/۱۰۳۸) (دیکھیے نیچے) ایسے مصنفین نے پیش کیا ہے۔ ایسی تصانیف کی اتنی کثرت اور مقبولیت سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی ادبی حلقوں کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیاں (غیر) محدود تھیں اور اس کے نتیجے میں ادب کا مفہوم بھی محدود

پیدا کی بھی جا سکتی ہے تو بہت ہی کم اور ایک شاعر اور دوسرے کے مابین وجہ امتیاز اس کی طرز ادا ہی میں مل سکتی ہے۔ عبدالقادر الجرجانی (م ۵۴۱/۵۸۰ء) نے اس معاملے میں کسی حد تک اعتدال سے کام لیا۔ اس نے اپنے پیشرووں کے زائد از ضرورت صوری تجزیے میں ایک منطقی اور نفسیاتی تجزیے کے اصول کا اضافہ کیا، جو اس امر کا متقاضی تھا کہ کم از کم معانی کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جائے جتنی کہ الفاظ کو۔ ادبی محاسن کی بحث کو اس تعلق کی بنا پر جو اسے عقیدہ اعجاز قرآن سے تھا، مزید تقویت حاصل ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دینی حلقوں اور الجرجانی کے احتجاج کے باوجود، ادبی تنقید کو ظاہری صورت پر مرکوز کرنے کا عام رجحان یہ رہا کہ اس کی لفظی تراش خراش کو، رائج وقت اسلوبی نظریوں کے پیش نظر، زائد از ضرورت اہمیت دی جائے۔

ایک اور نتیجہ جو ایسا ہی ناگزیر تھا یہ ہوا کہ مرصع اور ادبی نثر انہیں نظریوں سے متاثر ہونے لگی اور اس میں بھی وہی لفظی تصنع کی جستجو نظر آنے لگی۔ ادیب کی مہارت فن کا اظہار ”فصول“ (مختصر مضامین) کے ذریعے ہونے لگا اور ان میں مختلف مناظر، اشخاص، جذبات، واقعات اور اغراض کا بیان ہوتا تھا، یا رسائل کے ذریعے جو احباب یا رفقاء کے کار کے نام مختلف موقعوں پر لکھے جاتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن المعتز اگر اس فن کا موجد نہ تھا تو اسے مقبول بنانے میں ضرور اس کا ہاتھ تھا، جو چوتھی صدی میں عربی ادب کے تمام اصناف پر چھا گیا۔ کاتبوں کا طبقہ تو فوراً اس پر مر مٹا۔ منصب کے حصول کے لیے شدید مقابلے کی بدولت ادبی اسلوب کی ہر لطافت سے بڑے اشتیاق سے پورا فائدہ

اٹھایا جاتا تھا۔ سرکاری مراسلات کی تحریر کو تکلفاً ایک فن (انشا [رک بان]) کی شکل دے دی گئی جو فصیح، مرصع و مزین، رمزیہ یا طنسزیہ تحریر کے پسندیدہ نمونوں پر مبنی تھا اور زیادہ عرصہ گزرنے سے پہلے ہی سجع، جسے اب تک بہترین اسلوب کے مصنفین محض کبھی کبھی آرائش کے لیے استعمال کرتے تھے، سرکاری اسلوب کا ایک جزو لاینفک ہو گیا۔ چوتھی صدی ہجری کے وسط تک ابو الفضل بن العمید (م ۳۵۹/۹۶۹ء۔ ۹۷۰ء) اپنی انشا سجع میں لکھ رہا تھا۔ اس کے شاگرد اور جانشین ابن عبدالسعود معروف بہ ”الصاحب“ (م ۳۸۵/۹۹۵ء) نے تو اس کے استعمال کو جنون کی حد تک پہنچا دیا۔ ہم عصر ادیبوں نے جن میں مشہور ترین ابوبکر الخوارزمی (م ۳۸۳/۹۹۳ء) اور الہمدانی الملقب بہ بدیع الزمان (م ۳۹۸/۴۰۸ء) ہیں، اس نئے اسلوب کو اپنے رسائل میں زیادہ بے تکلفی اور لوچ کے ساتھ اختیار کیا، جو اکثر بہ نسبت نثر کے ایک قسم کی غیر موزوں شاعری سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ہر لکھنے والے کو جو اپنی شہرت قائم کرنا یا باقی رکھنا چاہتا تھا مجبوراً ان کی پیروی کرنا پڑی، اور الثعالبی (یتیمۃ الذہر) اور ابواسحق الحصری القیروانی (م ۳۵۳/۴۱۱ء) (زہر الآداب) جیسے محنتی مصنفین نے جلد ہی نہایت عمدہ اشعار و مختصر مضامین اور مقبول ترین استعارات اور منظر کشی کے منتخبات اور ادبی کشکول مرتب کرنا شروع کر دیے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے ظرافت اور سرعت ذہنی کی جو مزید حوصلہ افزائی ہوئی وہ ان لوگوں کے ہاتھوں، جو اس اسلوب کا ایک فطری سلیقہ رکھتے تھے، فنی ایجاد کے بہت سے شاہکاروں کی تخلیق کا باعث بن گئی، لیکن اس کے بدلے ایک بڑی قیمت ادا کرنا پڑی۔ نثر مقفی

کے اس زبردستی کے شوق نے، نہ صرف فطری بلکہ ذہین ادبا، مثلاً ابوالعلاء المعری (م ۴۴۹/۱۰۵۷ء) کے اسلوب نگارش کو مسخ کر دیا، بلکہ تصنع کو قابل صلہ قرار دے کر عربی مصنفین کو حقیقی زندگی اور اس کے زندہ مسائل سے اور بھی دور ہٹا دیا۔ اس طرح وہ عربی ادب کی قوت حیات کی خرابی کا باعث بن گیا۔

بہر حال کچھ عرصے کے لیے سجع کا احیا اور ادبی موضوعات کو نئے یا نو ایجاد طریقوں سے پیش کرنے کی جستجو بیک وقت عمل میں آئی۔ بدیع الزمان الہمدانی کو ایک خوش طبع آوارہ مزاج کے مقبول عام موضوع میں ایک نیا ادبی ماحول مل گیا (یا اس نے کسی یونانی نوع ادب کو از سر نو زندہ کر دیا) اور اس نے تمثیلی نوادر یا مقامات [ركبان] کو تخلیق کیا۔ ۴۱۶/۱۰۲۵ء کے قریب اندلسی ابن شہید نے اپنی تصنیف التواضع والتواضع میں ان جنات سے خیالی ملاقاتوں کا حال لکھا جو گزشتہ زمانے کے بڑے شاعروں کو متاثر کرتے رہے تھے۔ آٹھ سال بعد ابو العلاء المعری نے اپنا رسالة الغفران لکھا، جس میں زیادہ بسارت سے کام لیتے ہوئے خود ان شاعروں سے ملاقات کے لیے دوزخ اور بہشت کے ایک خیالی سفر کا منظر پیش کیا۔ یہ خیالی تحریریں اپنے اپنے حلقوں میں ادبی ذوق رکھنے والوں کے نزدیک اس قدر مقبول نہیں ہوئیں جتنا کہ قرطبہ کے ابن زیدون (م ۶۳۳ھ) کا ظرافت آمیز کنایاتی رسالہ جس میں اس نے اپنے حریف ابن عبدون کی ہجو لکھی ہے، یا قابوس بن وشمگیر حاکم طبرستان (م ۴۰۳/۱۰۱۲ء) کے مربوط اور مزین سجع میں خطوط، جنہیں کمال البلاغۃ کے نام سے جمع کیا گیا۔ بدیع الزمان کے مقامات کا اتباع

کر لے والے بھی بہت ہی کم نظر آتے ہیں یہاں تک کہ پانچویں صدی ہجری کے آخر میں بصرے کے الحریری (م ۵۱۶/۱۱۲۲ء) نے ان کا احیا کیا، اسی موضوع کو لے کر جو اس کے پیشرو کا تھا، لیکن لسانی لطافت اور ظرافت کی ایسی شائستگی کے ساتھ جو رسائل میں سے بہترین کا مقابلہ کرتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک حد تک اچنبھے کی بات ہے کہ الحریری کے مقامات الہمدانی کے مقامات کی طرح باوجود اپنی صوری کاسلیت اور عالمانہ اور استادانہ مہارت کے عام اسلامی شہری زندگی سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اور اس کے اطوار اور میلانات کی ایسے حقیقت پسندانہ طریقے سے عکاسی کرتے ہیں کہ وہ قرون وسطیٰ کے اسلام کی ایک بہترین معاشرتی دستاویز بن گئے ہیں۔

تاریخی تصنیف بھی اگرچہ صحیح معنوں میں ادب سے ایک علیحدہ چیز تھی، کسی حد تک ایسے ہی اثرات سے متاثر ہوئی۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں تاریخ کا دینی علوم سے مسلسل تعلق مکے کی ان تاریخوں میں ملتا ہے جو الأزرقي (م بعد ۲۱۷ھ/۸۳۲ء) اور الفاکھی (م بعد ۲۷۷ھ/۸۸۵ء) نے لکھی اور سیرت و انساب کی ان کتابوں میں جو صحابہ کے حالات میں محمد بن سعد (م ۲۳۰ھ/۸۴۵ء) کاتب الواقدی نے اور قریش پر الزبیری (م ۲۳۳ھ/۸۴۸ء) نے تصنیف کیں۔ یہ تعلق محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی اس تصنیف میں بھی موجود ہے جو اسلامی مصادر کے پورے ذخیرے پر مبنی ایک جامع تاریخ لکھنے کی پہلی (اور آخری) کوشش تھی اور جس کا عنوان معنی خیز طور پر تاریخ الرسل والملوک ہے اور جو اس کی تفسیر قرآن کے

تکملے کے طور پر لکھی گئی ہے۔ اسی طرح زور بیان میں کچھ فرق کے ساتھ البلاذری (م ۵۲۹/۸۹۲) کی فتوح البلدان اور انساب الاشراف ہیں: تاہم اسی صدی میں تاریخ کا یہ تصور کہ وہ علم اور ادب کی ایک مستقل شاخ ہے مختلف شکلوں میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے جس کا مظہر الیعقوبی (م ۲۸۳/۸۹۷) کی تاریخی قاموس اور ابن ابی طاهر طیفور (م ۲۸۰/۸۹۳) کی تاریخ بغداد ہیں۔ چوتھی صدی ہجری تک تاریخی تصانیف نہ صرف بکثرت لکھی گئیں، بلکہ ان میں وسیع اور متفرق موضوعات شامل ہو گئے: تاریخ عالم (جسے سیاح المسعودی (م ۳۴۵/۹۵۶) نے تمام زمینی اور آسمانی چیزوں کے بارے میں یونانیوں کے شوق تجسس کے ساتھ لکھا)، وسط ایشیا سے لے کر اندلس تک کے شہروں اور علاقوں کی مقامی تواریخ، قدیم زمانے سے متعلق بحث و تفحص، حالات حاضرہ پر تذکرے، وزرا اور قضاة کی تواریخ، افراد کے سوانح حیات، مختلف طبقوں اور پیشوں کی سیر ایک (قاموس) کی شکل میں، یہاں تک کہ تاریخی فرضی اور جعلی کتابیں بھی۔ تاریخ کسی تعلیم یافتہ انسان کی استعداد علمی کا ایک لازمہ بن گئی اور اس طرح ادب کے عام مفہوم میں اسے بھی جگہ مل گئی۔

عام طور پر دیکھا جائے تو تعلیم یافتہ طبقوں کے تاریخ کی جانب دو رجحانات تھے، جن کے مابین ایک نمایاں خط فاصلہ کھینچنا ممکن ہے: ایک طرف تو عالمانہ اور سنجیدہ تاریخ دان ہیں جن کی تحریروں میں صحت و صداقت کے ایک خاص معیار سے مطابقت پائی جاتی ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں یہ لوگ زیادہ تر سرکاری ملازمین اور درباری تھے جیسے کہ ابن مسکویہ (۵۲۱/۱۱۳۰) اور ہلال الصابی

(۵۳۸/۱۱۵۶) العراق میں، المسبجی (۵۲۰/۱۱۲۹) مصر میں اور ابن حیان القرطبی (۵۲۹/۱۱۳۷) اندلس میں، مع چند آزاد خیال عالموں کے جن میں ابو ریحان البیرونی (م ۴۳۰/۱۰۳۸) سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اسی زمرے میں علما کی سیرت سے متعلق قوامیس تسلیف کرنے والے مثلاً الخطیب البغدادی (م ۴۶۳/۱۰۷۱) بھی پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جن کے لیے تاریخ ادب کی ایک شاخ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی، یعنی اخلاقی یا تفریحی نوادر کی ایک کان ہے، یا تبلیغ کا ایک آلہ، جیسا کہ اولیا کے تذکروں، شہادت سے متعلق علوی ادب، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مجموعہ رسائل و خطب معروف بہ نہج البلاغۃ سے ظاہر ہے [رک بہ الشریف الرضی]۔

ادبی نثر کا تکلف کچھ عرصہ گزرنے پر تاریخی تحریر کے میدان میں بھی داخل ہو گیا۔ اس کی غرض و غایت خاندانی تذکرے لکھ کر ان کی مدح سرائی کرنا تھا۔ اس کی مثال ابراہیم الصابی، (م ۳۸۳/۹۹۴) نے بنو بویہ کی تاریخ پر اپنی معدوم تصنیف التاجی میں قوائم کی اور اس کی تقلید العتبی نے قدیم غزنویوں کی تاریخ پر اپنی جوابی تصنیف الیمینی میں کی۔ یہ محض اتفاق ہے کہ یہ کتابیں قدیم ایرانی تاریخی روایت کے لور۔ ایرانی رزمیہ شاعری کے احیا [شاہنامہ فردوسی] کی ہم عصر ہیں۔ بہر حال بظاہر اس اسلوب کی کچھ اور مثالیں مؤخر ملجوقی دور سے پہلے دیکھنے میں نہیں آتیں (دیکھیے ۴ نیچے)۔

(۲) شاعری

گزشتہ فصل کے شروع میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ تیسری صدی ہجری ہی سے نثری ادب نے

شاعری سے اس کا معاشرتی منصب چھین لیا۔ اس کا سبب کچھ تو عربی زبان کی فنی روایت قبول کر کے ایک زوردار نثری اسلوب کی تخلیق تھی جس نے شاعری کو اس کی قدیم جمالیاتی اجارہ داری سے محروم کر دیا، لیکن ایک بڑی حد تک یہ ذہنی دلچسپیوں کی ایک بہت بڑی توسیع کا نتیجہ تھا، جس کے ساتھ شاعر قدم بڑھانے کے قابل نہ رہے تھے جیسا کہ زمانہ جاہلیت کے خاتمے پر تھا۔ اب بھی یہ لوگ اپنی رسوم و روایات میں مقید تھے، اگرچہ ان رسوم و روایات کو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں زیادہ وسعت اور تنوع حاصل ہو گیا تھا۔ کسی حد تک وہ اپنے معاشرے کے بھی اسیر تھے۔ ذاتی اعتبار سے شاعر اپنے جذبات کے اظہار میں بالکل آزاد تھا، لیکن آخر میں جس عقیدے کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا وہ یہ تھا کہ شاعر کا بڑا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ اپنے مربی کو اپنے مدحیہ قصائد سے حیات ابدی بخش دے۔ یہ جاہلی شاعر کے قبائلی منصب کا ایک عجیب اور قابل ذکر احیا تھا۔

ادبی تاریخی زاویہ نگاہ سے تیسری صدی ہجری کی شاعری کی دلچسپ ترین خصوصیات میں سے ایک وہ کوشش تھی جو ان رسوم و روایات کی قید سے رہائی پانے کے لیے کی گئی، اگرچہ اس میں کوئی ٹھوس کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ ابو تمام الطائی (م ۵۲۳/۸۴۶ء)، ایسے خود آموز شامی شاعر نے بدوی شاعری کے شکوہ الفاظ کو از سر نوزندہ کرنے اور اس کے ساتھ العراق کے شعرا کی بدیعی تزئین و ترصیع کے امتزاج کی سعی کی۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کوشش بھی کی کہ اپنی شاعری کو حکیمانہ افکار کی ترجمانی کا ذریعہ بنائے۔ نتیجے کے طور پر اس کی شاعری

میں اکثر تکلف اور تعقید پائی جاتی ہے یا نوبت بنوبت حد سے بڑھا ہوا ڈھیلا پن، اگرچہ قرون وسطیٰ اور زمانہ حال میں اس کے سرگرم مداح موجود رہے ہیں۔ اس کا ہم وطن شاگرد البختری (م ۵۲۸/۸۹۷ء) جو زیادہ فطری صلاحیتوں کا مالک تھا اپنی روان اور مجلا شاعری میں عراقی روایت کے قریب تر رہا۔ خود عراق میں دوسری طرف ابن الرومی (م ۵۲۸/۸۹۶ء) نے مشاہدہ نفس پر مبنی (introspective) تجزیاتی شاعری کی تخلیق کی سعی کی جس میں ہر نظم ایک وحدت ترکیبی میں ایک واحد موضوع کو آگے بڑھاتی ہے اور جسے بعض اوقات، اگرچہ مشکوک طور پر، اس کی ”یونانی“ اصل سے نسبت دی گئی ہے۔ اس کی شاعری کی جدت (اگرچہ احساس شکایت کی فراوانی سے مکدر ہو گئی ہے) کی قدر کی گئی، لیکن کسی نے اس کی تولید نہیں کی۔ عراقی تجدد پسندی کا زیادہ مثالی اور بااثر نمائندہ عباسی شہزادہ ابن المعتز (م ۵۲۹/۸۹۰ء) تھا، جس نے روایتی موضوعوں اور بحروں کو آزادانہ طور پر منظوم رسائل اور بیانیہ نظموں کے حسب مطلب بنا لیا جو نثری مضامین کے مماثل تھیں۔ تکنیک اور اپج کے اعتبار سے اس کی جدتیں (۵۰ء) رجزیہ بیتوں کی ایک تاریخی نظم سمیت جس میں اس کے عمزاد بھائی المعتز کے عہد حکومت کی شان و شوکت کا ذکر ہے) عربی شاعری کی مسئلہ روایات ہی پر مبنی رہیں اور ان سے اس شاعری کی مخصوص تکنیک اور انداز نظر کی تنقیح ہوئی ہے، اصلاح نہیں۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے عالم اسلام کے ہر حصے میں دوسرے درجے کے شعرا کا کل سرمایہ فطرت نگاری، منظوم رسائل اور معاشرتی موضوعات سے متعلق منظومات پر (جن میں

چوتھی صدی ہجری میں قائم ہو گئی تھیں۔ العراق میں سربرآوردہ شعرا الشریف الرضی (م ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء) اور مہیار الدیلمی (م ۵۲۸ھ/۱۱۳۷ء) تھے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے میں اتنی مقبولیت حاصل نہیں کر سکے جتنی کہ (ادبی زبان میں) عوامی شاعری لکھنے والے متعدد لوگوں کو نصیب ہوئی (اس عوامی شاعری کے صرف چند قطعات ہی باقی رہ گئے ہیں)۔ پانچویں صدی ہجری کا سب سے نامور شاعر ابو العلاء المعری (م ۵۴۹ھ/۱۱۵۷ء) تھا، جو اگرچہ اپنے پہلے دیوان (سقط الزند) میں المتنبی کا مقلد رہا، تاہم اپنی چھوٹی نظموں کے بعد کے مجموعے (لُزوم مالا یلُزم) میں رسم و روایت کی قیود سے آزاد ہو گیا؛ تاہم ان نظموں کی شہرت غالباً شعری محاسن اور اسلوب کی اس حد تک مرہون منت نہیں جتنی کہ اس ملحدانہ آزاد خیالی کی جس کا ان میں اظہار کیا گیا ہے۔

المغرب اور الاندلس میں بھی شاعری کا بالعموم عام عربی ادب کی طرح اب تک وہی انداز و اسلوب تھا جو مشرق میں مروج تھا، البتہ مقامی رنگ کا امتیاز موجود رہا۔ جس طرح ابن ہانی نے ابو تمام اور جاہلی شعرا کو اپنا نمونہ بنایا اسی طرح ابن زیدون (م ۵۶۳ھ/۱۱۷۱ء) نے البُختری کی تقلید کی، لیکن ایک ایسی خوبی الفاظ اور تازگی ادا کے ساتھ جو بعض دفعہ اس کے مثالی نمونے پر سبقت لے جاتی ہے؛ علیٰ ہذا ابن درّاج (م ۵۲۱ھ/۱۱۳۰ء) نے، جو [الحاجب] منصور بن ابی العامر کا مداح تھا، المتنبی کا راستہ اختیار کیا۔ انہیں کے ساتھ، اگرچہ وہ ذرا مؤخر زمانے کے تھے، صقلیہ کے ابن حمّیس (م ۵۲۷ھ/۱۱۳۲ء) کا اور دیگر بہت

قصائد و ہجویات بھی شامل ہیں) مشتمل رہا ہے اور ان کے معیار میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اس وقت تک بدیع کا استعمال اتنا عام ہو چکا تھا کہ وہ مکمل شاعرانہ تصور کا ایک قدرتی جز بن گیا تھا۔ غزلیات یا خمریات میں ہو سکتا تھا کہ بدیع کو ایک کمتر درجہ دیا جائے، لیکن کوئی نظم بھی جو دعویٰ حسن و خوبی رکھتی ہو بغیر اس کے نہیں لکھی جاسکتی تھی۔ بہر کیف شامی دبستان کے عربی قصیدے میں مناسب طریقے پر عراقی دبستان کی سلاست زبان اور فنی مہارت کو سدغم کرنے کے لیے ایک بڑے شاعر کی عبقریت درکار تھی۔ اس کام کو کوفی الاصل ابو الطیب المتنبی (م ۵۴۳ھ/۹۶۵ء) نے پورا کیا جو ابن الرومی اور ابن المعتز کا مداح تھا، لیکن شاعری میں شامی مکتب فکر کا پیرو اور سیف الدولہ [الحمّدانی] کے دربار کی زینت و رونق تھا۔ ہندش کی چستی اور بانکپن، خوش بیانی و برجستگی، حسین و جمیل فکروں اور پرشکوہ جملوں کے استعمال میں المتنبی مؤخر قصیدہ گو شاعروں میں اپنا ثانی نہیں رکھتا، اگرچہ ممکن ہے کہ حلب میں اس کا بڑا مد مقابل ابو فراس (م ۵۳۷ھ/۹۶۸ء) اپنی بہترین نظموں میں بلا واسطہ جذباتی کشش (Appeal) میں اس سے بازی لے گیا ہو۔ ایک زیادہ بڑا حریف اس کا ہم عصر ابن ہانی الاندلسی (م ۵۶۲ھ/۹۷۳ء) تھا، جو فاطمی خلیفہ المعز کا مداح تھا اور جس کے قصائد (جن کی بعض اوقات فرقہ وارانہ وجوہ سے تنقیص کی جاتی ہے) جاہلی شاعری کی عکاسی کرتے ہیں۔

مشرقی صوبوں کے شعراء مناخرین کے بارے میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی تخلیقات بحیثیت مجموعی موضوعات، روایات اور اسلوب کی ان حدود کے اندر ہی رہیں جو تیسری اور

سلجوق [رک بان] عہد حکومت میں اس سنی مذہب کے احیا میں ایک دوسرے کی شریک تھیں جو پانچویں صدی ہجری کے وسط میں خراسان میں شروع ہو کر سلجوقی سلطنت کے ماتحت عراق تک اور بعد ازاں اس سلطنت کی زنگی اور ایوبی شاخوں کے تحت شام اور مصر تک پھیل گیا۔ المغرب میں ایک ایسی ہی تحریک کا تعلق، جس کی رہنمائی محمد بن تومرت (م ۵۲۴/۱۱۳۰ء) نے بغداد سے اپنی واپسی پر کی، چھٹی صدی ہجری میں الموحد حکومت سے رہا۔ عرب دنیا کے دونوں حصوں میں ان تحریکوں کا ارتقا متعدد تعلقات اور باہمی تاثرات کے ذریعے قائم رہا۔

علم کلام کی اشاعت کا بڑا مادی سبب تمام ادبی تعلیم کا ”مدرسہ“ [رک بان] یعنی نئے طرز کے ان اعلیٰ تعلیمی اداروں میں مرکوز ہو جانا تھا جن کی تنظیم کی ابتدا نظام الملک ((رک بان] م ۸۸۵/۱۰۹۲ء) نے بغداد [اور نیشاپور] میں علما اور عمال کی تربیت کے لیے کی اور جن کا رواج بعد میں تمام اسلامی دنیا میں ہو گیا۔ تعلیم کو رسمی بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ درسی مضامین بھی رسمی قواعد کے پابند ہو کر رہ گئے اور طبعزاد نئی نئی تصانیف کی جگہ درسی کتابوں اور قاموسوں کی تالیف نے لے لی۔ یہ رجحان نظامیہ مدرسے کے ممتاز علما کی پہلی نسل ہی میں پیدا ہو گیا تھا، مثلاً ابو العلاء المعری کے شاگرد التبریزی (م ۵۰۲/۱۱۰۹ء) ایسے ماهر فقہ اللغۃ کی تالیفات درسی کتابوں اور شرحوں تک محدود تھیں؛ اسی طرح اس کے جانشین الجوالیقی (م ۵۳۹/۱۱۴۵ء) کی، اور شافعی علمائے دین امام الحرمین الجویثی (م ۵۷۸/۱۰۸۵ء) اور ان کے شاگرد ابو حامد الغزالی (م ۵۰۵/۱۱۱۱ء) کی تصانیف ہیں۔ ان میں سے الغزالی کی ابتدائی تصانیف کا خاص موضوع منہاج علم، اور یونانی فلسفے

سے کمتر درجے کے شاعروں میں [اشبیلیہ کے] عبادی حکمران المعتد (م ۳۸۸/۱۰۹۵ء) کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں اندلس کے عربی ادبی حلقوں میں مقامی روح کے تحت ایک نئی طرز کی ترکیب ہند شاعری کی نشو و نما شروع ہو گئی، لیکن یہ آئندہ صدی سے پہلے اپنے پورے ارتقا کو نہیں پہنچی [دیکھیے ہذیل (۴)]۔

مآخذ: (۱) زکی مبارک *La Prose arabe au IV^e siècle de l'Hègire*، پیرس ۱۹۳۱ء (عربی طبع، قاہرہ ۱۹۳۴ء)؛ (۲) م۔ م البصیر: *فی الأدب العباسی*، بغداد ۱۹۴۹ء؛ (۳) A. Mez: *Die Renaissance des Islams*، ہائڈلبرگ ۱۹۲۲ء (انگریزی ترجمہ: *The Renaissance of Islam*، لندن ۱۹۳۷ء)؛ (۴) G. E. von Grunebaum: *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism*، شکاگو ۱۹۵۰ء (۵) وہی مصنف: *The Spirit of Islam as shown in its Literature*، در *Studia Islamica*، ج ۱/۱، ۱۹۵۳ء؛ (۶) الجرجانی: *اسرار البلاغۃ*، مقدمہ، از H. Ritter، استانبول ۱۹۵۴ء؛ (۷) خلیل مژدم: *شعراء الشام فی القرن الثالث، دمشق ۱۹۲۵ء*؛ (۸) ایس المقدسی: *امراء الشعر العربی [فی العصر العباسی]*، بیروت ۱۹۳۲ء؛ (۹) A. Gonzalez Palencia: *Historia de la Literatura Árabe Española*، برشلونہ ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) H. Pérès: *La Poésie andalouse en Arabe classique*، پیرس ۱۹۳۷ء و ۱۹۵۳ء۔

(۶) چھٹی تا بارھویں صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ان دو قوتوں کی کامرانی دیکھنے میں آئی جو اس کے بعد سے عرب ممالک کی ذہنی زندگی پر غلبہ پانے کو تھیں، یعنی علم کلام اور تصوف۔ یہ دونوں تحریکیں

اور الحاد کے خلاف عقائد صحیحہ کا متکلمانہ دفاع تھا۔ ان کے بعد کی نسلوں کے علمائے اہل سنت اور فقہاء کی بہت بڑی اکثریت انہیں کے نقش قدم پر چلتی رہی اور ان لوگوں نے عقیدے (جمع : عقائد [رک بان]) سے متعلق ایک وسیع ادب تیار کر دیا، جس میں سب سے زیادہ مشہور کتابیں حنفی عالم ابو حفص النسفی (م ۵۳۷/۱۱۳۲ء)، عَضُدُ الدِّینِ الْاِیْجِی (م ۵۵۶/۱۳۵۵ء) اور محمد بن یوسف السُّنُوسِی (م ۸۹۲/۱۳۸۶ء) کی ہیں۔ اسی طرح کتب حدیث میں ابن الہیثمی (م ۸۰۷/۱۴۰۵ء) کی کتاب مجمع الزوائد اور ہندوستانی عالم علی المتقی (م ۹۷۵/۱۵۶۷ء) کی جامع کتاب کنز العمال، فقہ کی درسی کتابیں اور فتاویٰ کے مجموعے، نیز فقہ کی مخصوص شاخوں پر کتابچے (رک بہ فقہ)، قرآن مجید یا اس کی خاص خاص سورتوں کی تفاسیر (رک بہ تفسیر) یا قراءات [رک بہ قراءات] پر کتابیں اور ان سب اور اسی نوع کی دیگر تصانیف کے اوپر ایک بھاری بھر کم عمارت شرحوں اور حاشیوں کی۔ اسی طرح شیعیوں نے بھی چوتھی اور پانچویں صدی کی تصانیف کی بنیاد پر، عقائد کے ایسے ہی مجموعی خلاصے (خصوصاً مصنفہ المظہر الحلی، م ۷۲۶/۱۳۲۶ء و محمد باقر المجلسی، م ۱۱۱۰/۱۷۰۰ء)، فقہ کی درسی کتابیں اور قرآن مجید کی تفسیریں تیار کر لیں۔

اس روز افزوں جمود اور متکلمانہ فکر کی تعہید سے مستثنیٰ قرار دی جانے والی کتابیں بہت کم لیکن اہم ہیں۔ حنبلی مکتب فکر کے ممتاز جدت پسند مفکر اور مصلح امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸/۱۳۲۸ء) اور ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱/۱۳۵۰ء) نے مدارس کے جمود اور صوفی عقائد کے خلاف ایک زور دار مجاہدہ شروع کیا، لیکن اس میں انہیں زیادہ

کامیابی نہیں ہوئی، تاآنکہ ان کی تعلیم کو محمد بن عبد الوہاب (م ۱۲۰۶/۱۷۹۱ء) نے وسطی عرب میں از سر نو زندہ کیا۔ ہندوستان میں بھی فلسفے کا ایک اہم دبستان نظر آتا ہے، لیکن اس کی جانب بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ اس کی بنا جونپور میں محمود الجونپوری (م ۱۰۶۲/۱۶۵۲ء) نے رکھی تھی۔ یہ کئی نسلوں تک مصروف کار رہا اور اس نے مشہور مصلح دین شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶/۱۷۶۲ء) کو بھی متاثر کیا۔ فقہ میں اصول فقہ کے مطالعے پر تاج الدین السبکی الشافعی (م ۷۷۱/۱۳۷۰ء) نے اور اسی طرح ابن نجیم المصری الحنفی (م ۹۷۰/۱۵۶۳ء) نے بھی نئی کتابیں تصنیف کیں۔ علم لسان میں کبھی کبھی جامد درسی کتابوں کے مطالعے میں تازہ دماغوں سے کام لیا گیا۔ اس ضمن میں ابو حیان اندلسی (م ۷۳۵/۱۳۳۴ء)، جس نے علاوہ اور کتابوں کے ترکی، فارسی اور حبشی زبانوں کی قواعد تصنیف کیں) اور اس کے مصری شاگرد ابن ہشام (م ۷۶۱/۱۳۶۰ء) قابل ذکر ہیں۔

بایں ہمہ علم کلام کے اثرات دینی اور لسانی علوم تک محدود نہ رہے۔ اس نے ادبی تصنیف کی ہر شاخ کو متاثر کیا، حتیٰ کہ شاعری بھی مستثنیٰ نہ رہ سکی، اس طرح کہ لکھنے والوں اور پڑھنے والوں دونوں کی جانب سے ہر چیز کو معیاری بنانے کے ذہنی میلان کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ خیالات کی جدت کا گلا اگرچہ بالکل نہیں دبا دیا گیا، تاہم وہ کوئی صلہ حاصل نہیں کر سکتی تھی اور اس کی قدر و منزلت مانوس مضامین کو ایک زیادہ زور دار یا خوش نما طریقے پر دوبارہ پیش کر دینے سے بھی کم تھی۔ تخلیق تو بے انتہا تھی، لیکن ہر میدان میں اس کی خصوصیت طریق عمل اور نقطہ نظر کی ایسی یکسانیت تھی جو اس عہد کے

کسی بھی ادبی تبصرے کو محض ناموں کی ایک فہرست بنا دیتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک اور سبب بھی تھا جس نے تسویے کے اس عمل میں حصہ لیا۔ ان وسیع نئے ممالک میں جنہیں ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی اور نویں/پندرہویں صدی کے دوران عالم اسلامی میں شامل کیا گیا، جہاں ایران اور وسط ایشیا کی طرح ادب لطیف اور شاعری کی زبان عربی نہیں بلکہ فارسی یا ترکی تھی، مدرسے کے نظام کی توسیع کے ساتھ عربی متکلمانہ مطالعات کی توسیع بھی ہوتی رہی۔ ان نئے ادبوں نے، عربی ادب کی روایات سے کم و بیش استفادہ کرنے کے باوجود نہ صرف ادبیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا بلکہ ان صلاحیتوں کو ایک دوسرے راستے پر ڈال دیا جو بصورت دیگر عربی ادب کو ایک نئی زندگی بخش سکتی تھیں یا اسے نئے تجربات کے لیے کشادہ کر سکتی تھیں۔ اگر یہ یاد رکھا جائے کہ گزشتہ صدیوں کے دوران میں ایرانی صوبوں میں پیدا یا شروع ہونے والے ادب کو تنوع اور لوچ عطا کرنے میں اس چیز کا کس قدر حصہ تھا تو ان صوبوں کے عربی ادب کے ہاتھ سے نکل جانے کے اثر کا اندازہ باسانی کیا جاسکتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس ذہنی سرگرمی اور ذوق کو نظر تحقیر سے نہ دیکھنا چاہیے جن کی اس عہد میں نمود ہوئی۔ ادب لطیف کی طبعزاد تصانیف اگرچہ کم ہوئیں، تاہم خیال کی اسی قوت اور تازگی نے جو متکلمانہ مضامین میں سے بھی پھوٹ نکلتی تھی، خصوصاً پہلی چار صدیوں میں اپنے لیے مشق کے اور میدان تلاش کر لیے۔ یونانی روایت کو آگے بڑھانے، تاریخی تصانیف کے عظیم ارتقا اور تصوف کے روز افزوں

اثر میں یہ کارفرمائی سب سے زیادہ نظر آتی ہے؛ تاہم وقتاً فوقتاً بعض مصنفین نے ایسی تصانیف میں جن پر انفرادیت کا رنگ ہے، اپنی دلچسپیوں اور شخصیتوں کے اظہار کے طریقے اور ذریعے تلاش کر لیے۔ تذکروں میں بعض ایسے ہیں جو اپنے مصنفین اور ان کے عہد پر بڑی روشنی ڈالتے ہیں، خصوصاً شام کے اسامہ بن منقذ (م ۵۸۴/۱۱۸۸ء) کا جنگ اور شکار کا تذکرہ، یمن کے عمارة (م ۵۶۹/۱۱۷۴ء) کا زیادہ ادبی بیان، اور تونس کے نورخ ابن خلدون (م ۸۰۸/۱۴۰۶ء) کے خود نوشتہ سوانح حیات۔ سیاحت پر کتابوں میں سے، جو زیادہ خصوصیت سے متاثر ہوئی تھیں، بعض ایسی ہیں جن میں دوسرے ملکوں کے طور طریقوں کے مشاہدے کا ایک جاندار شوق پایا جاتا ہے۔ مغرب کے سیاحوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر ابو حامد الغرناطی (م ۵۶۵/۱۱۶۹ء)۔ ابن جُبیر (م ۶۱۴/۱۲۱۷ء) اور طنجه کا ابن بَطُّوطه (م ۷۷۹/۱۳۷۷ء) ہیں اور مشرق میں ”شیخ ہرات“ علی بن ابی بکر (م ۶۱۱/۱۲۱۴ء)۔ یہ سچ ہے کہ بیشتر حالات میں تذکرے اور سفر نامے بھی رائج الوقت کلام اور تصوف کے اثر سے مغلوب ہو جاتے تھے اور اساتذہ اور کتابوں یا مذہبی شخصیتوں اور مقدس مقامات کی زیارت گاہوں کی فہرستیں بن کر رہ جاتے تھے، لیکن ہم چند مؤخر سیاحوں کے مختلف مقامات کی سیر و سیاحت کے دلچسپ حالات کے لیے بھی مرہون منت ہیں، مثلاً مراکشی سیاح ابوالحسن التَّغْرُوطی (م ۱۰۰۰/۱۵۹۱ء) اور ابو القاسم الزَّیَّانی (م ۱۲۴۹/۱۸۴۳ء)۔ ایک کلدانی ہادری الیاس بن یوحنا نے امریکہ کے سفر کا روز نامہ لکھا ہے (۱۶۶۸ تا ۱۶۸۳ء)۔ ادب کی ایک تیسری اور نسبتاً نئی شاخ، جو

کچھ عرصے کے لیے پھلی پھولی، فنون حرب سے متعلق تھی، جو زیادہ تر صلیبی جنگوں کی تحریک کا نتیجہ تھی۔ آئندہ دو یا تین صدیوں میں جنگی چالوں اور اسلحہ کے استعمال، گھوڑوں کی دیکھ بھال اور عام طور سے جہاد پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔

"اندلس میں بھی نثری ادب زیادہ تر مشرقی ادب کا متأخر عکس تھا، جیسے کہ ابن ابی رندقہ [رکبآن] الطرطوشی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) کی سیاست اور امور سلطنت سے متعلق کتاب سراج الملوک میں، ابن طفیل (م ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) کے ابن سینا کے فلسفیانہ انسانے حی بن یقظان کے نقش ثانی میں اور شہسوار پر ابن ہذیل کے رسالے تحفة الانفس میں؛ تاہم غرناطہ کا ہمہ دان مصنف لسان الدین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) عربی ادب کا آخری جامع عالم تھا۔

ادب لطیف کے میدان میں بحیثیت عمومی سجع کا استعمال چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا۔ الزمخشری (م ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء) کی اطواق الذہب میں مقفی مشور فصول سے علم اخلاق میں کام لیا گیا۔ کاتبانہ نثر کو قاضی الفاضل (م ۵۹۶ھ/۱۱۹۹ء) کی پیش قیامت اور لوچ دار انشا سے از سر نو تقویت ملی، جو آخری فاطمی خلفا اور صلاح الدین کا کاتب رہا تھا۔ سجع میں تاریخی تصنیف کی جو مثالیں الصابی اور العتبی نے قائم کی تھیں ان کی تقلید عباد الدین معروف بہ الکاتب الاصفہانی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء) نے کی بلکہ وہ اپنی ہرگوئی اور مہارت فنی کے باعث تاریخ سلاجقہ اور تاریخ صلاح الدین میں ان سے بازی لے گیا۔ آئندہ نسل میں بلاغت و بدیع اور حسن تعبیر کے فنون کو خوارزم

کے السکا کی (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) نے اپنی مفتاح العلوم میں ایک درسی کتاب کی شکل دے دی، جو عربی ادب کی غیر دینی تصانیف میں غالباً ایسی تصنیف ہے جس کے خلاصے، حاشیے اور شرحیں بکثرت اور بار بار لکھی گئیں، لیکن خود سجع کے استعمال کو کاتبانہ انشا یا "مقامات" کی نقل یا نمونے پر لکھی جانے والی تصنیفات یا کتابوں کے دیباچوں اور انتسابی کلمات کے سوا آنے والی صدیوں میں کسی حد تک زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ بحیثیت مجموعی اسے اس نئی طرز کے اخلاقی ادب میں جسے حنبلی واعظ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) نے قبول عام بخشا، نیز متعدد مؤخر مجموعوں، چیدہ انتخابات، اور اسی نوع کی دیگر ادبی تالیفوں میں کفایت سے استعمال کیا گیا ہے۔ ایسی تصانیف میں سجع کا دوبارہ داخلہ بظاہر مصری انشا پرداز شہاب الدین الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) کی ریحانة الالباء کے زمانے سے ہوا۔ ابن معصوم (م ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲ء) نے اس کا تسلسل قائم رکھا اور اس کے بعد سے وہ مختلف قسم کی کارآمد تصانیف پر ادبی فن کاری کا ملمع چڑھانے کا کام دیتا رہا۔

عربی اسلامی ثقافت میں نہ صرف طب، علوم طبیعیہ، اور فلسفے میں، بلکہ نصاب تعلیم میں بھی یونانی عنصر کئی صدیوں تک سرگرم کار رہا۔ یہ سچ ہے کہ طبی کتابیں، جو مستقل مطالعے پر مبنی تھیں، داؤد الانطاکی (م ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) کے زمانے تک لکھی جاتی رہیں۔ وہ خود شاعری اور ادب کے ایک مشہور ترین گلدستہ انتخاب کا مؤلف ہے، جو السراج (م ۱۱۰۶ھ/۱۷۰۰ء) کی ایک مقدم تر تصنیف سے مقتبس ہے۔ ریاضیات ایرانی قاسوس نگار

نصير الدين طوسی (م ۵۶۷/۱۱۷۳ء) کے بعد سے زیادہ تر علم ہیئت تک محدود ہو گئیں۔ فلسفے کی پرورش بھی مشرق میں طوسی اور اس سے زیادہ امام اہل السنۃ فخر الدین الرازی (م ۵۶۰/۱۱۶۵ء) کے ہاتھوں ہوئی، لیکن اس کے بعد اس نے متصوفانہ ماوراء الطبیعیات کی شکل اختیار کر لی۔ کچھ عرصے کے لیے فلسفہ الداس میں ابن ہاجہ (م ۵۳۳/۱۱۳۸ء)، ابن طفیل اور عظیم المرتبہ ابو الولید ابن رشد (م ۵۹۵/۱۱۹۸ء) کی بدولت آب و تاب کے ساتھ پھلتا پھولتا رہا، بعد ازاں مشرق کی طرح یہاں بھی وہ ابن العربی (دیکھیے نیچے) اور ابن سبعین (م ۵۶۸/۱۱۷۹ء) کے زمانے میں تصوف سے مغلوب ہو گیا۔ علمی جغرافیہ دنیا کے اس نقشے اور تفصیلی احوال کی بدولت جسے الشریف الادریسی نے ۵۳۸/۱۱۵۴ء میں صقلیہ کے روجر Roger ثانی کے لیے تیار کیا تھا، اپنے منتہائے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ حماۃ کے امیر ابو الفداء (م ۵۳۲/۱۱۳۱ء) کے وقت تک اس کا وجود نظر آتا ہے، لیکن اس کے بعد احوال کائنات اسے عمدہ ادبی فن سے مغلوب ہونے لگا تھا جس کی روشن مثالیں زکریا القزوینی (م ۵۸۲/۱۱۸۳ء)، شمس الدین الدمشقی (م ۵۷۷/۱۱۷۷ء) اور سراج الدین ابن الورڈی (م ۵۸۵/۱۱۸۶ء) کے ہاں ملتی ہیں۔ علم طبیعی کی جانب توجہ زیادہ تر طبی نباتات کے میدان میں ہوئی۔ ان میں قابل ذکر القافی (م ۵۶۰/۱۱۶۵ء) اور ابن البیطار (م ۵۶۶/۱۱۷۳ء) ہیں۔ ان معلومات کو مختلف اقسام کے ادبی مواد کے ساتھ الذمیری (م ۵۸۰/۱۱۸۵ء) کی قاموس حیوانات [حیاء الحیوان] میں شامل کر دیا گیا۔

محدود پیمانے پر یونانی اثرات قاموس نگاری

کے رجحان میں کار فرما ہیں، جس کی مثال نہ صرف طوسی اور الرازی بلکہ بہت سے کمتر درجے کے مؤلفین کے ہاں بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاموس نگاری ایسی علمیت کے اظہار کا ایک ذریعہ تھی جو اپنے آپ کو شعوری یا غیر شعوری طور پر دینی اور لغوی مطالعات کے عام ذوق کی وجہ سے محدود و مقید پاتی تھی۔ اس نے بہت سی شکلیں اختیار کیں۔ سادہ ترین اور مربوط ترین شکل یہ تھی کہ کسی صنف ادب سے متعلق مواد کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کر دیا جائے، جیسے کہ تاج الدین السمعانی (م بعد ۵۵۱/۱۱۵۶ء) کی کتاب الانساب تھی اور جس کی بنیاد پر یاقوت الرومی نے اپنی جغرافیائی قاموس کتاب البلدان تالیف کی۔ سیرت کے میدان میں اس طرح کی تصنیف کے لیے سب سے زیادہ گنجائش تھی، خواہ وہ عمومی نوعیت کی ہو، جیسے ابن خلیکان (م ۵۸۱/۱۱۸۲ء) کی وفيات الاعیان یا اس کی پیروی کرنے والے دیگر مؤلفین کی تصانیف (جن میں قابل ذکر خلیل ابن ابیک الصغدی (م ۵۶۴/۱۱۶۳ء) کی الوافی بالوفیات ہے)، یا عالموں اور ادیبوں کے مخصوص طبقوں کے لیے وقف ہو، جیسے حکما کے بارے میں ظہیر الدین البیہقی (م ۵۶۵/۱۱۶۹-۱۱۷۰ء) اور علی بن یوسف القفطی (م ۵۶۶/۱۱۷۳ء) کی کتابیں، اطباء کے بارے میں ابن ابی اصیبعہ (م ۵۶۸/۱۱۷۳ء)، ماہرین لسان سے متعلق القفطی اور جلال الدین السيوطی (م ۵۹۱/۱۱۹۵ء) کی تصانیف، ادیبوں پر یاقوت کی، مختلف مذاہب کے فقہاء کے بارے میں تاج الدین السبکی (شافعی، م ۵۷۱/۱۱۷۶ء)، ابن قسطلبغا (حنفی، م ۵۸۹/۱۱۹۴ء) اور ابن قرقون (مالکی، م ۵۹۹/۱۲۰۴ء)۔

قراء کے بارے میں ابن الجزری (م ۸۳۳/۱۴۲۹-۱۴۳۰ء)، اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰/۱۲۳۴ء) اور ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲/۱۴۴۸ء) اور محدثین پر شمس الدین الذہبی (م ۷۴۸/۱۳۴۸ء) اور بہت سے اور لوگوں کی تصانیف۔ کسی مخصوص شہر یا علاقے سے متعلق علما اور ممتاز مردوں اور عورتوں کے سوانح لکھنے کا دستور، جو پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، وسیع اور بعض اوقات بہت بڑے پیمانے پر جاری رہا، مثلاً دمشق پر ابن عساکر (م ۵۵۱/۱۱۵۶ء)، حلب پر کمال الدین ابن القدیم (م ۶۶۰/۱۲۶۲ء)، مصر پر تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵/۱۴۴۲ء)، اندلس پر ابن بشکوال (م ۵۵۸/۱۱۸۳ء) اور ابن الابار (م ۶۵۸/۱۲۶۰ء)، غرناطہ پر ابن الخطیب اور دولت عثمانیہ پر طاش کوہری زادہ (۹۶۸/۱۵۶۰ء) کی تصانیف قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد دیگر کتب سوانح جو کمتر درجے پر منظم و مرتب تھیں۔ ایک نئی چیز، جو ابن حجر العسقلانی نے پیدا کی، یہ تھی کہ معاجم سوانح کو صدیوں کے اعتبار سے مرتب کیا جائے۔ آٹھویں صدی کے مشاہیر کے بارے میں اس نے جو سوانحی قاموس (الذکر الکاسنہ) تیار کی اس کی تقلید نویں صدی ہجری میں السقاوی (م ۹۰۲/۱۴۹۷ء)، دسویں صدی ہجری میں نجم الدین الفزری (م ۱۰۶۱/۱۶۵۱ء) (جس کا تلمذ خاص طور پر جنوبی عرب اور گجرات کو پیش نظر رکھ کر ابن التیڈروس م ۱۰۳۸/۱۶۲۸ء نے لکھا)، گیارھویں صدی میں المعینی (م ۱۱۱۱/۱۶۹۹ء) اور بارھویں صدی میں المرادی (م ۱۲۰۶/۱۷۹۱ء) نے کتابیں لکھیں۔ پہلے ہزار سال کے لیے ایک مختصر خلاصہ سالوں

کی ترتیب سے ابن العباد العنبلی (م ۱۰۸۹/۱۶۷۸ء) نے تیار کیا۔ یہاں ترکی عالم کاتب چلبی حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸/۱۶۵۸ء) کی کتابوں مثلاً کشف الظنون اور فنی اصطلاحات کی ضخیم قاموس اصطلاحات الفنون (۱۱۵۸/۱۷۴۵ء)، از محمد علی التہانوی الہندی، کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔

ایک اور سمت، جو قاموس نگاری نے اختیار کی، یہ تھی کہ علم کی کئی شاخوں کو ایک واحد تصنیف میں جمع کر دیا جائے۔ السنویری (م ۵۳۲/۱۱۳۲ء) نے نہایۃ الارب میں جغرافیہ، علوم طبیعی اور تاریخ عالم کو موضوع بحث قرار دیا اور مصری کاتب القلقشنندی (م ۸۲۱/۱۴۱۸ء) نے اپنے پیشرو العتیری (م ۷۳۸/۱۳۳۸ء) کی دو تصنیفوں کو اپنی صبح الاغشی میں جمع کر کے ان پر اضافہ کیا تاکہ یہ کتاب تاریخ، جغرافیہ اور ضابطہ دیوانی کے معاملات کی ایک دستاویز بن جائے اور کاتبوں کے لیے انشا کے نمونے فراہم کرے۔

اکثر اوقات قاموس نگار مختلف موضوعات پر علیحدہ علیحدہ کتابیں لکھتے تھے، مثلاً عبد اللطیف طبیب البغدادی (م ۹۶۹/۱۲۳۱ء) نے نہ صرف طب پر لکھا، بلکہ حدیث اور ادبی موضوعوں کے علاوہ ایک کتاب الافادۃ والاعتبار میں مصر کا مجمل سا حال بھی قلمبند کیا۔ مؤرخین نے بالخصوص علاوہ تاریخ کے دیگر موضوعات پر بھی دل کھول کر لکھا۔ مصر میں مملوک عہد کا اختتام اسلام کے عظیم ترین اور بسیار نویس مصنف جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱/۱۵۰۵ء) پر ہوتا ہے، جس نے تقریباً چار سو مخصوص موضوع کی تصانیف میں عام دینی علوم اور عربی ادبیات کا ایک مکمل جائزہ پیش کر دیا۔

الدینوی علوم میں سب سے زیادہ مؤثر تخلیق تاریخ کے میدان میں ہوئی۔ سنی تحریک نے ”تاریخ عالم“ (جس کے ساتھ بسا اوقات مشاہیر کے حالات اور تاریخ وفات بھی موجود ہوتی تھی، بلکہ اس پر حاوی ہو جاتی تھی) کے احیا کی ہمت افزائی کی، جس کا آغاز ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کی المنتظم سے ہوا؛ ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) نے الکامل میں اسے وسعت دی اور ضبط ابن الجوزی (م ۶۵۳ھ/۱۲۵۷ء)، التویری، ابوالفداء، الذہبی، ابن کثیر (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۳ء)، عبدالرحمن ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) اور العینی (م ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) نے اپنی تصانیف میں اسے حتی الامکان جاری رکھا۔ علاقائی اور خاندانی تذکرے وسط ایشیا سے وسط افریقہ تک ہر صوبے میں لکھے گئے اور بالخصوص مملوک مصر کے بڑے بڑے مؤرخین کے سلسلے (المقریزی، م ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء؛ ابن حجر، م ۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء؛ ابن تغری بردی، م ۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء؛ ابن ایاس، م ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ء) اور المغرب کے مؤرخین کی بدولت تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی تک (E. Levi Provençal : Les Historiens des Chorfa، پیرس ۱۹۲۲ء) قلمبند ہوتے رہے۔ مغلوں کے مؤرخ رشید الدین (۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء) نے اپنی [فارسی] تصنیف کا ایک عربی ترجمہ تیار کیا؛ بربروں کی تاریخ پر ابن خلدون نے انتہائی تفصیل سے لکھا؛ اندلس کے مسلمانوں کی تاریخ کو المقری (م ۱۰۳۱ھ/۱۶۳۲ء) نے نفع الطیب میں جامعیت کے ساتھ ملخص کر دیا اور ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ کو اپنے زمانے تک الاصفی الالغ خانی (م بعد ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء) نے۔ اسی طرح مسلم حبشی ممالک نے بھی اپنے اپنے مؤرخین پیدا کیے۔ ان میں

السعدی التنبکٹی (م ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۶ء) قابل ذکر ہے۔ تاریخ پر بڑی حد تک اس کی توجہ کامرکوز ہو جانا تاریخی تحریر کے اصولوں اور طریقوں کے بارے میں کچھ غور و فکر پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، مثلاً السخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء) نے تاریخ کا متکلمانہ دفاع کیا ہے۔ تاریخ نویسی کے اصولوں سے معاشرے کے وہ دلیرانہ اور نئے نظریے پیدا ہوئے جنہیں ابن خلدون نے اپنی تاریخ عالم کے بجا طور پر مشہور مقدمے میں پیش کیا ہے۔ یہ اس قابل ذکر ہے کہ عماد الدین الاصفہانی کی درخشاں تصانیف کے بعد سے مقفی نثر کے مرقع اسلوب کو زیادہ تر سادہ تاریخی اسلوب کے حق میں ترک کر دیا گیا اور وہ اس کے بعد کے زمانے کے عربی ادب کی صرف دو کسی حد تک اہم تصنیفوں میں پایا جاتا ہے : مملوک سلاطین کی ایک تاریخ از ابن حبیب الدمشقی (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء) اور تیمور کی تلخ تاریخ مصنفہ ابن عرب شاہ الدمشقی (م ۸۵۵ھ/۱۴۵۰ء)۔ ایک نسبتاً مختصر تاریخ، جس پر ادبی تصنیف کا گمان ہوتا ہے، عراقی مؤرخ ابن الطقطقی کی مقبول عام تاریخ الفخری ہے۔ اس میں خلفا اور ان کے وزرا کے نوادر بھی ہیں۔ یہ تاریخ ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء میں لکھی گئی۔

روایتی ادبی فنون کی روز افزوں تحدید و تعین نے اس عہد کی غیر دینی شاعری پر خاصا اثر ڈالا۔ دیوان بکثرت ہیں، لیکن زیادہ تر کلاسیکی شعرا میں سے بہت کم کو عارضی شہرت سے زیادہ کچھ نصیب ہوسکا، ماسوا صفی الدین الحلّی العراقي (م ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء)، ابن حجة الحموی الشامی (م ۸۳۷ھ/۱۴۳۳ء) اور شعراے نسیب میں سے مصر کے بہاء الدین زہیر (م ۹۵۶ھ/۱۵۵۶ء)۔

کے شعر ملحون کے - ظریف طبع، معالج چشم، ابن دالیال (م ۵۷۱۰/۱۳۱۰ء) نے ظل خیال کو ادب میں جگہ دینے کی جو انفرادی کوشش کی، اسے بظاہر کوئی کامیابی نہیں ہوئی، برعکس اس کے مقبول عام قصے جن میں بنو ہلال کے عرب اور افریقہ میں رزمیہ کارناموں یا بنو کلاب کی یونانیوں کے خلاف جنگوں اور مختلف بہادر یا افسانوی شخصیتوں (عثمر، سیدی بطل، یمنی سیف بن ذی یزن اور مملوک سلطان بیبرس) کے کارناموں کا ذکر تھا، ان ملکوں میں اپنے ارتقا کے منتہی کو پہنچ گئے۔ ان کے علاوہ مقبول عام کہانیوں کے مختلف مجموعے تھے۔ یہ کہانیاں سب زمانوں اور طبقات سے اخذ کی گئی تھیں اور ان میں سے الف لیلة و لیلة کا تقریباً نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی میں کم و بیش مسلّمہ شکل میں ظہور ہوا۔

عربی زبان میں تحریک تصوف کے ادبی نتائج شروع میں بمقابلہ متکلمانہ ادب کے، جس کا اوپر ذکر ہوا، کچھ زیادہ نہ تھے، لیکن اسلام کے ثقافتی ارتقا میں اسے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ چھٹی صدی کا آغاز طریقت اور شریعت میں یادگار زمانہ مفاہمت و مصالحت کے ساتھ ہوا جس کا مظہر الغزالی کی احیاء علوم الدین اور عبدالقادر الجیلّی (یا گیلانی) حبلی (م ۵۶۱/۱۱۶۶ء) کے مواعظ اور تصانیف ہیں۔ اہل السنّت کی احیائی تحریک میں صوفی خاتقاہ یا زاویے نے ہر جگہ مدرسے کے پہلو بہ پہلو جگہ حاصل کر لی اور اسے بھی برسر اقتدار طبقوں کی ویسی ہی سرپرستی حاصل رہی، لیکن زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ تصوف نے دینیات اور ماوراء الطبیعیات کا اپنا نظام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ”مشرقی“ نوافلاطونیت اور اشراقیت کے عقائد کو شہاب الدین السہروردی (سلطان صلاح الدین

۱۲۵۸ء) کے - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ معروف بہ البردۃ جسے ہر تکلف بدیع میں البوصیری المصری (م ۶۹۴/۱۲۹۶ء) نے نظم کیا تھا، مذہبی شاعری کی ایک کلاسیکی نظم کے طور پر مشہور ہو گیا اور اب تک مشہور ہے۔ فن شاعری کو ترکیب بند (Strophic) نظم کے جدید تر نمونوں میں اظہار کا زیادہ موزوں و مناسب ذریعہ مل گیا، جن کا تعلق مشرق میں ”موال“ اور ”دویت“ سے تھا اور جنہیں الحریری ایک حد تک پہلے ہی استعمال کر چکا تھا۔ الاندلس میں موشح [رک بان] کے فن کو نابینا شاعر التّطیلّی (م ۵۲۳/۱۱۲۹ء) اور ابن باقی (م ۵۴۰/۱۱۳۵ء - ۱۱۴۶ء) نے کمال کو پہنچایا۔ اگرچہ موشح نظم کسی حد تک عوامی شاعری کی رہیں منت تھی، تاہم بطور ایک ترقی پذیر ادبی صورت کے اس کے محض آخری مصرع (خارجہ) میں مقامی اثر باقی رہ گیا تھا۔ اندلس میں اس کی سرپرستی بحیثیت ایک درباری فن کے ہوتی رہی جس سے اس نظم نے بہت مزّج و مزین غزل کی صورت اختیار کر لی اور اسے سر کے ساتھ گایا جاتا تھا۔ ابن سناء الملک (م ۶۰۸/۱۲۱۱ء) کی مساعی سے اسے مشرق میں کچھ عرصے تک فروغ حاصل ہوا، لیکن ایک رسمی فن کی حیثیت سے جس میں اندلسی شعرا کی تازگی اور آمد مفقود تھی (صوفی شاعری میں موشح کے استعمال کے لیے دیکھیے نیچے)۔ حقیقی مقبول عام عوامی شاعری جو دیہاتی زبان میں تھی، بہت کم باقی رہی، سوا زجل [رک بان] نظموں کے جو اندلسی ابن قزمان (م ۵۵۵/۱۱۶۰ء) نے لکھی تھیں یا الشّریینی المصری (م حدود ۱۰۹۸/۱۶۸۷ء) کی ہجویہ ہزّ القحوف کے اور المغرب اور یمن

ریف کے اولیا کے سوانح حیات (المقصد) میں - صوفیہ کا منظوم ادب زیادہ اہم تھا، جو اگرچہ ایران کے اکابر صوفی شعرا کی فکری بلندیوں تک کبھی نہیں پہنچ سکا، لیکن اس نے خوالدہ اور ناخوالدہ دولوں طبقوں میں ذوق و شوق پیدا کرنے میں خاصا کام کیا - اس کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ واردات محبت اور خمریات کو یا تو روایتی فنی شاعری کے مرصع و مزین اسلوب میں یا عام فہم نظم میں عشق الہی اور وجد و شوق کے مضامین سے ہم آہنگ کر دیا جائے - پہلی قسم کا سب سے قابل نمائندہ عمر بن الفارض مصری (م ۶۳۲/۱۲۳۵ء) ہے، لیکن باعتبار کثرت کلام خود ابن العربی اس سے گویے سبقت لے گیا - اس نے صوفیہ لفظوں کو نہ صرف جاہلی اور عباسی قصائد کے نمونوں کی شکل میں بلکہ موشحات کی طرز میں بھی پیش کرنے میں حیرت خیز مہارت فن کا اظہار کیا ہے - اس فن میں اس کے معزز پیرو اس کے شاگرد القنوی کا تلمیذ عقیف الدین التلمسانی (م ۶۹۰/۱۲۹۱ء) اور مؤخر الذکر کا بیٹا شمس الدین معروف بہ الشاب الفریف (م ۶۸۸/۱۲۸۹ء) تھے - دوسرے فنون ادبیہ کے اس اضمحلال سے جو دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے شروع میں شام و مصر کی عثمانی فتح کے بعد سے پیدا ہوا، صوفی تحریک کو مزید تقویت ملی - صرف اس کے ادب میں جالنداری کا عنصر نظر آتا ہے، اگرچہ اس کا اظہار اکثر مبالغہ آمیز اور عجیب و غریب الفاظ میں ہوتا ہے، جیسے کہ مصری عبدالوہاب الشعرانی (م ۹۳۳/۱۵۶۵ء) کی تصانیف میں - عثمانی عہد کے عربی ادب میں سب سے نمایاں شخصیت عبدالغنی النابلسی (م ۱۱۳۳/۱۷۳۱ء) کی ہے - اس کی اہمیت نہ صرف اس کے دینی اور

کے حکم سے ۵۸۷/۱۱۹۱ء میں قتل ہوئے، اس لیے مقتول کہلائے) نے ارسطو کے مکتب فکر کے مقابلے میں دوبار لئی شکل میں پیش کیا، لیکن شہاب الدین عمر سہروردی (م ۶۳۲/۱۲۳۳ء) نے حواری المعارف میں اشرافی تصوف کی تشریح اہل سنت کے نقطہ نظر سے کی - ان دونوں کتابوں کا مشرق میں گہرا اثر پڑا اور تا دیر قائم رہا، لیکن عرب دنیا میں بہت کم - یہاں نوافلاطونیت اور مراکشی تصوف کی بنیاد پر مرسیا murcia کے محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸/۱۲۳۰ء) (دردمشق) نے وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ پیش کیا - ان کے شاگرد القنوی نے (م ۶۷۲/۱۲۷۳ء) اس کی اشاعت آناطولی میں کی اور اس کی مزید اشاعت قطب الدین الجیلی (م ۸۳۲/۱۴۲۸ء) کی اس باقاعدہ توضیح سے ہوئی جو اس نے انسان الکامل میں اس کی ماوراء الطبیعیات کے بارے میں کی -

دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی تک کے عربی کے متصوفانہ ادب میں بہت کم کوئی ایسی چیز ہے جس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت محسوس ہو - ابتدا میں اس کا کام دعوت و ارشاد تھا، لیکن یہ بتدریج مدرسہ عام کلام سے متاثر ہوتا چلا گیا، خصوصاً اس لیے کہ زمانہ گزرے پر خود علما پیش از پیش صوفیوں کے حلقوں میں کھینچتے چلے آئے - زیادہ عوامی سطح پر تصوف نے اولیا کے سوانح حیات کا ایک ضخیم سرمایہ پیدا کر دیا، جس کی بیشتر دلچسپی اولیا کے معجزات میں تھی، نہ کہ ان کی تعلیمات میں - اس کی مثال ایک طرف تو الشطرنوی (م ۱۱۳۳/۱۷۳۱ء) کی مناقب عبدالقدر جیلانی (بہجۃ الاسرار) میں ملتی ہے اور دوسری طرف عبدالحق البادیسی (م ۱۳۲۲/۱۷۲۲ء) کی مراکشی

صوفیانہ رسائل کی وجہ سے ہے، بلکہ ایک شاعر اور مقفیٰ نثر میں ایک نئی قسم کے متصوفانہ سیاحتی ادب کے موجد کی حیثیت سے بھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مصر اور شام کے تقریباً سب مصنف بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کے زیر اثر رہے۔ اس کا اثر المغرب تک بھی جا پہنچا۔ مشرق میں رائج عام صوفی فلسفہ، اشراقی دبستان کی برابر پیروی کرتا رہا، جس نے ایران کے صدر الدین شیرازی (م ۱۰۵۰/۱۰۶۰ء) اور اس کے شاگرد فیض الکاشی (م ۱۰۹۰/۱۰۹۷ء) کے ذریعے تصوف کے ہندوستانی مکتب اور شیخیوں کے اصلاح پسند شیعہ دبستان کے ہالی احمد الاحصائی (م ۱۲۴۲/۱۸۲۷ء) دونوں کو متاثر کیا۔ صرف اس دور کے آخر میں شریعت اور طریقت کا امتزاج ہندی الاصل لیکن مصری الموطن، مرتضیٰ الزبیدی (م ۱۲۰۵/۱۷۹۱ء) کی تصانیف میں اور المغرب میں شاذلیہ کے ہاں نظر آتا ہے۔

مآخذ: (۱) *La Poésie profane*: J. Rikabi (۱) *sous les Ayyubide* پیرس ۱۹۴۹ء؛ (۲) عبد اللطیف حمزہ: *الحركة الفكرية في مصر، مطبوعہ - - - قاہرہ*؛ (۳) *Geschichte d. Christlichen arabischen Literatur* ج ۲ و ۳، Vatican City ۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۹ء؛ دیکھئے نیز مادۂ تصوف۔

جدید عربی ادب

(الف) ۱۹۱۳ء تک

”جدید عربی ادب“ کی اصطلاح میں محض ادبی سرگرمی کے احیا کے علاوہ ایک مختلف ارتقا (تطور) اور اس سے زیادہ بڑے درجے کا تغیر مضمحل، خواہ فنون لسانی کے تنگ تر دائرے میں دیکھا جائے اور خواہ تیسری صدی ہجری اور بعد میں آنے والی صدیوں کے وسیع تر ادبی میدان میں۔ عرب ادبیات میں ایسی تجدید مختلف مقامات میں وٹا ٹوٹا ہوتی رہتی

تھی، مثلاً حلب میں ماروانی اسقف جرمانوس قرحات (۱۶۷۰ء تا ۱۷۳۲ء) [رنگ باں] کے زیر اثر اور بغداد میں بارہویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں (دیکھئے الٹوسی: *المسک الأذکر*، بغداد ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء)۔ تیرھویں صدی ہجری/ایسویں صدی عیسوی میں بھی ایک نئے ادب کے ظہور کی تمہید، کلاسیکی عربی کے احیا کی ایک مسلسل تحریک اور ایسی ادبی تصانیف کی تخلیق سے ہوئی جو بلاواسطہ یا بالواسطہ کلاسیکی زبان سے متاثر تھیں۔ اس تحریک کے رہنماؤں کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عربی زبان کو اس کے گزشتہ صدیوں کے انحطاط سے نجات دلانی جائے اور کلاسیکی ادب کی میراث کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ فصیح زبان کے علمبردار ناصیف الیازجی (۱۸۰۰ء تا ۱۸۷۱ء) شام میں، نصر المورینی (م ۱۸۷۴ء) اور علی ہاشا مبارک (۱۸۲۳ء تا ۱۸۹۳ء) مصر میں اور محمود شکری الٹوسی (۱۸۵۷ء تا ۱۹۲۳ء) عراق میں تھے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے اہل قلم شعوری طور پر اپنی درسی کتابوں میں اور نئی تصانیف میں بھی، کلاسیکی روایت کے احیا کے خواہاں تھے، مثلاً الیازجی کے مقامات (مجمع البحرين) جو الحریری کی طرز میں ہیں، علی ہاشا کی الخطط التوفیقیہ جو المقریزی کی الخطط کی ایک کڑی ہے اور الٹوسی کا مجموعۂ ادب بلوغ العرب۔

ان کے پہلو بہ پہلو لیکن بنیادی طور پر انہیں کے مقاصد میں شریک ایسے لکھنے والوں کی ایک جماعت تھی جو حالات یا اپنی ذاتی پسند کے تقاضے سے مغربی ادب اور خیالات سے قریب تر تعلق پیدا کرنے کی جانب سائل ہو گئے۔ اس سمت میں پہلا بڑا محرک فوجی اداروں کی

ضروریات تھیں۔ یہ ادارے والی مصر محمد علی پاشا نے فرانسیسی سے فنی تصانیف کے ترجمے تیار کرنے کے لیے قائم کیے تھے۔ مصر میں ۱۸۲۸ء میں ایک مطبع کے قیام کے ساتھ ساتھ کچھ عرصے بعد ہی شام میں دوسرے اداروں کی تاسیس عمل میں آئی۔ مصری مترجمین کا سربراہ رفاعة بن رافع الطمطاوی (م ۱۸۷۳ء) تھا۔ اس کی نئی تصانیف میں اس کا سفرنامہ فرانس ہے جس میں اس نے ایک مصری تعلیمی وفد کے قائد (اسام) کے طور پر وہاں کے تجربات و مشاہدات کو وضاحت سے لکھا ہے۔ ان میں اس کی درسی کتابیں بھی شامل ہیں۔ یہ مشتبہ ہے کہ اس عہد کی مترجمہ فنی تصانیف کی کتنی اشاعت تھی، یا کس حد تک انہوں نے ادیبوں کے فکر و نظر کو متاثر کیا۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ رفاعة بن رافع اور اس جیسے اور لوگوں کے نزدیک وہ مغربی مواد جو وہ اپنی ادبی تصانیف میں استعمال کرتے تھے، محض ایسے الحاقات تھے جنہیں مسئلہ اسلامی ادب کے چوکھٹے میں جڑ دیا گیا تھا اور یا (فرانسیسی ادب سے ان کے ترجموں کی صورت میں) ان انواع کے ضمیمے تھے۔ ہم عصر لبنانی علما کی ادبی تصانیف، جو شام میں مغربی تعلیمی اداروں سے ربط و ضبط رکھتے تھے، بالخصوص بطرس البستانی (۱۸۱۹ء تا ۱۸۸۳ء)، احمد فارس الشدياق (۱۸۰۱ء تا ۱۸۸۷ء)، ناصیف کے بیٹے ابراہیم اليازجي (۱۸۳۷ء تا ۱۹۰۶ء) اور تونس کے محمد یغم (۱۸۳۰ء تا ۱۸۸۹ء) کی تصانیف کا مقصد بھی زیادہ تر یہی تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ سب لوگ جدید عربی کے رسائل کے بانی اور جدید صحافتی زبان کا تجربہ کرنے والوں میں سے تھے۔

مصر میں نئے رسائل و مجلات ابتدا میں

زیادہ تر شامی اہل قلم کے مرہون منت رہے، لیکن اس کے جلد ہی بعد طاق تونر مصری صحافت نے جدید عربی ادب کے لیے مضبوط بنیاد قائم کر دی۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخری عشروں اور بیسویں صدی عیسوی کے پہلے عشرے کے دوران میں مطبع ہی (سوا شاعری کے) ادبی شہرت کا ضامن تھا۔ اب ادبی عربی کو جدید معاشرتی موضوعوں اور خیالات کی روؤں کے مطابق اپنا لیا گیا۔ اس سے اسالیب کے وسیع ترین تنوع کا سد باب نہیں ہوا۔ محمد عبده (۱۸۳۹ء تا ۱۹۰۵ء) کی زور دار کلاسیکی نثر، محمد المولای (۱۸۶۸ء تا ۱۹۳۰ء) کے جدید وضع کے مقامات، مصطفیٰ لطفی المنفلوطی (۱۸۷۶ء تا ۱۹۲۴ء) کی قدیم و جدید کی جامع فصیح نثر، جرجی زیدان (۱۸۶۱ء تا ۱۹۱۴ء)، یعقوب صروف (۱۸۵۲ء تا ۱۹۲۷ء) اور قاسم امین (۱۸۶۵ء تا ۱۹۰۸ء) کی مناسب کار نثر، ولی الدین یکن (۱۸۷۳ء تا ۱۹۲۱ء)، مصطفیٰ کامل (۱۸۷۴ء تا ۱۹۰۸ء) کی ہرجوش فصاحت، اور یعقوب صنوع ”ابو نضارہ“ (۱۸۳۹ء تا ۱۹۱۲ء) اور عبداللہ ندیم (۱۸۴۴ء تا ۱۸۹۶ء) کی طنز آمیز عامی زبان (اسی زمانے کی پیداوار ہے)۔ اس کے ساتھ ہی شامی جرائد و رسائل جو امریکہ سے جاری کیے گئے تھے ایک قسم کی ادبی انشا اور whitman کی طرز کی ”منثور نظمیں“ شائع کر رہے تھے، جن میں نہ صرف کلاسیکی روایات کو یکسر ترک کر دیا گیا تھا، بلکہ خود لسانی ساخت میں بھی جزوی تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس تحریک کی سرکردہ شخصیتیں جبران خلیل جبران (۱۸۸۳ء تا ۱۹۳۱ء) اور امین الريحاني (۱۸۷۷ء تا ۱۹۴۰ء) تھیں۔

صحافت میں موجودہ زمانے کے موضوعات پر

تاریخی ناول کی بدولت، جو سکاٹ Scott کی طرز میں لکھے گئے تھے۔ یہی بات فرح أنطون (۱۸۷۳ تا ۱۹۲۲ء) کے نفسیاتی ناولوں (مثلاً اروشلیم الجدیدة) کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ بہت سی نئی تصانیف بھی بیشریورپی مواد پر مبنی ہیں، مثلاً عبدالرحمن الکوکی (۱۸۴۹ تا ۱۹۰۳ء) کی سیاسی معاشرتی تصانیف اور مصر کی نومولود تحریک نسوان کے ادب میں، جس کی نمائندگی عائشة التیموریہ (۱۸۳۰ تا ۱۹۰۲ء)، ملک جفنی ناصف (۱۸۸۶ تا ۱۹۱۸ء) اور قاسم امین نے کی ہے، اس کی اصلی روح کے آثار نمایاں ہیں، اگرچہ اس کے اپنے معاشرتی اور ادبی ماحول کے مطابق بنا دیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف شاعری کے میدان میں ۱۹۱۴ء تک مسلسل کلاسیکی روایت کا مغرب کے ادبی اثرات کے مقابلے میں پلہ بھاری رہا، قوم پرستی کے ظہور کو وطن دوستی کے موضوعات سے وسعت حاصل ہوئی۔ ان کی پرورش پہلے محمود سامی البارودی (۱۸۳۹ تا ۱۹۰۳ء) نے کی، پھر زیادہ کلاسیکی جلا کے ساتھ احمد شوقی (۱۸۶۸ تا ۱۹۳۲ء) اور معاشرتی احساس کی زیادہ گہرائی کے ساتھ محمد حافظ ابراہیم (۱۸۷۱ تا ۱۹۳۲ء) نے۔ بایں ہمہ نہ تو نئے موضوعات نے، خواہ وہ حب وطن سے متعلق ہوں، معاشرتی ہوں یا انفرادی، اور نہ مغربی شاعری کے اسلوبوں نے عربی شاعری کی دیرینہ اور مسلمہ ہیئت، انواع اور اسالیب بیان پر کسی نمایاں حد تک کوئی اثر ڈالا (کم از کم اس کے قابل ترین فنکاروں کی شاعری میں)۔ نمایاں مستثنیات فقط عراق میں پائی جاتی ہیں، جہاں گزشتہ صدیوں میں بے تکلف عربی کی شاعرانہ روایت شام و عراق کی نسبت زیادہ زور دار اور تکلف و تصنع سے گرائی ہوئی تھی۔ جمیل صدیقی الزہاوی (۱۸۶۷ تا ۱۹۳۶ء) نے زیادہ غیر رسمی

لکھنے کے لیے ان نئے اسلوبی تجربات کو یورپی ادبی تصانیف کے بکثرت تراجم سے، جو اکثر انہیں لوگوں کے کیے ہوئے تھے، تقویت ملی۔ المنفلوطی اور غالباً ایک یا دو اور مترجمین کے سوا بہت کم لوگوں کے کیے ہوئے تراجم کو ادبی امتیاز کا دعویٰ ہو سکتا ہے۔ بہر حال ترجمے میں سرگرمی نے جدید عربی ادب کے ارتقا میں بہت اہم حصہ لیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح عہد بنی عباس کے مترجمین کے بغیر ابن المقفع اور الجاحظ کی تصانیف کا منظر عام پر آنا ممکن نہ تھا اسی طرح انیسویں صدی عیسوی کے مترجمین کے بغیر جدید عربی ادب بھی کبھی وجود میں نہ آسکتا تھا (Kratchkowsky)۔ مترجمہ تصانیف نے عربی زبان کے انداز بیان کو وسعت دینے کے لیے مشقوں ہی کا نہیں نمونوں کا کام بھی دیا۔ بہت سے مترجمین نے اسی نوعیت کی جدید تصانیف تیار کرنے میں طبع آزمائی کی اور کئی ایک کو نئی تصنیف کا شوق بھی انہیں کی بدولت ہوا۔ پہلے زمرے میں سب سے دلچسپ مساعی تمثیلی ادب (ڈراما) پیدا کرنے کے سلسلے میں نظر آتی ہیں۔ اولین کوشش شامی مارون النقاش (۱۸۱۷ تا ۱۸۵۵ء) نے کی، جو مولیئر Molière سے متاثر تھا۔ اس کی پیروی نجیب الحداد (۱۸۶۷ تا ۱۸۹۹ء) نے کورنیلی Corneille، ہیوگو Hugo، ڈوما A. Dumas اور شیکسپیئر Shakespeare کی طرز میں کی، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ عثمان جلال (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۸ء) نے، جس نے مولیئر کو مصری ماحول اور بول چال کے مطابق ڈھالنے کے علاوہ Paul et Virginie کا معیاری عربی میں ترجمہ پیش کیا۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انیسویں صدی میں عربی تمثیل نے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ برخلاف اس کے ناول میں کچھ ترقی ہوئی، بالخصوص جرجی زیدان کے

کی عربی ادبی زبان میں اور معروف الرصافی (۱۸۷۵ تا ۱۹۴۵ء) نے زیادہ کلاسیکی رکھ رکھاؤ کے ساتھ رائج الوقت خیالات اور امنگوں کی صحیح ترجمانی میں کامیابی حاصل کی۔ سلیمان البستانی (۱۸۵۶ تا ۱۹۲۵ء) نے Illad کے ترجمے (۱۹۰۴ء) میں اپنے طور پر یہ کوشش کی کہ یونانی شاعری کو عربی میں اپنا لیا جائے۔ یہ ترجمہ بطور ایک ترجمے کے ناکام نہیں رہا، لیکن اسے کوئی خاص اثر پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔

(ب) ۱۹۱۳ء کے بعد :

سابقہ عہد کے برعکس، جو بعیثیت مجموعی جدید عربی نثر میں تجربے اور تقلید کا ایک دور تھا، ۱۹۱۳ء کے بعد کے عشروں میں ایک ایسے نئے اور طبع زاد عربی ادب کے شروعات دیکھنے میں آئے ہیں جو عرب اقوام کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیوں کی بہت زیادہ صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ اس ترقی میں مصری مصنفین کے آزاد خیال گروہ نے نمایاں حصہ لیا۔ یہ لوگ محمد عبده سے متاثر تھے اور ان کا تعلق صحیفۃ الجریدة (جاری شدہ از ۱۹۰۷ء، زیر ادارت احمد لطفی السید) اور اس کے جانشین السیاسة (از ۱۹۲۲ء، مدیر : محمد حسین ہیکل) سے تھا۔ یہ تحریک جلد ہی اس حلقے کے باہر بہت دور تک پھیل گئی۔ تخلیق کے بڑے نمونے شروع میں افسانوں (جن کے بعد ناول آئے) اور ادبی مضامین (essays) پر مشتمل تھے؛ ان کے بعد ادبی تمثیل کی باری آئی۔

اس نئے مکتب فکر کی پہلی بڑی تصنیف مصر کی دیہی زندگی پر مشتمل ایک ناول زینب تھا، جسے مصنف کے نام کے بغیر محمد حسین ہیکل (پیدائش ۱۸۸۸ء) نے ۱۹۱۳ء میں شائع کیا۔ بعض خوبیوں کے باوجود اس ناول کی فنی کمزوریوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ اس وقت

کی عربی ادبی زبان کسی اخلاقی ناول کو مناسب طریقے پر پیش کرنے سے قاصر تھی۔ ۱۹۲۰ء تا ۱۹۳۰ء کے عشرے کے دوران میں معاصر زندگی کے حقائق پر مبنی افسانوں کی روز افزوں تخلیق کی بدولت ان خامیوں پر زیادہ تر قابو پا لیا گیا۔ ان افسانوں کا آغاز فاضل مصنف محمد تیمور (۱۸۹۱ء تا ۱۹۲۰ء) کے خاکوں (sketches، "ماتراہ العیون") سے ہوا، جنہیں اس کے بھائی محمود تیمور (پیدائش ۱۸۹۴ء) کے علاوہ متعدد ادیبوں (عیسیٰ عبید، شحاطہ عبید، طاہر لاشین، وغیرہ) نے پیش از پیش سہارت اور کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ اس میدان میں ممتاز ترین انشا پرداز ابراہیم عبدالقادر المازنی (۱۸۰۹ء تا ۱۹۴۹ء) تھا، جس نے آخر کار اخلاق و کردار کا پہلا کامیاب ناول ابراہیم الکاتب (۱۹۳۱ء) بھی تحریر کیا۔ ۱۹۳۰ء سے ناولوں کی تصنیف میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا گیا۔ مقدم تر تصانیف میں مشہور ترین عودۃ الروح (از توفیق الحکیم، ۱۹۳۳ء)، سارہ (از عباس محمود العقاد، ۱۹۳۸ء) اور نداء المجهول (از محمد تیمور، ۱۹۳۹ء) ہیں۔ تاریخی ناول کو محمد فرید ابو حدید نے پہلے ہی ابنة المملوک (۱۹۲۶ء) لکھ کر دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ نفسیاتی ناول لکھنے کی کوشش بھی طہ حسین (پیدائش ۱۸۸۹ء) ایک چھوٹے پیمانے پر کامیابی کے ساتھ کر چکا تھا، جس نے اپنی خود نوشت سرگزشت الايام (۱۹۲۶ء) میں جدید عربی ادب کو مضمون اور ادبی اسلوب کے اعتبار سے ایک شاہکار عطا کیا۔ لبنان، شام، عراق اور آرمینہ میں بھی موضوع، اسلوب اور طریق کار کے ان اختلافات کے ساتھ جن کی توقع ہو سکتی تھی، بے شمار افسانے لکھے گئے۔ اس کے برعکس ناولوں کی تخلیق میں

زیادہ اتار چڑھاؤ ہوتا رہا ہے اور ان کی تعداد دیگر اصناف ادب کے مقابلے میں نسبتاً اب بھی کم ہے۔ ادبی مضامین کے پیش نظر ایک دوسرا مقصد بھی تھا۔ ان کی غرض و غایت یہ تھی کہ نہ صرف کلاسیکی عربی اور جدید مغربی ادب (جس میں بعض اوقات کلاسیکی اور لاطینی ادب کو شامل کر لیا جاتا تھا) دونوں کا ناقدانہ جائزہ لیا جائے بلکہ معاشرے پر تنقید کی جائے اور زمانے کے جدید تقاضوں کے پیش نظر عربی ثقافتی روایت کی اس کے وسیع ترین مفہوم میں قدر و قیمت متعین اور اس کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ روزانہ، ہفتہ وار اور ماہانہ صحائف کی تعداد میں ۱۹۲۰ء سے تیزی سے جو اضافہ ہوا اس سے ایسے مقالات کی اشاعت اور مختلف نظریات کو پیش کرنے کے بے انتہا مواقع مل گئے۔ بہت سے لکھنے والوں کے مجموعی مقالات کو بعد میں علیحدہ کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا، جن کی کثرت بجائے خود منفرد ناموں کو انتخاب کرنے کے کام کو مشکل بنا دیتی ہے اور اس میں اختلاف کا بھی امکان ہے۔ معمر تر نسل کے لکھنے والوں میں مندرجہ ذیل کے ذکر پر اکتفا کرنا پڑے گا: طہ حسین اور العقاد، جو تجدد پسندوں میں سب سے زیادہ بارسوخ مفکر اور ناقد تھے؛ شیخ رشید رضا (مدیر اصلاحی اور دینی رسالہ المنار، ۱۸۶۵ تا ۱۹۳۵ء) اور فرید وجدی، جو قدامت پسند اور دینی حلقوں میں یکساں بارسوخ تھے؛ مصطفیٰ صادق الرافعی (۱۸۸۰ تا ۱۹۳۷ء)، جس نے نو کلاسیکیت کو تکلف کی انتہائی حد تک پہنچایا؛ شام میں قدیم عربی ادب کے علمبردار محمد بے کرد علی (دمشق کی عرب اکیڈمی کا صدر، ۱۸۷۶ تا ۱۹۵۲ء) اور شامی امریکی میخائیل نعیمہ (پیدائش ۱۸۸۹ء)۔ اس ناپائدار ادب میں سے رفتہ رفتہ ادبی اور معاشرتی

تنقید کا ایک زیادہ ارتقا بدیر ادب وجود میں آیا، جس کا بیشتر رجحان علمی تھا، لیکن جو بعض لوگوں، مثلاً توفیق الحکیم کے ہاں ناول کی تکنیک بلکہ دیگر ادبی اسالیب سے بھی استفادہ کرتا رہا، جیسے کہ حسین فوزی کے علمی سیاحت نامے السند باد العصری (۱۹۳۸ء) سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایک اور مؤخر چیز، جو پیدا ہوئی، یہ تھی کہ ان جدید ادبی اسالیب بیان کو اسلام کی ابتدائی تاریخ کے لکھنے کے لیے استعمال کیا گیا، جس کی مثالیں محمد حسین ہیکل، طہ حسین اور العقاد نے پیش کیں اور ان سے ذرا پہلے تمثیلی رنگ میں توفیق الحکیم نے ۱۰

حقائق پر مبنی تحریر اور ناول کے پیش کرنے میں جو ترقی ہوئی وہ تمثیلی ادب میں بھی جھلکتی تھی۔ چند مستثنیات کے سوا مصری مصنفین پیش پیش رہے، جن میں اولیت پھر محمد تیمور کو حاصل ہے۔ اس کے بعد اس کی پیروی بالخصوص توفیق الحکیم نے کی، جس نے اسلامی ادب سے مأخوذ موضوعات پر ادبی تمثیل نگاری کے چند تجربوں کے بعد (اہل الکہف، محمد، شہرزاد) اپنے آپ کو جدید معاشرتی موضوعات پر ایک بلند پایہ تمثیل نگار ثابت کر دیا ہے۔ ان چیزوں کے ساتھ ساتھ ان تجربات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے جو شاعر احمد شوقی نے روایتی عرب موضوعات پر مبنی ”کلاسیکی المیے“ کی ایک ادبی نوع تخلیق کرنے کے لیے کیے اور جس کی تقلید حال ہی میں محمود تیمور نے کی ہے۔

ان فنی مسائل میں سے جو عربی تمثیل نگاروں اور کسی حد تک افسانے اور ناول لکھنے والوں کے بھی پیش نظر تھے، زبان کا سوال خاص طور پر دقت طلب ہے۔ خالص ادبی تمثیل اور

معنی کو مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی ہے (بحالیکہ پرانی ادبی زبان میں روایتی ڈھیلا پن ہے) اس طرح آج کل کے لکھنے والوں کو اظہار بیان کا ایک ایسا ذریعہ مل گیا ہے جو ہم عصر عربی زندگی اور فکر کے جملہ عام پہلوؤں کو خوبصورتی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ بایں ہمہ نوکلاسیکی عربی میں اب بھی معانی کے باریک امتیازات اور عبارتوں کے باہمی روابط دونوں کی کمی نظر آتی ہے کیونکہ یہ طویل استعمال اور عادت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے جدید عربی میں ایک رمزیہ (symbolist) یا انطباعی (impressionist) اسلوب پیدا کرنے کی کوشش کو (جس کی سب سے پہلی مثال بشر فارس کی تمثیل مفرق الطریق ہے) لازماً قبل از وقت سمجھنا پڑے گا۔

یہ بات اور بھی زیادہ خصوصیت سے گزشتہ چند برسوں کی شعری تخلیقات پر صادق آتی ہے۔ ۱۹۱۳ء سے شاعری اور نثر نگاری کی صورت حال بالکل برعکس ہو گئی ہے۔ جہاں نثر نگار ترجمے اور تقلید کے دور کے بعد تخلیقی تصانیف کی جانب متوجہ ہو گئے ہیں، وہاں شعرا نے مغربی شاعری کی آزادی اور اس کی طرز ادا کی تقلید کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ دوسری طرف سیاسی امنگوں اور ناکامیوں کی شدت عرب ممالک کے بہت سے شعرا کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکی (اس ضمن میں تونس کے شاعر ابوالقاسم الشابی (۱۹۰۹ء تا ۱۹۳۴ء) [رک بان] کا ذکر خاص طور پر کیا جا سکتا ہے)۔ ان شاعروں نے روایتی موضوعات اور تصورات سے کام لے کر موجودہ صورت حال پر طبع آزمائی کی ہے۔ نوعمر شعرا میں سے بیشتر ترکیب بندوں اور دوسری نئی نئی اور موزوں ہیئتوں میں نفسیاتی شاعری کی تخلیق کا تجربہ کرتے رہے ہیں اور قدیم

تاریخی ڈراموں میں تحریری زبان کا استعمال کسی تصویب و تصدیق کا محتاج نہیں، لیکن ہم عصر حقیقت پسندانہ تمثیل میں اس کے استعمال سے ایک ایسا تصنع شامل ہو جاتا ہے جس میں تمثیلی اثر کو برباد کر دینے کا رجحان موجود ہے۔ عام پسند تھیٹر (Theatre) کی رونق ہمیشہ روزمرہ بول چال کی زبان میں لکھی ہوئی تمثیلوں سے رہی ہے۔ عامی زبان میں ایک زیادہ ارتقا پذیر ڈراما لکھنے کے لیے جو کوششیں عمل میں آئیں وہ نہ تو اسٹیج پر کامیاب رہیں اور نہ انہیں ادبی حلقوں میں کچھ زیادہ سراہا گیا۔ افسانے میں بھی مکالمے کے اندر عامی زبان کی ترویج (جس کی کوشش محمود تیمور اور توفیق الحکیم نے اپنی شروع کی تصانیف میں کی ہے) کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ اس سے اسلوب میں خلل پڑتا ہے؛ چنانچہ اس پر عموماً عمل نہیں کیا گیا۔ ادبی تصانیف کو کلیۃً عامی زبان میں لکھنے کی جو کوششیں زیادہ تر منچلے لبنانی مصنفین اور شعرا کی جانب سے ہوئیں، ان کی اور بھی کم قدر کی گئی۔ اس مسئلے کا کوئی معین حل ابھی تک نظر نہیں آتا، لیکن فی الحال ادبی زبان کی ایک سہل تر شکل کو اسٹیج پر اور ناول میں استعمال کرنے سے ایک قابل عمل مفاہمت پیدا ہو گئی ہے۔

اس کے ساتھ ہی، اور ایک مقابل سمت میں، ادبی مضامین کے رواج کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کلاسیکی عربی کی صلاحیتوں سے زیادہ مؤثر طریقے پر کام لیا جانے لگا ہے اور ناول اور عام ادب میں ۱۹۴۰ء کے بعد سے ایک نوکلاسیکی اسلوب کے ارتقا میں مدد ملی ہے۔ اب جدید عربی زبان میں ایک لچک پیدا ہو گئی ہے، الفاظ و تراکیب کا ایک وسیع ذخیرہ ہاتھ آ گیا ہے اور فنی اعتبار سے بھی

قاہرہ ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) Kratchkowsky، در
 (۱۱) انگریزی، بار اول، تکملہ، نیز اضافہ شدہ، روسی طبع،
 در Z a p، ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) وہی مصنف : Die Litteratur
 'M O، ۱۹۲۷ء، ص ۹۲ تا ۲۱۳؛ (۱۲) وہی مصنف : Der
 'W I، ۱۹۳۰ء، ص ۵۱ تا ۸۷؛ (۱۳) H. A. R. Gibb :
 Studies in Contemporary Arabic Litterature، در
 B S O S، ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء، ص ۱ تا ۱۷؛ (۱۴)
 Leaders in Con- : G. Kampffmeyer و T. Khemiri
 temporary Arabic Literature، در W I، ۱۹۳۰ء، ص ۱
 تا ۳۰ (مع عربی متون)؛ (۱۵) J. Lecercf : La Litt. arabe
 moderne، در R. A.، ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) وہی مصنف :
 Litt. dialectale et Renaissance arabe moderne، در
 B E O، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) C. C. Adams :
 Islam and Modernism in Egypt، لنڈن ۱۹۳۳ء؛
 (۱۸) H. Pérès : Les premières Manifestations de
 la Renaissance arabe en Orient au XIX^e siecle، در
 A I E O، ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف : Le Roman etc
 dans la litt. arabe moderne، در A I E O، ۱۹۳۷ء؛
 (۲۰) وہی مصنف : La litt. arabe et l'Islam par
 les textes les XIX^e et XX^e siecles، بار چہارم، الجزائر
 ۱۹۴۹ء (مفصل فہرست مآخذ)؛ (۲۱) N. Barbour :
 The Arabic Theatre in Egypt، در B S O S، ۱۹۳۵ء تا
 ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) F. Gabrieli : Corrente e figure
 della lett. araba contemporanea، در O M، ۱۹۳۹ء؛
 (۲۳) L. Veccia Vaglieri : Notizie biobibliogra-
 fiche su autori arabi moderni، در A I S O N،
 ۱۹۳۰ء؛ (۲۴) A. J. Arberry : Modern Arabic Poetry
 ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) یوسف اسعد داغر : مصادر الدراسة
 العربیة، ج ۲، بیروت ۱۹۵۶ء۔

(H. A. R. Gibb)

زبان و بیان اور اس کے متعلقات سے دست و گریبان
 ہیں۔ شامی امریکی شعرا نے سب سے پہلے
 روایت پرستی کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی تقلید
 خصوصیت سے برازیل میں لبنانی شعراء، مثلاً رشید
 سالم الخوری اور فوزی معلوف (۱۸۹۹ تا ۱۹۳۰ء)
 نے، شمالی امریکہ میں ایلیا ابوماضی نے اور خود لبنان
 میں الیاس ابوشبکہ (۱۹۰۳ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ نے کی۔
 اس نئے فکر کا قائد مصر میں احمد زکی ابوشادی
 (۱۸۹۲ تا ۱۹۵۵ء) تھا، جس کا رسالہ اپولو
 Apollo تھوڑے عرصے کے لیے (۱۹۳۲ تا
 ۱۹۳۳ء) قدیم تر جدت پسند مکتب کے مقابلے
 میں، جس کی نمائندگی لبنانی خلیل مطران (۱۸۷۱
 تا ۱۹۴۹ء) کر رہا تھا، نوعمر شعرا کے لیے علمی
 اجتماع (forum) کا کام دیتا رہا۔ العقاد اگرچہ
 موضوع اور نفسیاتی نقطہ نظر کے اعتبار سے ہم
 عصر تھا، تاہم عربی شاعری کی صوری اور لسانی
 روایات سے اس نے اتنی شدت کے ساتھ قطع تعلق
 نہیں کیا تھا؛ عراق کی ہم عصر شاعری کی بابت
 بھی، جہاں تک اس کی اپنی روایت کا تعلق ہے،
 تقریباً یہی کہا جا سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) Brockelmann، ج ۳ : (۲) جرجی

زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۴، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛
 (۳) لوئیس شیخو : تاریخ آداب العربیة فی القرن التاسع
 عشر، بیروت ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ء؛ (۴) وہی مصنف :
 تاریخ آداب العربیة فی الربع الاول من القرن العشرين،
 بیروت ۱۹۲۶ء؛ (۵) عمری الدسوقي : فی الادب الحديث،
 قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۶) انیس المقدسی : العوامل الفقالة فی
 الادب العربی الحديث، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) وہی مصنف :
 اتجاهات الادبیة فی العالم العربی الحديث، بیروت ۱۹۵۲ء؛
 (۸) فلپ طرازی : تاریخ الصحافة العربیة، ج ۱ و ۲، بیروت
 ۱۹۱۳ء و ج ۳، بیروت ۱۹۱۴ء و ج ۴، بیروت ۱۹۳۳ء؛
 (۹) عبداللطیف حمزہ : ادب المقالة الصحافیة فی مصر،

ضمیمہ : عربی ادب اندلس میں :

علاوہ عربی ادب کی ان عام تواریخ (دیکھیے اوپر) کے، جن میں اندلس کے لیے ایک یا ایک سے زائد باب وقف ہیں، A. Gonzalez Palencia کی تصنیف *Historia de la literatura arabigo-espanola*، بارسیلونا و میڈرڈ، وغیرہ ۱۹۲۸ء، بار دوم ۱۹۳۵ء (ایک از مرنو مرتب طبع مع ایک ضخیم فہرست مآخذ) اندلس میں عربی ادب کے بارے میں واحد جامع تصنیف ہے۔ مختصر عام حال Elias Teres *La Lireratura Arabigo espanola : Sadaba*، ج ۲، میڈرڈ ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ بعد، میں ملے گا۔ مصنفین سے مخصوص چند کتابوں (دیکھیے ان مصنفین کے ناموں کے تحت) اور مختلف عہدوں سے متخصصین نے زیادہ مختصر مطالعات کی جانب توجہ کی ہے (جیسے کہ مثلاً *صحیفۃ الاندلس* میں خاص طور پر پائے جاتے ہیں)، تاہم مندرجہ ذیل کا ذکر ضروری ہے : (۱) *Poemas arabigo-andalus* : E. Garcia Gomez، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۳۰ء، بار سوم ۱۹۳۳ء، وہی مصنف : *Poesia arabigoandaluza*، *brave sintesis historica*، میڈرڈ ۱۹۵۲ء؛ تاریخ اور جغرافیے کے لیے : (۲) *Ensayo : F. Fons Boigues*، *biobibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanoles*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء؛ علاوہ ازیں (۳) *La Civilisation arabe en Espagne* : Lévi Provençal، *Vue generale*، قاہرہ ۱۹۳۸ء، بار دوم، پیرس ۱۹۳۸ء و ہسپانوی ترجمہ میکسیکو ۱۹۵۳ء : Dozy (۵) *Recherches sur l'histoire et la litt. de l'Espagne pendant le moyen age*، لائیڈن ۱۸۳۹ء، بار دوم ۱۸۶۰ء، بار سوم ۱۸۸۱ء۔

اندلس میں عربی ادب کی زیادہ مفصل تاریخ کے بیان میں یہ یقیناً ممکن ہوگا کہ عربی حکومت کے تحت اس ملک کی تاریخ کے مطابق پانچ یا

چھ ادوار مانے جائیں، لیکن اس مقالے کے مقاصد کے لیے چار چار صدیوں کے دو طویل دوروں میں تقسیم پر اکتفا کرنا سہل تر معلوم ہوا :

- ۱۔ المرباطون تک (۹۲ تا ۸۸۵/۱۱ تا ۱۰۹۲ء)
- ۲۔ المرباطون سے عرب سلطنت کے آخر تک (۸۸۵ تا ۸۹۷/۱۰۹۲ تا ۱۱۳۹ء)۔

یہاں ان دو حقیقتوں کو ملحوظ رکھا جائے : پہلی یہ کہ المرباطون کے زمانے تک اندلس پر ایسے امرا خلفا اور بادشاہوں کی حکومت رہی جو اگرچہ اسلام کے حامی تھے، لیکن شدت پسند نہ تھے، بحالیکہ المرباطون اور الموحّدون ایک خاص نقطہ خیال کے اسیر تھے؛ دوسرے یہ کہ ملوک الطوائف کی سلطنت کے خاتمے تک دنیوی ادب (بالخصوص شاعری) خاص مذہبی ادب پر غالب رہا۔ المرباطون کے بعد دینی علوم اور ایک ضرورت کے تحت سادہ اور خالص علم (Science) کو دنیوی ادب پر فوقیت حاصل ہو گئی۔ علاوہ ازیں پر از شور و شغب سیاسی اور حربی تاریخ کے باوجود اندلس کے عربی ادب کو کسی اچانک رکاوٹ کا سامنا مشکل ہی سے ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادب پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی تک ثابت قدمی سے ترقی کے راستے پر گامزن رہا؛ پھر اس نے اپنا راستہ کسی قدر بدل دیا اور جب عربوں کی آخری جماعت اندلس سے نکال دی گئی تو اس کا بھی ایک دم سے خاتمہ ہو گیا۔

- (۱) المرباطون تک (۹۲ تا ۸۸۵/۱۱ تا ۱۰۹۲ء)۔

جب عرب فاتحین نے پہلی صدی ہجری کے آخر یا آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں اندلس کی سر زمین پر قدم رکھا تو مشرق میں عربی ادب کی نمائندگی صرف قرآن مجید اور ان علوم دینیہ کے

علاوہ جو اس وقت تک اپنے ابتدائی دور میں تھے، صرف ایک ہی جاندار فن، یعنی شاعری، سے ہو رہی تھی؛ لہذا اس کا قوی امکان ہے کہ عرب سپاہیوں نے، جو کسی حد تک خود بھی شاعر تھے، پرانی روایت کی تقلید کی۔ انہوں نے اپنی ادبی سرگرمی کو غالباً چند قصیدوں تک محدود رکھا، جن کا مقصد ان کے اپنے قبیلے کی مدح سرائی، اپنے جنگی کارناموں کا فخریہ ذکر، اپنے مردوں کا ماتم یا اپنے وطن سے اپنی دوری کا افسوس تھا۔ یہی بات ہمیں ان مسلمانوں کے ہاں نظر آتی ہے جو دنیا کے اور حصوں کی تسخیر کے لیے بھیجے گئے تھے (دیکھیے *Letteratura Scritti: C. A. Nallino*، ص ۵۱ : ۱۱۰ تا ۱۱۴؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۸۱ تا ۸۲، ۱۷۰ تا ۱۷۱)۔ اس شاعری کا کوئی نمونہ باقی نہیں رہا، تاہم ایک مؤخر حاشیے (notation) میں لکھا ہے کہ قدیم زمانے میں اندلس کے باشندے عیسائیوں یا عرب شتر بانوں کی طرز میں گایا کرتے تھے (*Poesia: E. Garcia Gomez*، ص ۳۰ تا ۳۱)۔ باوجودیکہ اموی اسارت کی تاسیس کے باعث مشرق سے ایک قریبی تعلق قائم ہو گیا تھا، جہاں سے اندلس میں وعظ و تلقین کے لیے سرکردہ علما جلد ہی پہنچ گئے اور مقامی آبادی کے ایک معتدبہ حصے کے مشرف باسلام ہو جانے کی وجہ سے فقہی و دینی علوم پر تصنیف و تالیف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ۸۱۶/۵۲۰ کے بعد سے اوزاعی مذاہب کے بدلے مالکی مذہب کے قیام سے، جس کی اموی حاکموں نے سیاسی اغراض کے تحت تائید کی، جلد ہی فقہا کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوا، جنہوں نے سرگرمی سے امام مالک کی *الموطأ* کی لشر و اشاعت میں حصہ لیا۔ اندلس کے فضائل بیان کرتے ہوئے ابن حزم

(دیکھیے *الاندلس*، ۱/۶۱۹۵۳) سب سے پہلے عیسیٰ بن دینار (م ۵۲۱۲/۸۲۷ء)، ابن حبیب (م ۱۸۰ تا ۵۳۳۸/۷۹۶ء تا ۸۵۲ء)، العتبی (م ۵۲۵۵ تا ۸۶۹ء)، ابراہیم بن مزین (م ۵۲۵۸/۸۷۲ء) اور مالک بن علی القطانی (م ۵۲۶۸/۸۸۲ء) کا حوالہ دیتا ہے۔ ان کے بعد ان کے جانشینوں نے ان علوم کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا، یعنی محمد بن عمر بن لبابہ (۲۲۵ تا ۵۳۱/۸۴۰ء تا ۹۲۶ء)، محمد بن عبد الملک بن ایمن (۲۵۲ تا ۵۳۳/۸۶۶ء تا ۹۴۱ء)، قاسم بن أصبغ (۲۴۷ تا ۵۳۳/۸۶۱ء تا ۹۵۱ء)، احمد بن سعید (۲۸۴ تا ۵۳۵/۸۹۷ء تا ۹۶۱ء) اور بالخصوص جلیل القدر فقیہ، محدث اور ادیب ابن عبد البر (۳۶۸ تا ۵۴۳/۹۷۸ء تا ۱۰۷۰ء)۔ باقی ابن محمد (م ۲۰۱ تا ۵۲۷/۸۱۷ء تا ۸۸۹ء) نے مشرق سے اپنی واپسی پر (اس کی وہاں امام احمد بن حنبل سے ایک خصوصی ملاقات قابل ذکر ہے) اندلس میں شافعی مذہب کو متعارف کرنے کی جو کوشش کی، اس کا کوئی اثر نہیں ہوا، لیکن یہ محدث حدیث کے ایک مجموعے کا، جسے مصنف اور مسند کی مجموعی شکل میں پیش کیا گیا ہے، صحابہ کرام کے حالات میں ایک کتاب کا اور سب سے بڑھ کر قرآن مجید کی ایک تفسیر کا مصنف ہے، جسے ابن حزم تفسیر الطبری سے زیادہ اعلیٰ پائے کی سمجھتا ہے۔ دوسری طرف ظاہری مذہب کی اشاعت عبد اللہ بن قاسم (م ۵۲۷/۸۸۵ء تا ۵۸۶ء) نے کی، جس کی حمایت پر منذر بن سعید البلوٹی (م ۵۳۵/۹۶۲ء) تھا۔ اس کے بعد یہ مذہب ابن حزم (۳۸۴ تا ۵۴۶/۹۹۴ء تا ۱۰۶۴ء) کے ذریعے مشہور ہوا، جو تقریباً ہر میدان میں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کا یگانہ روزگار اور ہمہ دان فاضل تھا۔ اس کی کتاب *الفصل میں اسلام کی معینہ*

حدود سے تجاوز کر کے فکر اسلامی کی اصطلاحات میں دینی مستقرات کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ اعتزال بھی غیر معروف نہ تھا۔ اس کے معاونین میں خلیل غفله (تیسری/نویں صدی) یحییٰ بن سقینہ (م ۳۱۵/۹۲۷ء) اور موسیٰ بن حذیر (م ۳۲۰/۹۳۲ء) تھے۔ آخر میں فلسفہ بھی صوفی ابن مسرہ (م ۳۱۹/۹۳۱ء) اور اس کے مکتب فکر کے ساتھ منظر عام پر آگیا (دیکھیے Asin Palacios: *Abenmasarra y su escuela*، میڈرڈ ۱۹۱۴ء)۔

دینی علوم سے متعلق دوسرے مضامین کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوئی۔ دوسری صدی ہجری کے آخر/آٹھویں صدی عیسوی کے شروع سے نحو پر پہلی مشرقی تصانیف اندلس میں متعارف ہوئیں اور ان کے لیے ایک نصاب تعلیم وقف ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لغوی اور نحوی علوم کے درس و تدریس کا سب سے بڑا محرک ۳۳۰/۹۴۱ء میں قرطبہ میں عراق کے عالم لغت ابو علی القالی (۲۸۸ تا ۳۵۶/۹۰۱ تا ۹۶۷ء) کا ورود تھا، جس کی کتاب امانی اس علم کا محض ایک پر تو ہے جو اس نے وہاں پھیلا یا، کیونکہ اس نے علاوہ دیگر کتب کے کتاب التوادر اور لغت پر ایک اہم کتاب کتاب البارع بھی تصنیف کی ہے۔ ابن حزم اس کے ہم عصر محمد بن یحییٰ الریاحی (م ۳۵۸/۹۶۸ء) اور محمد بن عاصم (م ۳۸۲/۹۹۲ء) کو المبرد کے بڑے شاگردوں کا ہم ہلہ مانتا ہے۔ ابن القوطیہ (م ۳۶۷/۹۷۷ء) نے بھی اپنی زندگی نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی تھی، بحالیکہ القالی کے ایک شاگرد ابن الشید (م ۳۸۵/۹۹۵ء) نے ایک لغت تیار کی، جس کے بعد ابن التیانی (م ۳۶۶/۱۰۲۴ء) کی اور سب سے بڑھ کر ابن سیدہ (۳۹۸ تا ۴۵۸/۱۰۰۷ تا ۱۰۶۶ء) کی عالمانہ تصنیف المخصص لکھی گئی۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، اہل اندلس تاریخ عالم کی راہ پر دوبارہ گامزن ہونے سے مجتنب ہو گئے۔ مثال کے طور پر ابن حبیب نے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاریخ اور قصص میں کوئی واضح امتیاز نہیں برتا، یا عرب بن سعد (م ۳۷۰/۹۸۰ء)، جس نے الطبری کی تاریخ کو آگے چلایا، بہر حال انہوں نے زیادہ تر توجہ اندلس کی تاریخ کی طرف کی۔ یہ تاریخ یا تو خاندانی وقائع ناموں کی شکل میں تھی (بالخصوص بنو عامر کے، بلکہ غرناطہ کے زیریوں کے بھی جنہیں اس خاندان کے آخری بادشاہ عبداللہ [۳۷۷ تا ۳۸۳/۱۰۵۶ء یا بعد تا ۱۰۹۰ء] نے لکھا)، یا مختلف طبقات کے اکابر، مثلاً فقہاء اور محدثین (ابن الغرضی، ۳۵۱ تا ۴۶۲/۱۰۶۲ تا ۱۱۱۳ء)، قضاة (العشینی، م ۳۶۱/۹۷۱ء)، اطباء (ابن جلیل، م بعد از ۳۷۲/۹۸۲ء)، کتاب (سکین بن سعید، م ۴۵۷/۱۰۶۵ء) کے سوانح کی شکل میں تھے؛ کچھ وقائع عہد فتوحات سے مصنف کے زمانے تک کے عہد پر مشتمل تھے۔ اس آخری صنف کی جانب احمد بن محمد بن موسیٰ الرازی (م ۴۷۴ تا ۵۴۴/۸۸۸ تا ۹۹۵ء) اور اس کے بیٹے عیسیٰ نے، جس کی تصنیف جزوی طور پر ابن القوطیہ نے اپنی تصنیف اخبار مجموعة [رک بان] میں نقل کی ہے، یا کم از کم اس کتاب کے مرتب نے، جو اس کے نام سے شائع ہوئی اور سب سے بڑھ کر عظیم المرتبہ مؤرخ ابن خیّان (۳۷۷ تا ۴۶۹/۹۸۷ تا ۱۰۷۵ء) نے، جس کی اہم تاریخ المعقبس کا کچھ حصہ دوبارہ مل گیا ہے، خاص طور پر توجہ کی۔ ابن حزم کے ایک قابل شاگرد سعید الطلیطلی (م ۴۱۹/۱۰۲۹ء تا ۴۶۳/۱۰۶۹ء) نے، جو خود بھی تاریخ میں دلچسپی لیتا تھا، زیادہ تر انساب کی صنف کو ترجیح دیتے ہوئے، جس کی اہل اندلس بہت قدر کرتے تھے،

اپنی طبقات الامم لکھی جس میں یونانیوں اور رومیوں کا بھی ذکر تھا۔ جغرافیہ کی قلم رو میں الرازی (احمد بن محمد) کے علاوہ جس کی صفۃ اندلس کا ایک حصہ پھر سے مرتب کر لیا گیا ہے، نامور مصنف ابو عبید البکری (م ۹۸۷/۱۰۰۹ء) تھا۔

الحکم ثانی کی شاہانہ سرپرستی کے نتیجے میں مسلمۃ المعریطی (م تقریباً ۹۸۳/۱۰۰۷ء) کی قیادت میں ریاضیات اور ہیئت کے علما کا ایک دبستان قائم ہو گیا اور غرناطہ کے ابن السّمح (۳۷۰ تا ۹۸۰/۱۰۳۳ء) کے ماتحت جاری رہا، بحالیکہ آئندہ صدی میں طلیطلہ میں الزرکلی اور سرقسطہ میں بنو ہود کا عروج ہوا۔ آخر میں عبدالرحمن ثالث کے عہد سلطنت میں [یونانی طبیب] دیوسکوریدس Dioscorides کی تصنیف کے پہنچنے سے طب اور نباتات کے مطالعے کو بڑی تقویت پہنچی۔ ابن جُلجل جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور محمد بن الحسن المدحجی (م تقریباً ۱۰۲۰/۱۰۲۹ء) کے بعد ابوالقاسم خلف بن عباس الزہراوی (۱۰۲۵/۹۳۶ء تا ۱۰۱۳/۱۰۴۰ء) جو یورپ میں قرون وسطیٰ میں Abulcasis کے نام سے معروف تھا) اور ابن وافد (۱۰۸۸/۱۰۸۸ء تا ۱۰۷۶/۱۰۷۶ء) عظیم المرتبہ اطباء اور ماہرین نباتات کے ایک سلسلے کے پیشرو تھے، جنہوں نے آئندہ زمانے میں شہرت حاصل کی۔

عربی ادب سے بحث کرتے وقت عام دستور کے مطابق اس مقام تک یہ ضروری رہا کہ ایسے مضامین اور اصناف کا ذکر کیا جائے جنہیں بیشتر دیگر ادبوں کا مؤرخ یقیناً نظر انداز کر دے گا اور ایسی تصانیف کی جن پر زیادہ تر اسلام کی مخصوص چھاپ ہے اور جو مشرق کی عربی تصانیف سے بہت کم مختلف ہیں، ایک عاجلانہ فہرست

بنانے کی کوشش کی جائے۔ یہی بات اس وقت بھی ملحوظ رہتی ہے جب ہم پہلی دفعہ صحیح معنوں میں ادبی تصانیف کا مطالعہ شروع کریں خواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں۔ یہ امر حیرت انگیز ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جا کے کہیں اندلس کی لکھی ہوئی پہلی ادبی تصنیف کا ظہور ہوا، یعنی ابن عبد ربہ (م ۹۲۸/۹۴۰ء) کی مشہور العقد جس کے مضامین اس وقت تک بھی مخصوص طور پر مشرقی ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس صنف کو اندلس میں کوئی نمایاں کامیابی نہیں ہوئی اور یہ کہ ابتدائی دور میں جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں ابن عبد ربہ کے مقلد پیدا نہیں ہوئے۔ پھر بھی ایک صدی سے زائد عرصے سے یہ ملک تہذیب و تمدن میں عراق بن چکا تھا، یعنی عبدالرحمن ثانی کی امارت کے شروع میں جب مشہور عراقی گویا زریاب (۱۰۷۳/۱۰۸۹ء تا ۱۰۷۳/۱۰۸۵ء) قرطبہ میں آیا تو عباسی دربار کے طور طریقے ساتھ لایا (دیکھیے E. Levi Provençal : Civilization، ص ۶۹ بعد)۔ حقیقت یہ ہے کہ بغداد اس وقت تک بھی ایک قابل تقلید نمونہ تھا، لیکن ایک انتہائی اہم واقعہ نے اندلس کے ادب کو مشرقی ادب کے رخ سے ذرا دوسری طرف موڑ دیا۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے دو مختلف اور متضاد نسلی عناصر جو اس جزیرہ نما میں آباد تھے، باہمی ناواقفیت کے ایک طویل عرصے کے بعد بتدریج ایک دوسرے کے قریب تر کھینچنے چلے آئے تھے، وہ انجام کار نسلی طور پر متحد ہو گئے تھے۔ یہ اتحاد ایک نئی قسم کے ادب کی تخلیق کے لیے نمایاں طور پر موزوں و مناسب تھا۔

ایسی فہرست مرتب کرنا ابھی قبل از وقت ہوگا جو اگر بالکل مکمل نہ ہو تو کم از کم خاصی جامع ہو۔ بہر صورت ان شعرا میں سے بعض اس عہد کے بعد کے ہیں جس پر تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

زمانہ حال میں خرّجہ کو جو اہمیت دی گئی ہے اس کی توجیہ اس کشش سے ہو سکتی ہے جو ہر نئی چیز میں ہوتی ہے اور دوسری طرف اس اختلاف رائے سے جو اندلسی شاعری اور گویوں کی شاعری کے باہمی تعلق کے بارے میں دوبارہ پیدا ہو گیا ہے۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ موشحات، خواہ انہیں اہل اندلس بلکہ اہل مشرق نے بھی کتنی ہی قدر و منزلت سے کیوں نہ دیکھا ہو، محض عربی شاعری کی ایک معمولی قسم تھے جو کسی طرح بھی دیگر اصناف شاعری سے جنہیں اسلامی مشرقی ممالک میں بنظر استحسان دیکھا جاتا تھا، سبقت نہ لے جا سکتے تھے اور یہ کہ مغربی خلافت کے قیام کا ایک ضروری لازمہ ایک ایسی نئی شاعری کی تخلیق تھی جس میں نہ تو صاف طور پر مقامی اثر کی علامات نمایاں تھیں اور جو نہ بلاد مشرق میں مروجہ ہیئتوں کی سختی سے پابند تھی۔ باوجود اس کے مشرقی تصانیف اندلس میں بخوبی متعارف تھیں، جاہلی قصائد سے لے کر جن کا مطالعہ ایک گزشتہ زمانے کے آثار کے طور پر کیا جاتا تھا، لیکن تقلید نہ کی جاتی تھی، جدید اور نو کلاسیکی شعرا کے دواوین خصوصاً المتنبی کے دیوان تک، جس پر ابن الاقلی (۳۵۲/۵۳۵ تا ۴۰۹/۵۳۹)، الاعلم الششتیری (۴۱۰/۵۳۱ تا ۴۶۷/۵۸۳) اور ابن سیّد نے شرحیں لکھیں تھیں۔ یہ وہ تصانیف تھیں جن سے اندلس کے شعرا متاثر ہوئے، حالانکہ اسلامی مغرب کا دار السلطنت قرطبہ، ایک مخصوص

اسلامی حکومت کی ابتدائی صدیوں کی شاعری کے بارے میں ہماری معلومات بہت قلیل ہیں اور قدیم ترین مجموعوں بالخصوص احمد بن قسّج کی کتاب الحقائق کا فقدان، ہمیں ضروری مآخذ کے استعمال سے محروم کر دیتا ہے۔ شاید یحییٰ الغزال (م ۲۵۱/۸۶۳ء) جسے عبدالرحمن ثانی نے سفیر بنا کر قسطنطنیہ بھیجا تھا (دیکھیے E Levi-Provençal : Islam d'Occident، ص ۸۱ بعد) اچھے اشعار کہتا تھا۔ یہ معلوم ہے کہ چونکہ اس نے ارجوزے میں طبع آزمائی کی ہے، اس لیے وہ شاعری کی مختصر رزمیہ شکل کو پسند کرتا تھا اور اس نوع کو تمام بن عامر (۱۸۴/۵۸۱ تا ۲۸۳/۵۹۶ء) اور ابن عبد ربّہ نے بھی استعمال کیا تھا، لیکن یہ رزمیہ نظم نہیں بلکہ موشح [رکّ بآن] ہے جو اندلس کی مخصوص شاعری تھی۔ اس نئی قسم کی تخلیق جو قبرہ کے ایک شاعر مقدّم بن معافی (م شروع چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی) سے منسوب کی جاتی ہے، تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی [موشح چند ادوار بیتی (stanzas) میں منقسم ہوتا ہے۔ انہیں عام طور پر جزو یا بیت کہا جاتا ہے]۔ اس میں ایک مقطع (خرّجہ) کا اضافہ تھا جو عربی میں نہیں بلکہ رومانس (Romance) میں ہوتا تھا، جیسا کہ حال میں S. M. Stern نے پتا چلایا ہے (Les vers finaux en espagnol dans les muwass'ahs hispano-hebraiques در al-And. ص ۱۹۴ تا ۲۹۹)۔ اس میں ہمیں دونوں زبانوں (لاطینی و عربی) اور دونوں نظاموں کے اجتماع کی ایک یکتا مثال ملتی ہے۔ جب تک کہ موشحات کے قلمی مجموعے طبع نہیں ہو جاتے (دیکھیے S. M. Stern، در Arabica، ۱۹۵۵ء/۲)، اس طرز کے شاعروں کی

رنگ و بو کی شاعری کے پیدا کرنے کے لیے سب طرح کے مساعد حالات رکھتا تھا۔ جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی، یہ شاعری کئی ادوار میں سے گزری۔ شروع میں کسی قدر سرکاری یا رسمی ہونے کے بعد وہ پیش از پیش مستقل اور آزاد ہوتی گئی اور آخر کار پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں آکر وہ بے مثال پرمایگی کے ساتھ پھلی اور پھولی۔

اس ادعا کی حد تک جائے بغیر کہ اموی خلفا کے دربار ادبی حلقوں کے مرکز تھے، بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربی ثقافت کو ترقی دینے کے علاوہ وہ ادب کے مربی بھی تھے۔ یہ خلفا کتب خانے قائم کرتے تھے۔ ان میں الحکم ثانی کا کتب خانہ بھی شامل ہے۔ شعرا کو وظائف دیتے تھے جن کے ذمے یہ کام تھا کہ وہ اپنی نظموں سے ان کی مدح سرائی کریں اور ان کے ذریعے سرکاری زندگی کی مختلف تقریبات کو ان کی عادی آب و تاب دیں۔ الحکم ثانی اور هشام ثانی کا وزیر المصنفی (۹۸۲ھ/۳۷۲ م) ایسے شعرا کی کامل مثال ہے (دیکھیے *La Poésie politique* : E. Garcia Gomez *sous le califat de Cordoue*، REI، ۱۹۴۹ء ص ۵ تا ۱۱)۔

اگرچہ ایسا شاعر گامے گامے شاعری کی سیاسی قسم کے علاوہ اور اصناف میں بھی طبع آزمائی سے گریز نہ کرتا تھا، تاہم یہ المنصور کے عہد میں ہوا جس نے فلسفے، ہیئت اور دیگر علوم کی ان کتابوں کو نذر آتش کر دینے کا حکم دے دیا تھا جو اسلام کے منافی تصور کی جائیں۔ ابن دراج القسطلی (۹۵۸ھ/۳۴۷ م تا ۱۰۲۱ھ/۴۱۰ م)، سعید البغدادی (۱۰۲۶ھ/۴۱۸ م) اور الرمادی (۱۰۱۳ھ/۴۰۳ م تا ۱۰۲۲ھ/۴۱۰ م)

کی بدولت صحیح معنوں میں شہری شاعری وجود میں آئی۔ علاوہ ازیں عہد خلافت کے خاتمے کے بعد سے ایک ایسا ادبی گروہ پیدا ہو گیا تھا جو اصلاً امرا کے طبقے سے تھا، لیکن خیالات میں انقلاب پسند اور روشحات کی صنف کا مخالف تھا، جنہیں ضرورت سے زائد عوامی یا عامیانہ سمجھا جاتا تھا۔ اس گروہ نے عربیت کی حمایت کی، اگرچہ کاملاً مشرقی اثر سے مغلوب نہ ہو سکا۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اچھے ادب کی تخلیق مصنفین کی ذہانت پر منحصر ہے نہ کہ علمیت اور تقلید پر۔ اس گروہ کا قائد ابن شہید (۸۳۸ھ/۹۹۲ء تا ۸۴۶ھ/۹۰۳ء) تھا جس نے اپنے خیالات کو بلاشبہ ایک انوکھی تصنیف (رسالة التواضع و الزواجع) میں شرح و بسط سے پیش کیا (دیکھیے Garcia *Ibn Hazm de Cordoba y El Collar de la Paloma*، میڈرڈ ۱۹۵۲ء، ص ۶ بعد)۔ اس کا فطری وارث ابن حزم تھا، جو اگرچہ اعلیٰ پائے کا شاعر نہ تھا تاہم عشق و محبت کے ایک دلکش تجزیے طوق الحمامة کا مصنف ہے جو اپنی نوع میں یکتا ہے اور اس کا شمار عالمی ادب میں ہوتا ہے۔

ان اہم واقعات نے جو خلافت کے سقوط اور ملوک الطوائف سلطنتوں کی تاسیس کا باعث ہوئے، بظاہر شاعری کے مستقبل پر کوئی مہلک اثر نہیں ڈالا۔ یہ حقیقت ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں شاعری اپنے نقطہ کمال کو پہنچی۔ بقول E. Garcia Gomez (Poesia، ص ۶۵ بعد) یہ جھوٹا کمال تھا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اس عہد سے متعلق ہمارے پاس نہ صرف مجموعے اور دواوین موجود ہیں، بلکہ اہم ترین تصنیف بھی جو اندلس کی ادبی تاریخ کے لیے وقف ہے،

بلکہ حقیقہ کا شاعر ابن حمدیس (۵۴۷/۱۰۵۵ء تا ۵۷۲/۱۱۳۲ء) بھی چلا آیا (دیکھیے S. Khalis : *La Vie littéraire à Seville au XI^e siècle*، مقالہ سوربون غیر مطبوعہ، ۱۹۵۳ء)؛ العربیہ میں الممتصم (م ۵۸۴/۱۰۹۱ء) نے ابن شرف (۵۴۴/۱۰۵۲ء تا ۵۷۳/۱۱۳۹ء) کا استقبال کیا؛ غرناطہ میں مشہور شاعر ابو اسحق الالبیری (م ۵۵۴/۱۰۶۹ء) اور بطلیوس (Badajoz) میں ابن عبّدون (م ۵۷۹/۱۱۳۴ء) نے نام پیدا کیا۔

(۲) المرباطون کے خاتمے سے عربی حکومت کے عہد کے اختتام تک (۵۸۸/۱۰۹۲ء تا ۵۹۷/۱۱۹۲ء) :

مرباطی فتح نے، جس نے کہیں کہیں پیشہ ورائہ شاعری کا اچانک خاتمہ کر دیا، کچھ عرصے کے لیے اندلس کے متفرق ٹکڑوں کو بھر یکجا کر دیا۔ یہ فتح شاعری کے ارتقا کے لیے غیر مساعد تھی کیونکہ نئے حکام میں ملوک طوائف کی سی شائستگی اور ذوق مفقود تھا اور انہیں شاعری سے بہ نسبت مذہب کم دلچسپی تھی، بحالیکہ ایک کلیۃً رسمی شاعری کو دربار میں فروغ حاصل رہا۔ صرف بلنسیہ میں گزشتہ صدی کی روایت مناظر قدرت کے مصور ابن خفاجہ (۵۴۵/۱۰۵۸ء تا ۵۷۳/۱۱۳۸ء) اور ابن الزقاق (م ۵۷۹/۱۱۳۵ء) کی بدولت قائم رہی، جو علی الترتیب عشقیہ شاعری اور خمیریہ گیتوں کو بنظر حقارت نہ دیکھتے تھے۔ الموحّدون کے عہد میں کسی قدر قابل ذکر نام صرف الرّصافی (م ۵۷۲/۱۱۷۷ء) اور ابن سہل (م ۵۶۹/۱۲۵۱ء) کے ہیں۔ بعد میں غرناطہ کے سقوط تک لسان الدین الخطیب (۵۱۳/۱۱۳۱ء تا ۵۷۶/۱۱۷۷ء) اور ابن زرقی (۵۷۳/۱۱۳۱ء تا ۵۹۶/۱۱۹۶ء) نے

یعنی *La Poésie andalouse, en arabe* : H. Peres *classique, au XI^e siècle* پیرس ۱۹۳۷ء اور طبع ثانی ۱۹۵۳ء۔ اس نے اندلسی شاعری کی تاریخی قدر و قیمت کی وضاحت کے ساتھ ساتھ اس عہد کی شاعری کی ایک مجموعی تصویر بھی کھینچ دی ہے۔ اگرچہ [اندلس کے] ایوان ہائے اقتدار میں علم کی کسی ایک شاخ میں ایک طرح کے تخصص کے وجود کا پتا چلایا جاسکتا ہے، تاہم شاعری سب ادبی سرگرمیوں پر حاوی ہے۔ اسے ہر جگہ سیادت حاصل ہے، اس سے سب دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک فی البدیہہ قسیدے کا صلہ وزارت ہوسکتی ہے (Garcia Gomes)۔ زیادہ تر نوکلاسیکی نظم اور قصائد کی شکل میں، جو مشرقی اثر کے عود کر آنے کی ایک علامت ہے، تصور میں آنے والے ہر موضوع کو نظم کیا جاتا ہے : ہجاء، مراثی، زہدیات، غزلیات اور رزمیہ قصائد، خمیریات و زندانہ گیت، ہر صنف موجود ہے۔ روزانہ زندگی کے اہم ترین واقعات کا ذکر بھی نظم میں کیا جاتا ہے، تاہم شعرا وصف نگاری کی جانب کچھ زیادہ مائل معلوم ہوتے ہیں، خواہ وہ مناظر فطرت سے متعلق ہو یا شہروں، باغوں، جانوروں اور انسانوں سے۔

قرطبہ میں ابن زیدون نے شہرت حاصل کی (۵۹۳/۱۱۰۳ء تا ۶۳/۱۰۷۰ء) جس نے شہزادی ولادہ کی محبت میں گیت گائے؛ اشبیلیہ میں خود بادشاہ المقتید (م ۵۸۸/۱۰۹۵ء) نے جس کی زندگی ایک خالص متحرک شاعری تھی (Garcia Poesia : Gomez، ص ۷۰)۔ اس نے اپنے دربار میں شعر و سخن کا ذوق پیدا کیا اور اس کی قدردانی کی کشش سے نہ صرف اندلسی شعرا جیسے ابن عمار (م ۵۷۷/۱۱۸۴ء) اور ابن تباّنة (م ۵۰۷/۱۱۱۳ء)

ہوا تھا، الطَّرطُوشی (۴۵۱ تا ۵۲۰/۱۰۵۹ء تا ۱۱۲۶ء) کی سراج الملوک اور ابن الشَّیخ البَلَوی (۵۷۶ تا ۶۰۴/۱۱۳۲ تا ۱۱۶۰ء) کے دائرة معارف نیز مقامات الحریری کے متعدد چربوں کی بدوات (جنہیں الشَّریشی (م ۶۱۹/۱۲۲۲ء) کی ذات میں اندلس کا سب سے ہر گو شارح مل گیا تھا)، مشرقی رنگ کا احیا ہو گیا۔

اگرچہ مراہطی فتح خصوصیت سے شاعری اور خالص ادب کے لیے ناسازگار تھی، تاہم وہ علوم (Sciences) کے لیے، خواہ وہ مذہبی تھے یا غیر مذہبی، بہت سود مند ثابت ہوئی؛ چنانچہ وہ اس زمانے سے خوب ترقی کرنے لگے۔ یہاں مذہبی مضامین زیر بحث نہیں آئیں گے؛ اگرچہ ان کے بے شمار ہرستار تھے تاہم ابن عاصم (۶۰ تا ۸۱۹ء/۱۳۵۹ تا ۱۴۳۶ء) کی تحفہ کے علاوہ کوئی قابل ذکر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہی صورت علوم لسان یا لغات کی ہے کیونکہ ابن سید البَطْلَوِی (۵۰۸ تا ۵۸۰/۱۱۱۴ تا ۱۱۸۵ء) سے قطع نظر ان علوم کے اساتذہ ابن مالک (۶۰۵ تا ۶۷۲ء/۱۲۰۸ تا ۱۲۷۳ء) اور ابو حیان (۶۵۵ تا ۷۲۳ء/۱۲۵۷ تا ۱۳۳۴ء) نے اندلس سے باہر جا کر اپنے علم کے ثمرات سے اہل مشرق کو مستفید کرنا پسند کیا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، صنف سیرنگاری نے القاضی عیاض (۴۷۸ تا ۵۴۳/۱۰۸۵ تا ۱۱۱۶ء)، ابن بشکوال (۴۹۳ تا ۵۷۸/۱۱۰۰ تا ۱۱۸۳ء)، القُتبی (م ۵۹۹/۱۲۰۲ء) ابن الاَبار (۵۹۵ تا ۶۵۸/۱۱۹۸ تا ۱۲۶۰ء) اور ابن الزَّیبر (۶۲۸ تا ۷۰۸/۱۲۳۱ تا ۱۳۰۸ء) کی بدولت بہت کامیابی حاصل کی۔ خاندانی تذکروں میں ابن سعید المغربی نے ایک بڑی تصنیف، یعنی المغرب کا اضافہ کیا، جو کہ الحِجاری (۵۰۰ تا ۵۴۹ء/

محض پرانی روایات کو قائم رکھا۔ ان کے معاصرین نے شاعری کے زوال کا احساس کیا اور یہ سوچ کر کہ وہ وقت آگیا ہے کہ گزشتہ زمانے کی میراث کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے تاکہ اسے فراموش ہونے سے بچایا جاسکے، انہوں نے انتخابی مجموعے مرتب کرنا شروع کیے، مثلاً ابن ہشام (م ۵۴۳/۱۱۴۷ء) نے ذخیرہ اور الفتح بن خاقان (م ۵۲۹/۱۱۳۷ء) نے قلائد العقیان اور مطمح الأنس۔ اسی طرح ابن سعید المغربی (۶۷۲/۱۲۷۳ء) نے اپنی تصنیف المغرب میں سے کتاب رايات المبرزین مقتبس کی تو گویا عربی اندلسی شاعری کا آخری عہد نامہ لکھ دیا (Poesia : Garcia Gómez، ص ۸۶)۔

ہاں ہمد اگر بلند پایہ یا کلاسیکی شاعری میں محض ایک دھندلی سی چمک نظر آرہی تھی تو یہ ”موشحات“ کی بدولت تھی، جنہیں گزشتہ صدی میں طبقہ امرا کے شعرا نظم کرتے رہے تھے (دیکھیے *Arabic*، ۱۹۵۵ء، شماره ۲) اور جو ایک بار پھر الأغنی التیطیلی (م ۵۲۰/۱۱۲۶ء)، ابن باقی (م ۵۴۰/۱۱۴۵ء) اور بہت سے دیگر شعراء کی کوششوں کی بدولت بے مثال چمک دمک سے جگمگا اٹھے۔ علاوہ ازیں زجل (رک بان)، جس کی ابتدا شاید غلط طور پر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے منسوب کی جاتی ہے، ”ایسی شاعرانہ بلندیوں پر جا پہنچی جس کی نظیر پوری قرون وسطیٰ میں بہت کم ملتی ہے“ (Poesia : Garcia Gómez، ص ۸۱)۔ ابن قُزَّمان (م ۵۵۵/۱۱۵۹ء) اور مقبول عام شاعروں کی ایک کثیر تعداد نے شاعری کی اس صنف میں مہارت کا ثبوت دیا اور اسے عرب دور حکومت کے خاتمے تک زندہ رکھا۔

منثور ادب، جس کا ابن شہید اور ابن حزم کی وجہ سے ایک بہت ہی امید افزا آغاز

نیویارک ۱۸۶۷ء؛ (۵) A. F. v. Schack : *Poetry und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* برلن - شٹٹ گارٹ ۱۸۶۵ تا ۱۸۷۷ء (ہسپانوی ترجمہ از J. Valera : *Poesía y arte de los Arabes en España y Sicilia* اشبیلیہ ۱۸۸۱ء (بار سوم) : (۶) G. Dierx : *Die arabische Kultur in mittela-tischen Spanien* ہیڈبرگ ۱۸۸۷ء؛ (۷) R. Basset : *La litt. populaire berbère et arabe dans le Maghreb Mél. afr. et et chez les Maures d'Espagne* پیرس ۱۹۱۵ء؛ (۸) J. A. Sánchez Pérez : *Biografías de matemáticos Arabes que florecieron en España* میلڈ ۱۹۲۱ء؛ (۹) عبدالرحمن البرقوقي : *حضارة العرب في الاندلس*، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء؛ (۱۰) ک - کیلانی : *نظرات فی تاریخ الادب الاندلسی*، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء؛ (۱۱) ضیف بلّاعة : *العرب في الاندلس*، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء؛ (۱۲) M. Asin : *Abenházam de Córdoba : Palacios Disertaciones y opús* : J. Ribera y Tarragó (۱۳) *Le poète* : R. Blachère (۱۴) میلڈ ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) A. Gon- : *arabe al-Mutanabbi et l' Occident musulman* ۱۲۷ تا ۱۳۵ء؛ (۱۶) E I *El amor platónico en la corte de : zález Palenoja los Califas* در Bol. Ac. Córdoba، ۱۹۲۹ء، ص ۱ تا ۲۵؛ (۱۷) M. M. Antuña : *La corte literaria de : Alhâquem II en Córdoba* در *Religion y Cultura* : Dom R. Alcocer Martinez (۱۸) ۱۹۲۹ء؛ (۱۹) E. Térés Sádaba : *Ibn Faray : de Jaén y su "Kitâb al-Hadâ'iq"* : las primeras *antologías árábigoandaluzas* در Andalus، ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۱ تا ۱۵۷؛ (۲۰) E. García Gómez : *poetas musulmanes* میلڈ، ۱۹۴۴ء؛ عربی متون : (۲۰)

۱۱۰۶ تا ۱۱۵۵ء) کی مسیح کا ایک سلسلہ تھی اور جس میں ابتدائی دور کے مؤرخین، بشمول لسان الدین الخطیب، کی تصانیف سے ایک بار پھر وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا۔ جغرافیے کی اقلیم میں یقیناً سب سے بڑا نام الادریسی (۸۹۳ء تا ۹۶۳ء/۱۱۰۰ تا ۱۱۶۹ء) کا ہے بحالیکہ المغرب، خصوصاً اندلس کے مصنفین، مثلاً ابو حامد الغرناطی (۴۷۳ تا ۵۶۵ھ/۱۰۸۱ تا ۱۱۶۹ء)، ابن جبیر (۵۶۰ تا ۶۱۳ھ/۱۱۴۵ تا ۱۲۱۷ء) اور العبدری (۱۳/۷۰۰ء) نے بہت اچھے سیاحت نامے تحریر کیے۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری/بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی اندلس میں علوم، یعنی ریاضیات، ہیئت، طب، علم ادویہ اور علم نباتات کا عہد زریں تھا۔ یہاں ان لوگوں کے ناموں کو دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں جنہوں نے ان علوم میں شہرت حاصل کی (دیکھیے اوپر، ہڈیل (ب) چھٹی سے بارہویں صدی تک)؛ اس عہد کے سرکردہ فلسفیوں اور صوفیوں کے نام بھی اسی فصل میں ملیں گے۔

الجمیادہ (Aljamiada) ادب کے لیے رک بہ الجمیہ؛ قرون وسطیٰ کی یورپی تصانیف پر اندلس کی عربی شاعری کے امکانی اثر کے بارے میں رک بہ موشح، زجل۔

مآخذ : علاوہ ان کتابوں کے جو متن مقالہ میں مذکور ہو چکی ہیں، دیکھیے تنقیدی تصانیف اور تواریخ ادب : (۱) R. Dozy : *Scriptorum arabum* لاٹین ۱۸۶۲ - ۱۸۶۳ء، بار دوم، ۱۹۲۷ء؛ (۲) L. Eguilas y Yanguas : *Poesía his-tórica, lirica y descriptiva de los Arabes andaluces* میلڈ ۱۸۶۳ء؛ (۳) F. Simonet : *El siglo de oro de la literatura árábigo-española*، غرناطہ ۱۸۶۷ء؛ (۴) G. J. Adler : *The Poetry of the Arabs of Spain*

کے حصول میں ناکام رہنے کے بعد وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر حجاز واپس آ گیا۔ وہ کبھی مگرے میں رہتا تھا اور کبھی اپنی جاگیر العرج میں، جو طائف کے قریب تھی اور جس سے اس کی نسبت العرجی ماخوذ ہے۔ [اس کی بیوی ام عثمان بنت مُصعب بن الزبیر بن العوام کی نواسی تھی۔ غالباً اسی قراہت داری کی وجہ سے العرجی کے حالات اخباریان بنو الزبیر کے ہاں محفوظ تھے]۔ زندگی میں کوئی خاص شغل باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ بھی حجاز کے بہت سے دوسرے امرا کی طرح اپنا وقت لہو و لعب اور عیش پرستی میں گزارنے لگا اور عشقہ نظمیں لکھنے والے شعرا کی اس جماعت میں شامل ہو گیا جس کا ان دنوں مگرے اور مدینے میں بڑا عروج تھا۔ [نسیب اور مذهب غرامی میں اس نے عمر بن ابی ربیعہ کا تتبع کیا اور اس کی طرز کو کامیابی سے اختیار کیا]۔ بلاشبہ حسد کی بنا پر اس نے والی مکہ محمد بن ہشام المخزومی کی ہجو میں اشعار لکھے، جو خلیفہ ہشام کا ماموں [اور سخت لاف زن، متکبر اور جبار شخص تھا] اور اسے ہدنام کرنے کی غرض سے اس کی والدہ جہدہ [اور اس کی بیوی جہدہ] تک کو اپنی تشبیہ کا موضوع بنا ڈالا۔ اس کے اس رویے کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس پر گرفت ہوئی، اسے شکنجے میں جکڑا گیا، [بازاروں میں اس کی تشہیر کی گئی] اور زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں وہ [تقریباً نو سال قید رہنے کے بعد] [الآغانی، ۱: ۱۶۳؛ العینی، ۲: ۳۱۶؛ معاهد، ۲: ۵۷] غالباً حدود ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء میں فوت ہو گیا۔ [کہتے ہیں کہ وہ سرخ و سفید رنگت کا، کرنجی آنکھوں والا، خوش رو آدمی تھا، مگر کوسہ تھا] (الآغانی، ۱: ۱۶۳ ص ۱۷) اور اس کا حنجرہ ابھرا ہوا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود اپنے خاندان میں اس کی کوئی خاص

ابن خثیر الإشبیلی: فہرستہ، در BAH، ج ۱، و ۱، سر قسطہ ۱۸۹۳-۱۸۹۵ء؛ (۲۱) الشقندی: رسالہ، ہسپانوی ترجمہ از García Gómez: *Elogio der Islam español*، میڈرڈ۔ غرناطہ ۱۹۳۳ء و فرانسیسی ترجمہ از A. Luya، در Hesp، ۱۹۳۶ء (ربع ثالث)، ص ۱۳۳ بعد؛ (۲۲) المعری: *Analectes*، لائیڈن ۱۸۵۵ء تا ۱۸۶۱ء؛ منتخبات و تراجم: (۲۳) ابو الولید الجبیری: البدیع فی وصف الزبیر، طبع H. Péres، رابط ۱۹۳۰ء؛ (۲۴) ابن دحیہ: المطرب فی اشعار اهل المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۵) ابن سعید المغربی: کتاب رایات المبرزین، طبع و ترجمہ García Gómez، میڈرڈ ۱۹۳۲ء (انگریزی ترجمہ، از *Anthology of Moorish Poetry*: A. J. Arberry، کیسبرج ۱۹۵۳ء)؛ (۲۶) A. R. Nykl: مختارات من الشعر الاندلسی، بیروت ۱۹۳۹ء؛ (۲۷) E. García: *Poems arábigoandaluces*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۴۰ء، بار سوم ۱۹۴۳ء (جزوی انگریزی ترجمہ، از *Arabic Andalusian Cacicidas*: H. Morland، لندن ۱۹۳۹ء)؛ (۲۸) وہی مصنف: *Qasidas de Andalus*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء۔

(ادارہ آر لائیڈن، بار دوم)

* العرجی: عبد اللہ بن عمر؛ حضرت عثمانؓ کا پرپوتا، جسے اموی خاندان کے شعرا میں سے بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ ایک کریم النفس شخص تھا، لیکن طبیعت میں کچھ تندہی تھی۔ اس نے سیاست میں حصہ لینے کی کوشش کی اور متعدد مہموں میں شامل ہوا (بالخصوص ان مہموں میں جو بوزنطیوں کے خلاف مسلمانہ ابن عبد الملک کی سرکردگی میں بھیجی گئیں۔) [مسلمانہ کے ہمراہیوں میں اس کا شمار نامور شہسواروں میں تھا اور بلاد روم میں اس لیے کارہائے نمایاں انجام دیے اور فتوحات کے تقاضے سے بہت روپیہ صرف کیا (دیکھیے الآغانی، ۱: ۱۵۷، ۱۶۰)]؛ اقتدار

عَرَادہ : قرون وسطیٰ میں توپ خانے کا ایک * آلہ۔ عام طور پر یورپ سے لے کر چین تک ہر جگہ دو نمونوں کے آلے توپ کا گولا پھینکنے کے لیے استعمال ہوتے تھے، جنہیں ایک سے زیادہ آدمی چلایا کرتے تھے۔ ان میں سے ایک آلہ بھاری قسم کا تھا، جس سے گولا یا پتھر بہت بڑے فاصلے سے ایک مرکز گریز (centrifugal) قوت کے ذریعے، جو ایک بڑے بازو کو ادھر ادھر جنبش دینے کے ذریعے حاصل کی جاتی تھی، چھوڑا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو منجنیق (mangonela) کہتے تھے۔ دوسری قسم کا آلہ ذرا ہلکا ہوتا تھا، جس کے ذریعے پتھر یا گولے کو ایک لمبے دھڑے (Shaft) کے ذریعے، جس میں ایک رسی کو [کھینچنے کے بعد] ڈھیلا چھوڑنے سے زبردست تصادم پیدا کر دیا جاتا تھا، بڑے زور سے پھینکا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو عَرَادہ کہتے تھے۔ بڑی چرخ کمان (arbalast)، جو ایک گاڑی پر رکھی ہوتی ہے، اور عَرَادے میں اصولی فرق صرف یہ ہے کہ چرخ کمان مقابلۂ ہلکی ہوتی ہے اور کسی دوسرے گولے یا پتھر کو دھکیلنے کے بجائے خود اپنے تیر کو پھینکتی ہے۔ عَرَادہ اور منجنیق ظاہر ہے کہ محاصرہ توڑنے کے آلات تھے اور میدان جنگ میں استعمال نہ ہوتے تھے۔ خود یہ لفظ عَرَادہ بھی سریانی زبان کی ایک ایسی ترکیب سے ماخوذ ہے اور کلاسیکی یونانی لفظ Onagros سے مطابقت رکھتا ہے؛ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ قرون وسطیٰ کی یونانی زبان میں manganiken سے بظاہر ایک ہلکا ہتھیار مراد لیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں جو التباس پیدا ہوا ہے اس کا سبب غالباً یہی ہے۔ آج کل عَرَادہ کا اطلاق توپ پر ہوتا ہے (رک بہ عَرَبہ)۔

ماخذ: (۱) Zur Geschichte des: Kalervo Huuri

قدر و منزلت نہ تھی (الآغانی، ۱: ۱۵۴)؛ تاہم ماخذ میں اس کی شدہ سواری، تیراندازی اور تیر تراشی میں مہارت کی تعریف کی گئی ہے۔

ماخذ: (۱) ابن کا دیوان حال ہی میں بغداد میں ایک دیباچے کے ساتھ طبع ہوا ہے۔ [متفرق اشعار کئی ماخذ میں دیے گئے ہیں، مثلاً دیکھیے: الآغانی؛ معاہدہ: لسان العرب، ۴: ۵۱، ۳۱۷ و ۸: ۳۰۴ و ۹: ۲۹ و ۱۰: ۱۰۰ و ۱۸: ۲۳۴؛ الحماسہ، ص ۵۴۹؛ باقوت: معجم البلدان، بمدا اشاریہ؛ ابوعلی القالی: الامالی، ۱: ۱۶۲؛ وغیرہ]؛ نیز دیکھیے (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۳۶۵ تا ۳۶۶؛ (۳) وہی مصنف: معارف، [طبع و سٹنفلٹ، ص ۱۰۰]، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۸۶ [ابن قتیبہ نے دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ العرجی نے ابراہیم بن ہشام المخزومی کی ہجو کہی اور ابراہیم نے اسے قید کیا۔ ابراہیم ۱۰۶ تا ۱۱۴ھ میں والی حرمین تھا؛ التراکشی: (المعجب، بار اول، ص ۱۶) نے ابراہیم النخیری لکھا ہے، جو غلط معلوم ہوتا ہے]؛ (۴) الجاحظ: الحيوان، بار دوم، بمدا اشاریہ؛ (۵) الآغانی، ۱: ۱۴۷ تا ۱۶۰، وبمدا اشاریہ؛ [نیز دیکھیے (۶) عبدالرحیم العباسی: معاہدہ التتبیص، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۵۵ تا ۵۸؛ کئی بیانات، جو الآغانی میں الزبیر بن بکار (م ۲۵۶ھ) سے روایت کیے گئے ہیں، بظاہر (۷) الزبیر: اخبار العرجی سے ماخوذ ہیں، جس کے لیے دیکھیے ابن ندیم، ص ۱۱۱؛ (۸) العینی برہامش، خزائن الادب، بار اول، ص ۱۶۶]؛ (۹) البغدادی: خزائن، ۱: ۹۹؛ (۱۰) باقوت، بذیل العرج؛ (۱۱) براکلمان، ۱: ۳۹؛ (۱۲) طہ حسین: حدیث الاربعاء، ۲: ۷۲ تا ۸۱؛ (۱۳) O. Rescher: Abriss، ۱: ۱۴۶ تا ۱۴۷؛ (۱۴) C. A. Nallino: Scritti، ج ۶ (= Letteratura، ص ۶۱ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۹۷ تا ۹۸)؛ (۱۵) F. Gabrieli: Un poeta minore، Studi Orient. in onore di omayyde: al-'Argi، ص ۳۶۱ تا ۳۷۰، مع ماخذ۔

(CH. PELLAT)

الفاظ کے صحیح مفہوم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ایک کہاوت ہے کہ جو چیز چور سے بچ جائے، اس پر عَرَّاف قبضہ کر لیتا ہے؛ (۲) قَنَاقِن کے معنی ہیں دھینہ شناس۔ حازی وہ شخص ہے جو اعضا کی بناوٹ یا چہرے کے تِلَاو سے قیافہ شناسی کرتے ہیں۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص عَرَّاف یا کاہن سے مشورہ لیتا ہے، وہ کافر ہے [ایک اور حدیث میں ہے کہ جو شخص عَرَّاف سے جا کر کچھ پوچھے گا، اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی]۔ حضرت عمرو بن العاص عَرَّاف تو نہ تھے لیکن اپنی علی دانائی کی وجہ سے مشہور تھے۔ دو مسافروں حَصِیرہ اور قَطَال کے ناسوں سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت عثمانؓ کو پہلے محصور کیا گیا اور اس کے بعد انہیں قتل کیا گیا (الطبری، ۱: ۳۲۵)۔ بقول اخوان الصفا کاہن کوئی آلہ، کتابیں یا حساب وغیرہ کا استعمال نہیں کرتا، بلکہ وہ اپنے قیاس پر اعتماد کرتا ہے اور جو کچھ دیکھتا اور سنتا ہے، اس کی تاویل و توجیہ کرتا ہے۔ اس قسم کی پیشین گوئیوں کے طریق عمل کو بیان کرنے کے لیے ”زَجَر“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اگرچہ پہلے اس کے معنی یہ لیے جاتے تھے کہ پرندوں اور جانوروں سے شگون لیا جائے۔ ابن خلدون ان پیشین گوئیوں کے متعلق ایک نظریہ پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک ملکہ ہے جو روح انسانی سے مخصوص ہے اور روح کی ترکیب کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ وہ اس نفس عنصری میں مقید رہنے کے باوجود بلند و بالا تر روحانی مدارج طے کر سکتی ہے۔

مَأْخُذُ : (۱) لسان العرب، بذیل مادۃ عرف؛ (۲)

تاج العروس، بذیل مادۃ عرف؛ (۳) المسعودی: مروج

الذهب، ۳: ۳۵۲؛ (۴) الإشبہی: المَستطرف، باب ۶:

mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen، ہیلسنکی ولانڈزک ۱۹۳۱ء (Studia Orientalia)؛ Cl. Cahen (۲): (۳: ۹) Societas Or. Fennica؛ طبع Un traité d'armurerie composé pour Saladin, Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Fr. Damas، ۱۲ (۱۹۳۷-۱۹۳۸)؛ ۱۵۷ تا ۱۵۸. (CL. CAHEN)

* عَرَّاف : (ع)؛ [کاہن (رَک بَان) اور طبیب کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے]۔ اس کے لفظی معنی ہیں علم میں نمایاں، یا پیشہ ور ماهر علم۔ [ابن الأثیر کے نزدیک عَرَّاف بمعنی منجم یا حازی مستعمل ہے جو علم غیب کا دعویٰ کرتا ہے۔ بقول الراغب، عَرَّاف بھی کاہن کی مانند ہوتا تھا، البتہ فرق یہ تھا کہ عَرَّاف مستقبل کے احوال کی خبریں دیتا تھا اور کاہن ماضی کی خبریں بتاتا تھا]۔ اس کے مترادف الفاظ کئی ایک ہیں، مثلاً (۱) طبیب (حکیم یا ڈاکٹر)۔ [عروۃ بن حزام العذری کا شعر ہے :

فَقُلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ دَاوِنِي

فَإِنَّكَ إِنْ أَبْرَأْتَنِي لَطَبِيبٌ]

یعنی میں نے عَرَّافِ یمامہ سے کہا : ”میرا علاج کرو، کیونکہ اگر تم مجھے اچھا کر دو تو یقیناً تم طبیب ہو،“ اور ”عَرَّافِ یمامہ اور عَرَّافِ نجد مجھے اچھا کر دیں تو میں انہیں ان کا حق خدمت دوں گا“۔ یہ دونوں علی الترتیب رَبَاح بن عَجَلہ اور الأبلق الأسدی تھے؛ (۲) کاہن [رَک بَان] اصل میں وہ شخص ہوتا ہے جو سوال کرنے والے کے الفاظ، طرز عمل اور حالات سے نتائج اخذ کر کے اس کے سوال کا جواب دے اور یا ان چیزوں کا پتا بتائے جو چوری کی گئی ہیں یا کم ہو گئی ہیں۔ کہتے ہیں کہ عَرَّاف کا درجہ کاہن سے کسی قدر کم ہوتا ہے، لیکن بلاشبہ ان

میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)۔ بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی، خصوصاً برات میں، وہ غالباً پہلے مفقود تھی۔ شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا؛ اسی لیے اسے اُسبوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الاغانی، ۱۲ : ۱۴۵)۔ دلہن کا بناؤ سنگار ہوتا ہے، وہ خوشبو میں

بسائی جاتی ہے اور اس کی آنکھوں میں سرمہ لگتا ہے۔ ایک ہرانی مثل ہے : [لَا مَخْبَأَ لِعَظْمٍ بَعْدَ عُرُوسٍ]۔ شادی کے بعد، خوشبو چھپائی نہیں جاتی (Delectus : Noldeke، ص ۸۸؛ ص ۹؛ المیدانی : [کتاب الأمثال - Proverbia، طبع Freytag، ۲۳ : ۲۶۹]۔ چونکہ دلہن دولہا کے گھر بھیجی جاتی ہے اسی لیے اسے النہدی کہتے ہیں (دیکھیے غنترہ، قصیدہ ۲۷، ص ۱ [کرجع الوشم فی کف الہدی])۔ عموماً گھر کی کچھ خواتین دلہن کے ساتھ جاتی ہیں، لیکن نہایت سادگی اور خاموشی سے اور بغیر کسی قسم کی نمود و نمائش کے۔ یہ بات کم از کم اس حکایت سے ضرور معلوم ہوتی ہے کہ جب عقیل بن علافہ نے اپنی دختر کی منگنی خلیفہ یزید اول سے کی تو یہ شرط لگائی کہ خلیفہ کے گھر والوں میں سے کوئی شخص دلہن کو لینے نہ آئے، بلکہ وہ خود اپنی بیٹی کو ایک اونٹ پر بٹھا کر ان کے ہاں پہنچا دے گا (الاغانی، ۱۱ : ۹۰)۔ بعض اوقات دلہن کو ڈولے (مِرْقَہ) میں پہنچایا جاتا تھا (دیکھیے : الجوہری : صَحَاح، بذیل مادۃ ز ف ف)، جیسا کہ مکے میں اب بھی دستور ہے (Mekka : Snouck Hurgronje، ۲ : ۱۸۲)۔ دولہا اور دلہن کے لیے ایک خاص خیمہ ضرور نصب کیا جاتا تھا۔ دولہا کے لیے ایک ہرانی مثل ہے : ”نوشہ کے شاہ بننے میں تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے“ (الجوہری : صَحَاح، بذیل مادۃ ع ر س؛ المیدانی : کتاب الأمثال،

(۵) التلویح : نشوار المعاصره، ص ۲۶۳ تا ۲۶۸؛ (۶) اذوان الصفا، ص ۳۸۲؛ (۷) ابن خلدون : مقدسہ، کتاب اول، دیباچہ، ص ۶، ص ۲؛ (۸) تاش کبری زادہ : مفتاح السعادة، ۱ : ۲۹۳؛ (۹) Prophecy : A. Guillaume and Divinations : I. Gold-، ۲ : ۱۹۸؛ (۱۰) Abhandlungen zur arab. Philologie : zihier (A. S. TRITTON)

* عُرُس : یا عُرُوس (ع، جمع : اعراس و عُرُسات)، اس کا ابتدائی مفہوم دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانا، یا شادی، نیز محض دعوت شادی [ولیمہ] ہے۔ اس سے باب افعال میں متعدی فعل اَعْرَسَ بنا، یعنی ”اس نے دعوت ولیمہ کی [اَتَّخَذَ عُرْسًا، القاموس]۔“ لفظ عروس دولہا اور دلہن دونوں معنوں میں آتا ہے، لیکن متأخر زمانے میں اس کی جگہ دولہا کو [عُرُس و] عُرُوس اور دلہن کو عُرُوسہ کہنے لگے (یہ الگ الگ نام الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے Dozy : Supplement)۔ شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں : مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عُرُس کہتے ہیں اور اگر دلہن کے قبیلے یا گھر پر ہو تو عُمَرہ (ابن الأعرابی [م ۲۳۱/ھ ۸۴۵] نے بھی لِسَانُ الْعَرَب ۶ : ۲۸۳) میں یہ فرق ظاہر کیا ہے (دیکھیے فیروز آبادی : القاموس، بذیل مادۃ ع-م-ر اور ع-ر-س)۔ یوں عملاً یہ دونوں شکلیں بڑی حد تک یکساں ہوتی ہیں، فرق صرف اس جگہ کا ہے جہاں بڑی بڑی رسوم ادا کی جائیں اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ عُمَرہ میں دلہن کو دولہا کے گھر بھیجنے (زَفَہ) کی رسم نہیں ہوتی۔

(الف) G. Jacob کہتا ہے : ”نظموں سے زمانہ جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔“ خود جزیرہ نماے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں، جیسا کہ ہدیوں

۱۲ : ۱۴۳)۔

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں؛ چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو ہرات بڑی دھوم کی تھی (کِتَابُ الْأَغَانِی، ۲۰ : ۲۳)۔ اسی طرح I. Macc نے (۹ : ۳۷) بہت قدیم زمانے میں ملک شام کی ایک شادی کا ذکر کیا ہے : [وہ بڑے شاندار پیمانے پر شادی رچاتے ہیں اور دلہن کو بڑی دھوم دھام سے گھر لاتے ہیں]۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی ہمیں یہ ذکر ملتا ہے کہ ایک سیدھے سادے بدوی نے شمالی شام میں ایک شادی کے جشن کی شان و شوکت دیکھی تو حیران رہ گیا (کِتَابُ الْأَغَانِی، ۱۲ : ۳۵ بعد)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کے رسم و رواج سے عرب مانوس نہیں تھے (Freytag : *Einleitung in das Studium der arab. Sprache* ہون ۱۸۶۱ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴ ; *Die Ehe bei den Arabern* : Wellhausen در ۱۸۹۳ء، N. G. W. Gött، ص ۴۴۱ بعد؛ Jacob : *Altarab. Beduinenleben* برلن ۱۸۹۷ء، ص ۵۷ تا ۵۸)۔

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہور اسلام کے بعد بھی ایام جاہلیت کی رسوم کی مادگی باقی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نکاح کے وقت حضرت عائشہؓ نے سرخ دھاری دار کپڑے کی ایک قمیص (دُرْعَ قَطْر) پہن رکھی تھی، جو بحرین سے آئی تھی (ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادۃ، ق-طر)۔ اس کے بعد جب کبھی مدینے میں کسی خاتون کی شادی ہوتی تو وہ زفاف کے لیے آپ سے یہی قمیص

مانگ کر لے لیتی تھی (البخاری : ہبہ، باب ۳۴)۔ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی۔ انہوں نے زمین پر بطحاء کی نرم مٹی بچھا دی اور اس پر دو گدوں میں کھجور کی چھال (لیف) بھر کر انہیں پھیلا دیا۔ دعوت میں انہوں نے مہمانوں کے سامنے تازہ کھجوریں، انجیر اور شربت پیش کیے اور کمرے میں ایک طرف کپڑے اور مشکیزہ لٹکانے کے لیے ایک اوٹ رکھ دی (ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۴)۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں ایک جہالہ دار ریشمیں لباس (خمیل)، ایک مشکیزہ (قربہ) اور ایک گدا تھا جس میں اذخر گھاس بھری ہوئی تھی (النسائی، نکاح، باب ۸۱)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حاشیے دار قالین (أنماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النسائی : نکاح، باب ۸۳)۔

متعدد احادیث (البخاری، نکاح، باب ۵۸ و ۶۴؛ تفسیر سورہ ۳۳ [الاحزاب]، باب ۸؛ ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۱ و ۲۴؛ النسائی، نکاح، باب ۱۸ و ۷۷؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۱۹۶) سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی تھیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں، جنہوں نے عَلٰی الْخَيْرِ وَالْبَرَکَةِ وَعَلٰی خَيْرِ

طائر [= خیر و برکت اور نیک شکون کے ساتھ]
کہہ کر انہیں خوش آمدید کہا۔ پھر ان
خواتین نے آپ کا سر دھویا اور آپ کی زیب و
زینت کی۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ
شادی کے موقعوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
دولہا و دلہن کو ان الفاظ میں برکت کی دعا
دیتے تھے بَارَكَ اللهُ لَكُمْ وَبَارَكَ عَلَيْكُمْ وَجَمَعَ
بَيْنَكُمْ فِي خَيْرٍ (بعض روایات میں ضمیر جمع کی جگہ
ضمیر واحد ہے یعنی ”بَارَكَ لَكَ“ ”وَبَارَكَ عَلَيْكَ“
”اسی طرح فی خیر“ کی جگہ ”علی خیر“ ہے اور
یوں بھی ہے : وَبَارَكَ لَكَ فِيهَا)۔ [اس دعا کا
مفہوم ہے : (اللہ تمہیں یا تجھے برکت دے،
یہ تقریب تمہارے یا تیرے لیے موجب برکت
ہو اور اللہ تم دونوں کو خیر سے نوازے] (ابن
ماجدہ، نکاح، باب ۲۳؛ الترمذی، نکاح، باب
۷؛ ابو داؤد، نکاح، باب ۳۵؛ احمد بن حنبل،
۲ : ۳۸۱، نیز دیکھئے ۱ : ۲۰۱ و ۳ :
۳۵۱؛ النسائی، نکاح، باب ۷۳؛ الدارمی، نکاح،
باب ۶)۔ آپؐ نے جاہلیت کے یہ دعائیں الفاظ
ممنوع قرار دیے تھے : بِالرِّفَاعِ وَالْبَيْنِ (= باہمی
اتفاق اور بیٹوں کے ساتھ؛ النسائی، نکاح،
باب ۷۳؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۳؛ الدارمی،
نکاح، باب ۱۶؛ احمد بن حنبل، ۱ : ۲۰۱ و
۳ : ۳۵۱)۔

دلہن کو اس کے دولہا کے گھر پہنچانے
کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے
اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں۔
ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک
محفوظ ہیں : ”اتیناکم اتیناکم فحیانا فحیاکم“
(= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، ہم تمہارے ہاں
آئے ہیں، خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے

اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو؛ ابن ماجہ،
نکاح، باب ۲۱؛ البخاری، نکاح، باب ۶۳)۔
ان الفاظ کے بجائے یوں بھی آیا ہے؛ اتیناکم اتیناکم
فحیونا فحییکم (= ہم تمہارے پاس آئے ہیں، ہم
تمہارے پاس آئے ہیں؛ تم ہمیں خوش آمدید کہو،
ہم تمہیں خوش آمدید کہیں؛ احمد بن حنبل،
۴ : ۷۸)۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت کے
مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خاص
طور پر پسند فرمایا ہے کہ عورتیں اور بچے شادی
کی رسموں میں شریک ہو کر بن (البخاری، نکاح،
باب ۷۶؛ مناسک الانصار، باب ۵)۔ ایسے مواقع پر
نوعمر لڑکیاں دف بجا کر گانے گایا کرتی تھیں۔
ان گانوں میں غزوۂ بدر کے شہدا کا ذکر ہوتا تھا
کیونکہ اس کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم نے یقینی طور پر دے دی تھی (البخاری، نکاح،
باب ۳۹ و مغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجہ، نکاح،
باب ۲۰، ۲۱؛ الترمذی، نکاح، باب ۶؛ النسائی،
نکاح، باب ۷۲، ۸۰؛ الطیالسی، عدد ۱۲۲۱؛
احمد بن حنبل، ۳ : ۱۸۱)۔ بعض دوسری قسم
کے آلات موسیقی بھی مذکور ہیں، مثلاً ایک اور
قسم کا دف (غربال؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰)
اور ڈھول (طبل؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱)۔
اس موسیقی کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں
شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ، نکاح،
باب ۲۰؛ الترمذی، نکاح، باب ۶؛ احمد بن حنبل،
۴ : ۵) بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسی شادی کی ممانعت
فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چپ چپاتے
کر لی جائے (احمد بن حنبل، ۴ : ۷۸)۔

دعوت و اہمہ یا طعام

شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا
طعام ایک ضروری چیز ہے (البخاری : نکاح، باب

۶۹؛ احمد بن حنبل، ۵: ۳۵۹؛ زید: المجموع، عدد ۹۴۹، وغیرہ۔ یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحسن (معروف)؛ (امام الترمذیؒ نے اسے سنۃ بھی قرار دیا ہے) اور اگر تیسرے دن کی جائے تو محض دکھاوا (سُمتۃ وریاء) ہے، یعنی یہ دعوت فقط شہرت و ریاکاری ہوگی (الترمذی، نکاح، باب ۱۰؛ ابو داؤد: اطعمہ باب ۵؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۲۸؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۵؛ احمد بن حنبل، ۵: ۲۸؛ ۳۷۱)۔ الدارمی نے حضرت سعید بن المسیبؓ کی سند سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے، لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (ابو داؤد، اطعمہ، باب ۵؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۲۸)، لیکن امام البخاریؒ نے نکاح، باب ۷۲ کا عنوان قائم کر کے ایک ہفتے تک دعوتیں کرنے کا ذکر کیا ہے، نیز یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک یا دو دن کی کوئی تعیین نہیں فرمائی۔ ربيعة الاسلامیؒ کی شادی کے موقع پر (احمد بن حنبل، ۴: ۵۸) روٹی اور گوشت کھلایا گیا تھا، جس کا بظاہر خیس کی طرح عام دستور تھا، کیونکہ بعض روایات میں خاص طور پر بیان ہوا ہے کہ [فلاں دعوت میں] گوشت اور روٹی نہیں تھی (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۴؛ مالک، نکاح، باب ۴۸؛ احمد بن حنبل، ۳: ۹۹، ۱۹۵، ۲۶۴؛ البخاری، نکاح، باب ۱۱۳ و ۱۱۴؛ التسانی: نکاح، باب ۷۹)۔ بعض دوسری روایات میں جو کے دو مد بیان ہوئے ہیں (البخاری، نکاح، باب ۷۱؛ احمد بن حنبل، ۶: ۱۱۳)؛ ایک بھیڑ اور باجرا بھی مذکور ہے (احمد بن حنبل، ۵: ۳۵۹)، لیکن ولیمے میں کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کی جانا چاہیے (البخاری بروایت انسؓ بن مالکؓ،

نکاح، باب ۷، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۷۰؛ الدعوات، باب ۵۳؛ الادب، باب ۶۷؛ بیوع، باب ۱؛ مسلم، نکاح، حدیث ۷۹ تا ۸۱، ۹۰ وغیرہ)۔ حضرت انس بن مالکؓ یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ان کی والدہ حضرت امّ سلیمؓ نے ایک شادی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں خیس [یعنی کھجور، دھن اور گھی کے ایک مرکب] کی ایک قعب (قالب) بھیجی اور اسے آپ نے باری باری دس دس مہمانوں کے سامنے پیش کیا تاآنکہ وہ سب سیر ہو گئے (مسلم، نکاح، حدیث ۹۳ و ۹۵؛ التسانی، نکاح، باب ۸۴)۔ سہل بن سعد فرماتے ہیں کہ جب ابو اسید الساعدیؓ کا نکاح ہوا تو دعوت ولیمہ کے بعد ان کی دلہن نے ایک شربت تقسیم کیا جو کھجوروں کو بھگو کر بنایا گیا تھا (نقیع) اور خود اسی نے تیار کیا تھا (البخاری، نکاح، باب ۷۲، ۷۸، ۷۹؛ اشربہ، باب ۷، ۹)۔

دعوت ولیمہ میں شرکت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابو داؤد، اطعمہ، باب ۱؛ احمد بن حنبل، ۲: ۲۲)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے، خواہ وہ اس دن [نفلی] روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری، نکاح، باب ۷۸؛ مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۳؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۴)۔ دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے، چنانچہ ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہا گیا ہے کہ ایسی دعوت ولیمہ جس میں مال دار لوگ تو کھائیں اور غریبوں کو اس سے دور رکھا جائے ایک بہت بُری دعوت ہے (احمد بن حنبل، ۲: ۴۹۴)۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے

مفتاح كنوز السنۃ، بذیل مادہ ولیمہ، نیز مادہ ولیمہ)۔

حسب ذیل دو حدیثیں حجلہ عروسی کے موقع کی دعاؤں پر مشتمل ہیں: (۱) ”جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے تو وہ اس کے ساتھ ہر ہاتھ رکھتے ہوئے (اللہ سے) برکت کی دعا مانگے اور شیطان رجیم کے شر سے پناہ کی دعا مانگے“ (مالک: الموطأ، نکاح، باب ۵۲)؛ (۲) جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو نکاح میں لائے تو اسے کہنا چاہیے یا اللہ! میں تجھ سے اس خاتون کی بھلائی کے لیے دعا کرتا ہوں اور اس کے ان اچھے رجحانات کے لیے جو تونے پیدا کیے ہیں اور میں تیرے حضور میں اس کی برائی اور اس کے ان برے رجحانات سے پناہ مانگتا ہوں جو تونے خلق کیے ہیں“ (ابو داؤد، نکاح، باب ۴۴)۔

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق ہے، حدیث میں خاص طور پر ماہ شوال کا ذکر اس سلسلے میں آیا ہے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تھا (النسائی، نکاح، باب ۱۸، ۷۷؛ مسلم: نکاح، حدیث ۷۳، وغیرہ)۔

مال دار آدمی کو چاہیے کہ [ولیمے کے لیے] کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کرے اور نادار اتنا ہی خرچ کرے جتنی اسے توفیق ہو (الشیرازی، اردبیلی)۔ ولیمے کی دعوت قبول کرنا حنفیوں کے نزدیک مستحب ہے، لیکن مالکیوں، حنبلیوں اور شافعیوں کے ہاں واجب؛ (الشافعیؒ: کتاب الأم، ۶: ۱۷۸ نے لفظ حق استعمال کیا ہے)۔ شافعیوں کے نزدیک اس دعوت کا قبول کرنا مستحب ہے جو دوسرے دن کی جائے۔ اگر مدعو شخص روزے سے ہو

تب بھی دعوت ضرور قبول کرلے، اگرچہ اس کے لیے ضروری نہیں کہ کھانے میں شرکت بھی کرے، لیکن انسب یہ ہوگا کہ آدمی روزہ افطار کرلے جب کہ روزہ نفلی ہو۔ اگر ولیمے میں کوئی شخص نشے کی حالت میں شریک ہو یا دسترخوان پر شراب یا ایسی ہی کوئی حرام چیز رکھی جائے، تو بہتر یہ ہے کہ ایسی دعوت میں شرکت نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر کھانے کے کمرے میں جاندار چیزوں کی تصویریں ہوں تب بھی شریک نہ ہوں۔ الشیرازیؒ کی رائے ہے کہ اگر دعوت میں کانا بجانا ہو تب بھی آدمی شرکت نہ کرے، خواہ وہ اسے سن نہ رہا ہو اور صرف گفتگو اور کھانے میں مشغول رہے۔ برخلاف اس کے ایک خاص حد تک موسیقی کی اجازت ہے، مثلاً دف کی موسیقی جس کا حدیث میں ذکر آچکا ہے۔ (امام الخلیلؒ نے ان آلات موسیقی کی فہرست دی ہے جو مباح ہیں، یعنی ایک اور قسم کی (غربال)، ایک پرانی وضع کا عود (مزہر) [رک بہ عود] (دیکھیے H. G. Farmer: *History of Arabian Music*، لندن ۱۹۲۹ء، ص ۴۶، ۴۷)، ایک قسم کی بانسری (زمارہ) اور نرسنگھا (بوق)۔

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث ہوئی ہے کہ [دولہا کی طرف سے] شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی نچھاور کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے کھجوروں، درہموں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا ہے)۔ بقول الدمشقی (۲: ۷۶) امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ بعد کے شافعی فقہا پھر حال اس بارے میں مختلف

بیانات پر ہے جو کہیں نہ کہیں موجود ہیں، لیکن بعد کے زمانے کی رسموں کے بارے میں جو کچھ ملتا ہے وہ پندرہویں صدی عیسوی سے لے کر اب تک کے مغربی سیاحوں کی تحریروں میں پایا جاتا ہے جنہوں نے زمانہ حال میں مقامی بولیوں کے متون کو منضبط اور عوامی معلومات کو باقاعدہ جمع کیا ہے (Westermarck نے مراکش اور Jaussen نے نابلس وغیرہ کے متعلق)۔ یہ مواد اتنا زیادہ ہے کہ اس پر یہاں تفصیل سے بحث کرنا ناممکن ہے، تاہم یہ سب مآخذ یکساں قدر و قیمت کے بھی نہیں ہیں۔ ایک طرف، بالخصوص قدیم کتابوں کے سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے کسی سیاح کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کی تحقیق کرنا ہوگی۔

دوسری طرف سیاحوں کے بیانات میں خلا ہیں۔ یہ لوگ صرف وہ باتیں لکھتے ہیں جو سر راہ اور کھلے بندوں کہی جا رہی ہوں۔ رہیں رسموں کی وہ مکمل عینی تفصیلات جو Leo Africanus اور Lane نے دی ہیں تو وہ زیادہ تعداد میں نہیں اور قدیم تر زمانے کے لیے ان میں اُن پراگندہ حوالوں کا اضافہ کرنا ضروری ہے جو الف لیلة و لیلة یا دیگر مقبول عوام افسانوں میں ملتے ہیں۔

ہر ایک ملک کی شادی کی رسمیں کم و بیش جدا جدا ہیں۔ اس کا سب سے صحیح اندازہ تمام اسلامی دنیا کو پیش نظر رکھنے سے کیا جاسکتا ہے، مثلاً وسطی افریقیہ، جزائر انڈونیشیا، وسطی افریقیہ، قرغزوں اور ترکمانوں کی رسومات شادی کے مطالعے سے۔ ان ممالک اور اقوام میں اسلام نے مقامی رسمیں اپنائی ہیں اور بعض حالات میں انہیں اسلامی فکر و نظر کے مطابق ڈھال بھی لیا ہے۔ رہے وہ ممالک جو پہلے ہی سے اسلام کا گہوارہ

الترامے ہیں۔ المزنی کا خیال ہے کہ یہ رسم متروک ہونا چاہیے، کیونکہ لوگ ان چیزوں کو مال غنیمت سمجھ کر جلدی جلدی اٹھانے کی کوشش کریں گے، تاہم یہ رسم ممنوع نہیں بشرطیکہ لوگ ایک دوسرے پر ٹوٹ نہ پڑیں اور نہ ایک دوسرے کے ہاتھ سے چھین جھپٹ کریں۔ اسام الغزالی نے شیرینی تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں ایسا ہوتا تھا (کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا؛ دیکھیے اوپر) النوی اور الارذبیلی اس رسم کو مباح تو کہتے ہیں، لیکن ان کی رائے میں ایسا نہ کیا جائے تو بہتر ہے، دوسری طرف الشیرازی نے اسے مکروہ ہی قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادۃ نکاح اور مادۃ ولیمہ: (۲)

الشافعی: کتاب لائم، بولاق ۱۳۲۳ھ، ۶: ۱۷۸؛ (۳) المزنی: المختصر سابق الذکر کے حاشیے پر، ۴: ۳۹ تا ۴۱؛ (۴) الشیرازی: التنبیہ، طبع Juynboll، لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ بعد؛ (۵) الغزالی: الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲؛ (۶) النوی: المنہاج، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الارذبیلی: کتاب الانوار لأعمال الابرار، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۹۴ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، مترجمہ Santillana، Milan، ۱۹۱۹ء، ۲: ۶۳ بعد؛ (۹) ابن رشد: مقدمات، بر حاشیہ مدوۃ الکبری، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشترانی: المیزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۲۳؛ (۱۱) الدمشقی: رحمة الامة، بر حاشیہ المیزان، ۲: ۷۶؛ (۱۲) Das: Tornauw moslemische Recht، لائپزگ ۱۸۵۵ء، ص ۷۰ بعد؛ (۱۳) Handbuch des islamischen Gesetzes: Juynboll لائڈن ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۲ بعد۔

(د) بعد کی رسمیں جو اب تک چلی آتی ہیں:

قدیم تر زمانے کے متعلق تو ہمارا مدار ان

کے لیے دیکھیے Denzinger، کتاب مذکور، ۲ : ۳۶۴ دیکھیے [شادی کے] ساتویں دن کی رسموں میں بھی مشرقی کلیسیا کی مسیحی رسوم سے مماثلت پائی جاتی ہے؛ قبطیوں میں ساتویں دن دلہن کا تاج باضابطہ طریقے پر اتارا جاتا ہے (Denzinger : کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۰)۔

طریقہ کار کے اعتبار سے شادی کی رسموں کا علاقہ وار جائزہ لینا زیادہ صحیح ہوگا، لیکن اس کے لیے بہت جگہ درکار ہے۔ میں کوشش کروں گا کہ صرف انہیں رسموں کا ذکر کروں جو قدیم بلاد اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں اور جہاں تک ممکن ہوگا ان کا تاریخی پس منظر بھی بیان کروں گا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ معاشرے کے مختلف طبقوں کی مناسبت سے رسموں میں بھی اختلاف ہے لہذا کم از کم تین اصناف میں فرق کرنا ضروری ہوگا یعنی شہروں کی رسمیں، فلاحین [کسانوں] کی رسمیں اور وہ رسمیں جو بدویوں میں رائج ہیں۔ آخر الذکر دونوں گروہوں کی رسمیں زیادہ سادہ ہوتی ہیں اور شہریوں کی رسموں کے مقابلے میں قدیم عربی رسموں سے زیادہ مطابقت رکھتی ہیں۔

روالہ کے بدویوں میں (The Manners : Musil) and Customs of the Rwala-Bedouins (نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۸ بعد) دستور ہے کہ شادی کی صبح کو دولہا کے خیمے کے سامنے ایک اونٹ ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے۔ پھر دن میں دلہن اپنا خیمہ نصب کرتی ہے۔ یہ خیمہ عورت ہمیشہ اپنے ساتھ لاتی ہے۔ رات گئے چند عورتیں نہایت پردہ پوشی سے دلہن کو اس خیمے میں پہنچا دیتی ہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد دولہا بھی اسی خیمے میں چلا جاتا ہے۔ اس وقت کسی قسم کی رسمیں نہیں ہوتیں اور نہ گانا

ہیں، تو ان کے متعلق بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے اس کے سوا کہ یہ عمل اسلام کی ابتدائی صدیوں ہی میں مکمل ہو گیا تھا۔ موجودہ زمانے کے شام و مصر میں مسلمانوں اور عیسائیوں کی تمام رسمیں بالکل یکساں ہیں؛ فرق صرف خالص مذہبی اور دینی امور میں ہے (دیکھیے خاکے در : Jaussen : *Neuarabische Volkspoesie* : Littmann The Fellāhīn : Blackman : *Coutumes Palestiniennes of Upper Egypt*، ص ۹۳)۔ اس واقعے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو رسمیں ملتی ہیں وہ مشرق قریب کی پرانی رسمیں ہیں اور انہیں خاص طور پر مسلمانوں ہی کی نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس سلسلے میں ہم شام و عراق کی مذکورہ بالا پرشوکت رسموں کی طرف توجہ دلا سکتے ہیں جو ان ممالک میں اسلام سے پہلے پائی جاتی تھیں؛ ان میں بعض باتیں ایسی ہیں جنہیں باسانی زمانہ ما قبل اسلام کی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ بہت سے اضلاع میں مسلمان دلہن پھولوں یا دفتی کا تاج پہنتی ہے (دیکھیے نیچے)۔ یہاں مجھے یہ نظر آتا ہے کہ مشرق کے عیسائیوں کی ایک رسم کو اختیار کر لیا گیا ہے جن کے ہاں دلہن کو تاج پہنانا شادی کی رسموں میں شامل تھا اور اب بھی ہے (ایسی ”تاج پوشی“ کا ذکر اس دعائیہ نظم میں بھی موجود ہے جو شام کے Ephraim نے لکھی تھی، در Denzinger : *Ritus Orientalium* : Würzburg ۱۸۶۳ء، ۲ : ۳۴۳؛ نیز در ابن العبري، کتاب مذکور ۲ : ۳۸۵؛ اور بارہویں صدی کے قبطیوں کے بارے میں کتاب مذکور ۲ : ۳۶۵) (دیکھیے نیز کتاب مذکور، ۲ : ۳۹۱ بعد، ۴۰۸ بعد، ۳۳۳ بعد)۔ برات میں مشعلیں لے کر چلنا بھی شاید ایک در اصل مسیحی دستور ہو (بارہویں صدی عیسوی کے قبطیوں

کریں۔ بہت ابتدائی دور میں بھی مشاطہ دلہن کو زیور مستعار دے دیا کرتی تھی (دیکھیے حضرت عائشہؓ کے متعلق مذکورہ بالا روایت) بعض اوقات فرش اور برتن وغیرہ بھی مستعار لیے جاتے تھے (Renaissance des Islam : Mez، ص ۴۰۴، ۴۵۳)۔

جیسا کہ اس مقالے میں بیان ہو چکا ہے، شادی دو طرح کی ہوتی ہے: ایک عرس اور دوسری عمرہ، لیکن عام رواج عرس ہی کا معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم اتنا ضرور ہے کہ سیاحوں نے صرف عرس ہی کا ذکر کیا ہے؛ ویسے عمرے کی بھی ایک [تاریخی] مثال خلیفہ المأمون کی بُوران سے شادی (۸۲۱/۸۲۵ء) کی ہے؛ الطبری، طبع ڈیویہ، ۳: ۱۰۸۱ (بعد)؛ نیز در ابن المجاور (م ۵۶۹/۱۲۹۱ء)، در Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale* ۲/۲: ۸۵۹ برائے مکہ؛ الف ليلة و ليلة مترجمہ Littman، ۱: ۲۶۳ (بعد)؛ و در تمثیل قرہ گوز (”سیاہ چشم“ Karagöz) ”غلط دلہن“، در Karagöz: Ritter، Hanover ۱۹۲۴ء، ص ۱۰۹ (بعد)۔

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہے کہ یہ جتنی رسمیں ہیں وہ دلہن کی پہلی شادی پر ہوتی ہیں۔ اگر دلہن کا یہ دوسرا نکاح ہو تو پھر شرعی ولیعہ ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اور فریقین اکثر اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ کسی قسم کا جشن نہیں منایا جائے گا (Mekka: Snouck Hurgronje، ۲: ۱۵۵؛ Lane: *Manners and Customs*، بار پنجم، لندن ۱۸۷۱ء، ۱: ۲۱۹ تا ۲۲۰)۔

شادی کا جشن کئی دن رہتا ہے۔ عموماً جشن شروع کرنے کا دن دو شنبہ رکھتے ہیں اور شادی کی خاص رسم پنج شنبہ کو ہوتی ہے، اسی

ہوتا ہے نہ ناچنا، حتیٰ کہ عورتوں کے ہر مسرت نعرے (زغارید) بھی نہیں سنائی دیتے۔ اگلی صبح کو دولہا اپنے وشتے داروں کے پاس چلا جاتا ہے اور دلہن کے پاس عورتیں آکر اسے مبارک باد دیتی ہیں۔ اس کے بعد دلہن کو اس کے خسر کی طرف سے کچھ تحفہ دیا جاتا ہے۔ دلہن سات دن تک اسی خیمے میں رہتی ہے، لیکن دولہا اس اثنا میں اپنے روزمرہ کے کاموں میں مصروف رہتا ہے، تاہم اسے دلہن کے ساتھ سات راتیں ضرور گزارنا ہوتی ہیں (دیکھیے: مذکورہ بالا روایات)۔ عرب کے دوسرے بدوی قبائل میں (Musil: *Arabia petraea*، ۳: ۱۹۶ (بعد) نوجوان لڑکے اور لڑکیاں شادی کے گیت گاتے اور ناچتے ہیں۔ یہاں اور جزیرہ نمائے سینا میں بھی یہ دستور ہے (Bemerkungen über: Burckhardt، *die Beduinen*، وایمر ۱۸۳۱ء، ص ۲۱۶ تا ۲۱۷) کہ پہلی شب کے بعد دلہن بھاگ کر صحرا میں چلی جاتی ہے، اور بعض اوقات چھ دن اور کبھی اس سے بھی زیادہ وہیں رہتی ہے۔ اس وقت دولہا کا فرض ہوتا ہے کہ وہ اسے تلاش کرے۔ بدویوں کی ان سادہ رسموں اور شہریوں کے زیادہ ترقی یافتہ رواجوں کے مابین متعدد درمیانی درجے فلاحین کے ہاں پائے جاتے ہیں جن کے ہاں شہری رسموں کے بتدریج رائج ہوتے جانے کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

آئیے اب ہم شہروں کا رخ کریں۔ بغداد کے عباسی دربار میں شادیاں بڑی دھوم دھام سے ہوتی تھیں۔ ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید اور خلیفہ المأمون نے اپنی شادیوں پر پانچ کروڑ درہم سے لیکر سات کروڑ درہم خرچ کیے۔ معمولی لوگ بھی کوشش کرتے تھے کہ اپنے آپ کو ایسے مواقع پر اپنی حیثیت سے زیادہ مال دار ظاہر

مملوک سلطان محمد بن السلطان کا نکاح ہوا (۸۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء) تو چینی کے پیالوں میں شراب (سکر) تقسیم کی گئی (ابن الیاس، ۴: ۴۰۶)۔ عام طور پر ولیمے میں صرف مٹھائیاں اور ایسی ہی نفیس اشیاء تقسیم کی جاتی تھیں (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲: ۲۳ تا ۲۴)، تاہم بعض اوقات بھنا ہوا گوشت اور ترکاریاں وغیرہ بھی پیش کی جاتی تھیں۔ اس دن رقص و سرود کا عموماً دستور نہ تھا۔ نابلس (فلسطین) کے متعلق Jaussen نے لکھا ہے کہ وہاں صرف عورتوں کو ایک مرتبہ کھانا کھلایا جاتا ہے، برخلاف اس کے فاس (مراکش) میں دلہن کے گھر بھی دعوت ہوتی ہے اور دولہا کے ہاں بھی (Leo Africanus) (۱۵۲۶ء)، Tharaud [۱۹۳۰ء] - شادی کی اصل رسمیں عموماً ایک ہفتے کے بعد شروع ہوتی ہیں۔

(۲) دلہن کا غسل :

نکاح سے کچھ دن پہلے دلہن اپنی سہیلیوں کے ساتھ حمام جاتی ہے۔ مال دار لوگ یہ رسم اپنے گھر ہی پر ادا کر لیتے ہیں۔ عام دستور یہ ہے کہ کسی عوامی حمام کو پورے ایک دن یا آدھے دن کے لیے کرائے پر لے لیا جاتا ہے۔ Lane کے زمانے میں قاہرہ میں یہ دستور تھا کہ لوگ بڑی دھوم دھام سے حمام جایا کرتے (زقة الحمام)۔ سب سے آگے دو آدمی خوان پوش سے ڈھکے ہوئے دو تھال اٹھائے ہوتے تھے جن میں غسل کی ضروریات رکھی ہوتی تھیں۔ ان کے پیچھے سٹے ہوتے تھے۔ کچھ لوگ گلاب پاش اور مشروبات لیے ہوئے چلتے تھے اور ہر آئندہ وروندہ ہر گلاب چھڑکتے تھے اور شربت وغیرہ پیش کرتے تھے۔ ان کے پیچھے کانے بجانے والے نفیریاں اور تاشے لیے ہوئے چلتے اور پھر ان کے پیچھے دو دو کی قطاروں میں دلہن کے اعزہ۔ خود دلہن سر پر تاج

لیے عربوں کے عوامی گیتوں میں اکثر سات دن کے جشن کا ذکر ہے بحالیکہ دُخلہ (شب زفاف) آٹھویں روز ہوتی ہے (الف لیلة و لیلة، ۲: ۳۶۱؛ ۳: ۳۳۷؛ سیرۃ سیف [بن ذی یزن]، ۲۲: ۳، ۳۳؛ ۵: ۲۸؛ ۱۲: ۵۹)۔ اگر ہمیں کہیں تیس دن کے جشن کا ذکر ملتا ہے اور لیلة الدخلہ اکتیسویں شب بیان کی جاتی ہے (الف لیلة و لیلة، ۳: ۶۴۲؛ سیرۃ سیف، ۱۲: ۴۵؛ ۱۳: ۱۲)، یا ترکی عشقیہ حکایتوں اور افسانوں میں (Spies: Türkische Volksbücher، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۲۵) چالیس رات دن کا جشن مذکور ہوتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی انداز بیان ہے جس سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ جشن ایک طویل مدت تک جاری رہا۔

خاص خاص رواج حسب ذیل ہیں :

(۱) عقد نکاح کے بعد دلہن کے گھر ولیمہ ہوتا ہے، اس میں صرف مرد مدعو کیے جاتے ہیں۔ حدیث میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ اس تقریب میں مٹھائیاں، روپیہ اور دوسری چیزیں حاضرین پر نچھاور کی جاتی ہیں، مثلاً جب وزیر الحسن بن سہل نے اپنی بیٹی بوران کی شادی خلیفہ المأمون سے کی (۸۲۵ھ/۸۲۱۰ء) تو اس نے امرا پر ”ہرجے“ [اوراق] نچھاور کیے جن میں سے کسی پر زمین کے قطعات [ضیعات] کے نام مرقوم تھے، کسی پر لونڈیوں کے اور کسی پر گھوڑوں کی اعلیٰ اقسام کے۔ جس کسی کے ہاتھ جو ہرجہ لگا اسے وہ چیز مل گئی جو اس میں مرقوم تھی۔ وزیر موصوف نے لوگوں پر سونے چاندی کے سٹکے، مشک کی چھوٹی تھیلیاں اور عنبر کی گولیاں بھی نچھاور کی تھیں (الطبری، طبع de Goeje، ۳: ۱۰۸۳، بعد؛ المسعودی: مروج الذهب، پیرس ۱۸۷۳ء، ۷: ۶۵، بعد)۔ جب

پہنے اور چہرے پر بھاری نقاب ڈالے، دورشتے دار عورتوں کی معیت میں سب سے پیچھے چلتی تھی، اس طرح کہ چار آدمی قنات تانے پردہ کیے ہوتے تھے۔ سب سے آخر میں ڈوم ڈھاری شادیانے بجاتے چلتے اور اس طرح یہ جلوس ختم ہو جاتا تھا۔

خاص حمام میں تفریح اور جشن کے تمام اسباب مہیا ہوتے، ساتھ ساتھ کانے والیاں گاتی رہتی تھیں پھر شام کو خانہ عروسی میں عورتوں کے لیے دعوت ترتیب دی جاتی اور عورتیں وقت گزاری کے لیے کیت گاتی تھیں۔ آج کل فاس میں دلہن کو حمام لے جانے کے بعد گڑیا کی طرح بنا سنوار کر گھر لایا جاتا ہے اور خوشی کے نعرے لگائے جاتے ہیں (Tharaud، ۱۹۳۰ء)۔

سولہویں صدی عیسوی میں مراکش میں دلہن کو شادی سے پہلے حمام لے جانے کا دستور نہ تھا (Leo Africanus)، برخلاف اس کے اسی زمانے میں الجزائر کے متعلق Haedo نے لکھا ہے کہ دلہن کے حمام کا دستور عام تھا۔ مگر معظمہ میں بھی اس کا دستور نہیں۔ شام اور ایشائے کوچک میں دلہن حمام تو جاتی ہے، لیکن نہایت خاموشی سے۔ Cotovicus نے سولہویں صدی عیسوی کے اواخر میں شام کے ایک علاقے میں ایسا جلوس دیکھا تھا جس کے ساتھ شمعیں تھیں۔ نابلس (فلسطین) کا دستور ہے (Jaussen، ۱۹۲۷ء) کہ دلہن کو حمام کے اندر ایک تخت پر بٹھایا جاتا ہے پھر اس کی سہیلیاں مشعلیں اٹھاتے اس کے گرد جھومر ڈالتی گھومتی اور گاتی ہیں۔ اس کے بعد سب سہیلیاں غسل کرتی ہیں اور سب سے آخر میں دلہن نہایت ہے۔ غسل کے بعد دلہن کو خوشبو میں بسایا جاتا ہے اور پھر کھانا پینا ہوتا ہے۔ ان رسموں کے بعد دلہن کو بھاری نقاب پہنا کر خاموشی سے گھر لے آتے ہیں۔ White (حدود ۱۸۴۰ء)

نے استانبول کی بابت بھی بیان کیا ہے کہ دلہن کو تخت پر بٹھا کر اس کے سامنے نقلیں ہوتی ہیں اور کھانے پینے کی چیزیں پیش کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد حنا بندی کی رسم ہوتی ہے، بالکل اسی طرح جیسے ایران (Polak، ۱۸۶۰ء) اور تونس (Bértholon، حدود ۱۹۰۰ء) میں۔ دیگر ممالک میں یہ رسم دوسرے دن انجام پاتی ہے۔ ہاتھوں کے ناخن (ایران میں بال بھی) حنا سے رنگے جاتے ہیں، اس کے بعد مہمانوں کی طرف سے حمایوں کو روپیہ پیسہ دیا جاتا ہے۔ اسے ”تحفہ حنا“ کہتے ہیں۔

(۳) دلہن کا بناؤ سنگار :

یہ دن اپنی خاص رسم کی رعایت سے اکثر ”لیلة الحناء“ یا حنا کیجہ سی [شب حنا] کہلاتا ہے (مثلاً مکہ معظمہ، مصر، تونس اور ترکیہ میں)۔ دلہن کی سہیلیوں کی موجودگی میں اس کی آنکھوں میں سرمہ لگایا جاتا ہے اور ہاتھ پاؤں میں منہدی لگتی ہے۔ یہ منہدی اس طرح لگائی جاتی ہے کہ دونوں ہاتھوں کا رنگ بالکل یکساں ہو۔ ہاتھوں پر نقش و نگار نہیں بنائے جاتے (دیکھیے ابوبکر احمد بن محمد المرقزی (م ۸۲۵ھ/۸۸۸ء): کتاب الوزع، قاہرہ ۱۳۴۰ء، ص ۲۰۴)۔ پہلے زمانے میں دلہن کے رخساروں پر زرد نقطے (نقاط العروس) بھی بنائے جاتے تھے (ذوالرمہ م ۱۰۷۱/۱۱۹۹ء، در الأغانی، ۱۱۵:۱۶ المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، ۱۲۲:۲، عدد ۲۴ الشریشی (م ۱۱۹۹/۱۲۲۲ء)، در شرح مقامات الحریری، ص ۶۱۰)۔ اسی دن دلہن کو شادی کے تمام زیور پہنائے جاتے ہیں۔ ان میں ہار اور گلو بند کے علاوہ ”حیاصہ“ [کمر بند عروسی] بھی کمر میں باندھا جاتا ہے (دیکھیے: سیرۃ سیف، ۵۳:۱۷)۔ تاج یا اکیلل بھی پہنایا جاتا ہے۔ اس

ہوے دلہن کو باغ میں لے جاتی ہیں اور لمبی لمبی قطاریں بنا کر وہاں رقص کرتی ہیں (Garnett حدود ۱۸۹۰ء)؛ لباس عروسی میں دلہن کی تصویروں کے لیے دیکھیے Snouck Hurgronje : *Bilder Atlas : Mekka* لوحہ ۲۵؛ *La vie : Goichon*؛ *féminine au Mzab* پیرس ۱۹۲۷ء، لوحہ ۵)۔

(۴) برات (زفة العروسہ) اور تخت نشینی : چونکہ علمائے دین نے عقد نکاح کے لیے جمعہ کے دن کو ترجیح دی ہے (دیکھیے الغزالیؒ، در Halle، *Islamische Ethik* : H. Baur ۱۹۱۷ء، ص ۲ : ۹)۔ اس لیے رواج یہ ہے کہ دلہن کو اس کے نئے گھر دولہا کے ساتھ شب باشی کے لیے شب جمعہ ہی کو بھیج دیا جاتا ہے۔ دلہن کے لینے کے لیے خود دولہا اور اس کے رشتے دار آتے ہیں۔ برات بڑی شان اور وقار سے چلتی ہے اور اس میں دلہن کے رشتے دار بھی ساتھ ہوتے ہیں۔ اس عنوان سے جو صرف البخاری نے قائم کیا ہے (کتاب النکاح، باب ۶۱) یعنی البناء بالنہار بغیر مرکب ولا نیران؛ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی برات وقار و تمکین کے ساتھ چلتی تھی۔ اس زمانے میں دلہن کو سرشام ایک ڈولی میں جو کسی اونٹ یا گھوڑے وغیرہ پر رکھ دی جاتی تھی سوار کر کے مشعلوں کی روشنی میں لے جاتے تھے (دیکھیے التیجانی : تحفة، ص ۴ تا ۴۱، جس نے اسی وجہ سے دن کی برات اور رات کی برات میں فرق کیا ہے، لیکن الفاظ ”بغیر مرکب“ [بغیر سواری کے] اس کے خلاف ہیں)۔ دوسری قدیم ترین مثالوں میں مجھے قیروان میں أم العلو کی برات کا حال معلوم ہے (۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء)۔ دلہن کی برات شب جمعہ کو اٹھی تھی، غلام اور امراء سلطنت ساتھ تھے اور برات اس خیمے

کا قدیم ترین حوالہ سیرۃ سیف میں ہے (پندرہویں صدی عیسوی) ۴ : ۳۶ : ۱۷ : ۵۳ (دیکھیے لغت کی مشہور کتاب تاج العروس (اٹھارہویں صدی عیسوی)۔ عموماً ایسے موقعوں پر دلہن مختلف قسم کے لباس پہنتی ہے (مثلاً صفاس میں بقول Narbeshuber)، دیکھیے الف ليلة وليلة، ۱ : ۲۶۵)۔ بعد جہاں چھے مختلف لباسوں کا ذکر ہے۔ آرائش و زیبائش کے لیے چاندی کے آویزے، پاؤں کے چھلے، موتی، حنا، عود کا ابٹن (چہرے کو خوشبو دار کرنے کے لیے) عرق گلاب، روغن کنجد اور دوسری خوشبودار چیزیں اور اراق بردی میں بھی مذکور ہیں (دیکھیے Papyrus Erzherzog Führer، Rainer، عدد ۵۸۴، ص ۱۰۱)۔ لباس و زیور پہنانے کے بعد دلہن کو کسی اونچی مسند یا تخت پر بٹھایا جاتا ہے، جہاں وہ خاموشی سے نظریں نیچی کیے بیٹھی رہتی ہے اور اس کے چاروں طرف مہمان خواتین گاتی بجاتی اور ناچتی رہتی ہیں۔ یہ رسمیں بسا اوقات رات گئے تک جاری رہتی ہیں (قدیم تر زمانے کے متعلق دیکھیے Leo Africanus، برائے مراکش؛ d, Arvieux، ۱۶۷۴ء، *Mémoires*، پیرس ۱۷۳۵ء، ص ۵ : ۲۸۷) (برائے الجزائر) اور دیگر سیاحوں کی یادداشتیں)۔ مکہ معظمہ اور صفاس میں (بقول Narbeshuber) دلہن کی ”تخت نشینی“ کی رسم اگلے دن تک نہیں ہوتی۔ قاہرہ میں (Lane، ۱۸۳۵ء کے وقت میں) دلہن اپنے ہاتھ میں [گندھی ہوئی] منہدی کی لگدی لیتی ہے اور اس کی سہیلیاں اس میں سکتے چپکا دیتی ہیں۔ ناباس (Jaussen، ۱۹۲۷ء) کے زمانے میں بوی دلہن کے لیے منہد کھائی کا روپیہ جمع کرنے کا یہی طریقہ رائج ہے۔ منہدی لگانے کی رسم ہمیں استانبول میں بھی ملتی ہے، لیکن پہلے مہمان عورتیں شمعیں اٹھاتے

ہیں۔ موجودہ فاس (مراکش) میں الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (Leo Africanus، ۱۵۲۶ء) کے زمانے کی طرح آج بھی دِلہن ایک ریشم سے ڈھکے ہوئے ہشت پہلو محمل یا ڈولی میں ہوتی ہے، جسے آٹھ آدمی اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوتے ہیں (Westermarck، ص ۱۶۶)۔ اگر دِلہن ادنیٰ طبقے کی ہوتی ہے تو پیدل ہی جاتی ہے (Tharaud، Westermarck)۔ باقی تمام مراکش میں عموماً دِلہن کولے جانے کے لیے خچر پر ایک ڈولا (قفس) رکھا ہوتا ہے (Mocqu، ۱۶۰۵ء؛ Hoest، ۱۷۶۰ء؛ Westermarck، ۱۹۱۳ء)۔ الجزائر میں بھی سولہویں صدی عیسوی میں یہ دستور تھا کہ دِلہن کو (سواری میں) لے جاتے تھے (Haedo)؛ مصر اور شام میں وہ یا تو ایک شامیانے کے نیچے پیدل چلتی ہے یا سواری پر (یہ اتنا پرانا دستور ہے کہ Cotovicus نے بھی ۱۵۹۸ء میں اس کا ذکر کیا ہے)۔ پرانے زمانے میں ترکوں کا دستور تھا کہ دِلہن گھوڑے پر سوار ہو کر عموماً سرخ ریشم کی چادر میں لپیٹی ہوئی جاتی تھی (Dernschwam، ۱۵۵۳ء) اور چند آدمی اس چادر کے کنارے تھام کر ساتھ ساتھ چلتے تھے (Schweigger، ۱۵۷۸ء؛ della Valle، ۱۶۱۵ء؛ Tournfort، ۱۷۱۷ء)۔ سترھویں صدی عیسوی کے زمانے کی میناتوری تصویروں کی ایک ترکی بیاض میں، جسے Taeschner نے بعنوان *Altstambular Hofund Volksleben* شائع کیا ہے (Hanover، ۱۹۲۵ء، لوحہ ۳۲) دکھایا گیا ہے کہ دِلہن دو عورتوں کے درمیان پیدل چل رہی ہے۔ della Valle (۱۶۱۵ء) نے جلوس کی روشنی کے بجائے یہ بیان کیا ہے کہ دِلہن کے آگے آگے ایک اونچا سا شمع دان ہوتا تھا، جسے پھولوں، منقش کاغذ، پتی اور دوسرے پھول

تک گئی تھی جو دِلہن کے لیے نصب کیا گیا تھا (ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱۸۴۰ء)۔ الیمامہ کے ایک قصے میں لکھا ہے کہ دِلہن کے ساتھ کنیزی تھیں، جو معازف (یعنی تار والے سازوں) پر کا بجا رہی تھیں (القزوینی [م ۸۶۸۲/ ۱۲۸۳ء]: آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ۸۸۲)۔ واسط کے مصور یحییٰ بن محمود (۸۶۳۴/ ۱۲۳۷ء) کی ایک تصویر میں جو الحریری [مقامات] کے مخطوطہ پیرس (عدد Arabe ۵۸۳۷) میں موجود ہے (Miniaturmalerei im: Kühnel، ۱۹۲۳ء، لوحہ ۱۳)، ایک رات کا منظر دکھایا گیا ہے: اس میں آگے آگے ناقوس بجانے اور ڈھول پیٹنے والے ہیں؛ ان کے پیچھے کچھ لوگ دکھائے گئے ہیں، جو اونٹ پر سوار ہیں اور ان کے ہاتھوں میں جھنڈیاں ہیں؛ دِلہن ایک شاندار محمل میں مستور ہے اور دولہا ایک آراستہ پیراستہ گھوڑے پر سوار اس کے ساتھ ساتھ چل رہا ہے۔ مزید حوالے بھی مل سکتے ہیں (مثلاً الف لیلة وليلة، ۲: ۱۲؛ سیرۃ سیف، ۱۳: ۱۲)۔ یورپی مصنفین میں سے قدیم ترین حوالہ ایک ڈومینیکی (Dominican) راہب Recoldus de Monte Crucis (م ۱۳۰۹ء) کے سفرنامے (باب ۹، ص ۴۶) میں ملتا ہے (Peregrinatores medii aevi: Laurent، لاٹپزک ۱۸۶۳ء، ص ۱۱۶)۔ بعد کے سبھی یورپی سیاحوں نے براتوں کی کم و بیش مکمل تفصیلات دی ہیں۔ ہر جگہ یہ مذکور ہے کہ دِلہن کو، جو سب طرف سے اچھی طرح پردے میں ہوتی ہے، دولہا برات کے ساتھ لے جاتا ہے، جس کے ساتھ روشنی (یعنی شمعیں، مشعلیں یا قندیلیں) ہوتی ہے۔ دِلہن کو اس کے نئے گھر پہنچانے والوں میں دولہا اور دِلہن، دونوں کی طرف کے رشتے دار موجود ہوتے

زیادہ معلوم ہو۔ بعض شہروں میں دلہن کا جہیز [دولہا کے] سپرد کرنے کی بھی خاص اور باقاعدہ رسم ہوتی ہے (دیکھیے: مثلاً ابن عذاری، ۱: ۲۸۴، برائے قیروان (۱۵/۴۱۰۲۳)؛ ابن الیاس، ۴: ۱۰۷، برائے قاہرہ (۱۲/۴۹۱۲)۔ (۱۵۰۶)۔

ماں باپ کے گھر سے رخصت ہو کر جانے اور اپنا نیا گھر بسانے تک متعدد ایسے ٹونے ٹوٹکے بھی ہوتے ہیں جن کا تعلق ازدواجی زندگی سے ہے، مثلاً نظر بد سے محفوظ رہنے یا صاحب اولاد ہونے کے لیے، وغیرہ وغیرہ۔ ان کا ذکر میں یہاں اس لیے نہیں کرتا کہ مختلف شہروں اور ضلعوں میں یہ رسمیں مختلف ہیں۔ اپنے نئے گھر میں دلہن کا استقبال یا تو دولہا خود کرتا ہے یا ساس۔ پھر اسے حجلہ عروسی میں پہنچا دیا جاتا ہے، جہاں ایک عورت اسے ایک بلند مسند یا تخت پر بٹھاتی ہے۔ پھر مبارک باد دی جاتی ہے۔ بعض اوقات اسی موقع پر دولہا کچھ رقم (خواہ وہ ایک روپیہ ہی کیوں نہ ہو) بطور تحفہ دیتا ہے۔ اب اس کا گھونگھٹ اٹھایا جاتا ہے اور یوں دولہا پہلی بار اس کی صورت دیکھتا ہے۔ دلہن جس تخت (منصہ) پر بٹھائی جاتی ہے اور جہاں اس کی نقاب کشائی کی رسم ادا ہوتی ہے اس کا ذکر الزوزنی (۴۸۶/۴۱۰۹۳) اور بطلیوسی (۴۹۳/۴۱۱۰۰) نے اسروالقیس کے معلقے کی اپنی اپنی شرحوں میں کیا ہے (طبع Hengstenberg، بون ۱۸۲۳ء، بیت ۳۲ = مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۲ء، ص ۲۳)؛ نیز دیکھیے الف لیلة وليلة، ۳: ۴۵۵؛ سیرۃ سیف، ۵: ۲۹، جہاں صنوبر کا بنا ہوا ایک تخت (سریر) مذکور ہے، جس پر سونے چاندی کے پترے جڑے ہوئے تھے اور جواہرات سے مزین تھا۔ مکہ (معظمہ) میں آج کل اس تخت کو ریکہ (آریکہ) کہتے ہیں

پتوں سے سجایا جاتا تھا۔ بعض دفعہ اس میں سونا، چاندی اور ہاتھی دانت بھی جڑا جاتا تھا۔ بقول Scheveigger (۱۵۷۸ء) دیکھیے وہ تصویریں جو اس نے دی ہیں) کہ ”شادی کی شمعیں سبز موم سے بنائی جاتی تھیں، جو شفاف ہوتی تھیں، لیکن جلائی نہیں جاتی تھیں۔“ اسی سلسلے میں ایک بیان یہ بھی ہے کہ شمعوں کا ایک تھال برات کے آگے آگے ہوتا تھا، جس کا ذکر قرہ گوز Karagöz کی تمثیل ”غلط دلہن“ میں کیا گیا ہے (تصویر کے لیے دیکھیے Ritter: کتاب مذکور، نقش ۳۴)۔

انیسویں صدی عیسوی میں دلہن اور اس کے ساتھ کی عورتیں ایک بند گاڑی میں سوار ہوتی تھیں، لیکن مرد سب گھوڑوں پر ہوتے تھے (White، Garnet)۔ ایران میں عموماً دلہن سرخ جوڑا پہن کر اور سوار ہو کر جاتی ہے (Olearius، ۱۶۳۷ء؛ Chardin، ۱۶۷۳ء؛ Polak، حدود ۱۸۶۰ء؛ Wills، حدود ۱۸۷۰ء)۔ آج کل قاہرہ جیسے بڑے شہروں میں موٹر کار بھی مستعمل ہے۔ برات کی تصویروں کے لیے دیکھیے: (۱) برائے مراکش: Dapper: Beschreibung von Afrika، ایمسٹرڈم ۱۷۶۰ء، ص ۱۷۷؛ (۲) برائے قاہرہ: Niebuhr (۱۷۶۳ء)؛ Reisebeschreibung nach Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، لوحہ ۲۸؛ Voyage pittoresque: Cassas، پیرس ۱۸۰۶ء، لوحہ ۶۳؛ Lane (۱۸۳۵ء)؛ Sitten und Gebräuche، لوحہ ۳۲ تا ۳۳؛ (۳) برائے استانبول: Schweigger (۱۵۷۸ء)؛ Taeschner، محلّ مذکور)۔ جہیز بھی عموماً برات کے ساتھ ہی جاتا ہے اور اسے لادنے کے لیے زیادہ سے زیادہ گھوڑے اور خچر مہیا کیے جاتے ہیں۔ بسا اوقات خالی بکس بھی لادے جاتے ہیں تاکہ جہیز حتی الامکان

گزرتا ہے اور شہر کے معزین اس کے جلوس میں ہوتے ہیں۔ کافوری شمعیں ساتھ چلتی ہیں۔ غلاموں کا یہ کام ہوتا ہے کہ عود و بخور میں کھڑے بساتے اور گل و یاسمین کا عرق چھڑکتے ہوئے چلیں (سیرۃ سیف، ۷: ۶۳ و ۱۵: ۳۲)۔ ابن ایاس (م: ۱۰۷، ۱۹۶) نے سولہویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے کے قاہرہ کی ایک شادی کا احوال دیا ہے کہ دولہا بازاروں میں سے گزرتا ہے اور امرا اس کے جلوس میں مشعلیں اٹھائے ہوئے چلتے ہیں۔ لین Lane کے زمانے تک قاہرہ کا یہ دستور باقی تھا: غروب آفتاب سے کچھ پہلے دولہا کے دوست اسے حمام لے جاتے تھے؛ موسیقار یا گانے والے ساتھ ہوتے اور مشعلیں بھی ہوتی تھیں؛ پھر وہاں سے سب لوگ مسجد میں جا کر نماز مغرب ادا کرتے تھے؛ مسجد سے واپسی پر دولہا کے احباب اپنے ہاتھوں میں مشعلیں اور بھول لے کر چلتے تھے۔ بعد کے زمانے میں، یعنی ۱۸۷۵ء کے قریب، Klunzinger نے بھی ساحل بحر احمر کے ایک شہر قصیر میں ایک شادی کا حال لکھا ہے۔ اس میں دولہا کے حمام اور زفہ کا ذکر بھی ہے۔ دوسرے ممالک میں دولہا کے حمام جانے کا چنداں رواج نہیں معلوم ہوتا۔ کم از کم مآخذ میں اس کا ذکر شاذ و نادر ہی کیا گیا ہے۔ دیکھیے (۱) برائے فلسطین: Rothstein، ۱۹۰۷ء، مع تصاویر زفہ؛ Jaussen، ۱۹۲۷ء؛ (۲) برائے تونس و صفاقس؛ Bertholon و Narbeshuber، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۳) برائے تلمسان: Gaudefroy-Demombynes، ص ۳۰، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۴) برائے طنجه: Westermarck، ص ۱۱۸؛ (۵) برائے مشرقی ایشیائے کوچک: Van Lennep؛ (۶) برائے ایران: Polak، حدود ۱۸۶۰ء۔ استانبول میں بظاہر

(دیکھیے تصویر، در Snouck Hurgronje: Bilder aus Mekka، لائیڈن ۱۸۸۹ء، لوحہ ۸) [نیز دیکھیے برصغیر کی رسم آرسی مصحف]۔

برات کے پہنچنے کے بعد خاصی رات گئے تک دعوت کا سلسلہ رہتا ہے۔ ساتھ ہی رقص و سرود کی محفل بھی جمتی ہے (لیکن قدرتی طور پر مردوں کی الگ اور عورتوں کی الگ)۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں ترکیہ میں ”قرہ گوز“ کا تماشا بھی دکھایا جاتا تھا (Voyages: Thevenot، پیرس ۱۶۸۹ء، ۱: ۱۷۲؛ نیز ۱: ۱۰۹ تا ۱۱۰)۔ اسی سترہویں صدی عیسوی میں ایران کا رواج یہ تھا کہ پہلوان اپنے داؤ بیچ دکھاتے تھے (Chardin)۔ ۱۶۰۴ء کی ایک ایرانی کتابی تصویر میں (سلطان) آلپ أرسلان کے عہد (چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کی ابتدا) میں شادی کی تقریبات دکھائی گئی ہیں (The: Arnold و Grohmann، Islamic Book، میونخ ۱۹۲۹ء، لوحہ ۶۷)۔

(۵) دولہا کا غسل اور ”زفہ“ بھی برات اٹھانے کے دن، یعنی پنج شنبے ہی کو ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں عموماً دولہا کسی مسجد میں بھی جاتا ہے (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲: ۲۳)۔ الف لیلة ۱: ۲۶۳ میں ”نور الدین اور شمس الدین“ کا جو قصہ آیا ہے، وہ عمرے سے متعلق ہے۔ دولہا پہلے حمام جاتا ہے اور پھر وہاں سے کھوڑے پر سوار ہو کر جلوس اور مشعلوں کے ساتھ دلہن کے ہاں پہنچتا ہے۔ برات میں گانے بجانے والے بھی طنبورے لیے ساتھ ہوتے ہیں اور موقع موقع کھڑے ہو کر گانے بجاتے اور دولہا سے العام مانگتے رہتے ہیں۔ ایک اور ”زفہ“ سیرۃ سیف (۱۲: ۱۲) میں مذکور ہے، لیکن اس میں حمام کا ذکر نہیں۔ دولہا ایک آراستہ و پیراستہ کھوڑے پر سوار ہو کر شہر میں سے

سے برکت کی دعا کے بعد ان کا گھونگھٹ اٹھایا (الآغانی، ۱۵ : ۷۰)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی شریح نے اپنی دلہن زینب کی پیشانی پر ہاتھ رکھا جب کہ وہ گھٹنوں کے بل جھکی ہوئی تھیں اور پھر دونوں نے مل کر دو رکعت نماز پڑھی (الآغانی، ۱۶ : ۳۷)۔ ایسے ہی جیسے مکہ معظمہ میں اب بھی ’تخت نشینی‘ کی دونوں رسموں میں دستور ہے (Snouck - Hurgronje ۱۸۰: ۲ تا ۱۸۵)۔ [قصے کہانی کی کتابوں میں بھی بعض رسوم کا ذکر ملتا ہے، مثلاً] الف ليلة وليلة کے قدیم ترین حصوں میں (یعنی جو دسویں صدی عیسوی کے قریب بغداد میں لکھے گئے) ہمیں حسب ذیل رسمیں ملتی ہیں: قصہ نور الدین و شمس الدین (۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۲) میں ہے کہ دلہن کی خادساؤں نے دلہن کے کپڑے اتار کر اسے ایک لمبی ڈھیلی پوشاک پہنا دی اور پھر ایک بڑھیا اسے حجلہ عروسی میں لے گئی۔ وہاں دولہا اس کے استقبال کے لیے موجود تھا۔ یہاں تو معلوم ہوتا ہے کہ نقاب پہلے ہی اٹھا دیا گیا تھا، لیکن دوسرے مقامات پر ہے کہ نقاب خود دولہا حجلہ عروسی میں اٹھاتا ہے (۳ : ۵۲۴)؛ قصہ انس الوجود و الورد فی الاکمام (۳ : ۳۳۷ تا ۳۳۹) میں ہے کہ دولہا دلہن دونوں نے مشروبات استعمال کیے اور ایک دوسرے کو اشعار اور پزلے حکایات سے محظوظ کیا۔ قمر الزمان کے قصے (۲ : ۴۷۸ تا ۴۷۹) میں ہے کہ خلوت صحیحہ کے بعد دلہن اپنی کنیزوں کو بلاتی ہے جو خوشی کے نعرے لگاتی ہیں۔ لین Lane کے زمانے میں قاہرہ کا دستور یہ تھا کہ جشن کے دوران میں دولہا کا کوئی دوست اسے تھوڑی دور حرم کی سیڑھیوں تک اٹھا کر لے جاتا ہے۔ اندر پہنچ کر اسے اپنی دلہن کا

’حمام‘ اور زفہ کا دستور بالکل نہیں تھا۔ اسی طرح حمام میں غسل بھی ایک مدت دراز سے مکہ معظمہ میں بھی مروج نہیں، زفہ البتہ ہے (ابن المَجاور، م. ۵۶۹/۱۲۹۱ء، در طبع Landberg؛ کتاب مذکور؛ Rutter & Snouck Hurgronje)، لیکن Niebuhr (Reisebeschreibung، ۱ : ۴۰۲) نے ۱۷۶۳ء میں جنوبی عرب کے ایک شہر یَریَم کے متعلق لکھا ہے کہ وہاں دونوں چیزوں کا رواج ہے۔ الزبائی (Leo Africanus) کو بھی شہر فاس کی رسوم میں حمام کا حال معلوم نہیں تھا اور نہ ۱۹۱۴ء کے قریب Westmarck کو، حتیٰ کہ Tharaud نے بھی ۱۹۳۰ء کے قریب اس کا ذکر نہیں کیا۔ وہ صرف یہ لکھتا ہے کہ دولہا کی برات بڑی دھوم دھام سے اٹھی، شہر کے ایک اہم چوراهے پر اسے دلہن کی برات مل گئی اور وہاں سے وہ دونوں براتیں دولہا کے گھر چلی گئیں۔ ہندوستان میں دولہا کے شاندار زفے کی تصویروں کے لیے دیکھیے Thevenot (۱۶۶۶ء) : Voyages، پیرس ۱۶۸۹ء، ۳ : ۶۶؛ Bilderatlas zur : H. Goetz، ۱۶۸۹ء، ۱۵ لوحہ ۱۵ (اٹھارہویں صدی عیسوی کی ایک کتابی تصویر)۔

(۶) شادی کی رات ’ثِلَّةُ الدُّخْلَةِ‘: برات سے متعلقہ فصل کے آخر میں جن رسموں کا ذکر کیا گیا ہے انہیں کے دوران میں دولہا حجلہ عروسی میں داخل ہوتا ہے یا اندر جانے سے حجاب ظاہر کرے تو اس کے احباب اسے اندر دھکیل دیتے ہیں۔ حجلہ عروسی کی رسموں کے بارے میں اسلام کے ابتدائی دور کے دو بیان اور بھی ملتے ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ نے اپنی دلہن حضرت عائشہؓ کی پیشانی پر ہاتھ رکھا اور اللہ تعالیٰ

صرف اپنی دلہن کی خاطر مدارت میں مشغول رہے اور جسے خلوت صحیحہ کہتے ہیں وہ اگلی شب ہو (Tharaud، ۱۹۳۰ء، Westermarck، بذیل مآذہ Consummation)۔ شب زفاف کے بعد دولہا اور دلہن دونوں احکام شریعت کی پیروی میں غسل کرتے ہیں (رک بہ طہارۃ)۔

(۷) شب زفاف کے بعد کی، خصوصاً ساتویں دن کی رسمیں، [ان رسموں کا ذکر زیادہ تر قصے کہانی کی کتابوں سے ماخوذ ہے]۔

بعض اوقات ولیمے کی مقررہ دعوت شب زفاف سے اگلے دن سے پہلے نہیں ہوتی (دیکھیے الف لیلة وليلة، ۲ : ۳۶۱، ۴۷۸ جہاں قمر الزمان کے قصے میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے) ترکوں میں اب تک رواج ہے کہ شادی کی تمام رسمیں دعوت اکل و شرب پر ختم ہوتی ہیں، جسے ایک قدیم کہانے کے نام پر بھیڑ کے پاؤں کی دعوت [ہارچہ گوئی] کہتے ہیں۔ وہاں اس کے بعد دلہن کو ایک دو دن تک مبارک باد دینے کا سلسلہ رہتا ہے (Garnett، حدود ۱۸۹۰ء)۔ مصر اور شمالی افریقہ میں دلہن پورے ایک ہفتے تک حجلۂ عروسی میں رہتی ہے۔ اس کی رشتے دار خواتین آکر اسے مبارک باد دیتی اور خاطر مدارت کرتی رہتی ہیں۔ ساتویں دن دولہا اور دلہن دونوں کی طرف سے ایک تقریب ملاقات یا دعوت طعام کا اہتمام ہوتا ہے۔ شادی کا پہلا ہفتہ (سابع العروس) ہمیشہ سے اہمیت رکھتا ہے۔ اُنس الوجود کے قصے میں مذکور ہے کہ ساتویں دن کانے والی عورتیں آئیں اور مہمانوں میں تحائف تقسیم کیے گئے (الف لیلة وليلة، ۲ : ۳۶۹ تا ۴۰۰)۔ الوزان الزیاتی (Leo Africanus) نے ۱۵۲۶ء میں مراکش کی ”ایک نہایت قدیم“ رسم کا ذکر کیا

گھونگھٹ اٹھانے اور اس کی صورت پہلی بار دیکھنے کی اجازت صرف اس وقت ملتی ہے جب وہ کچھ سلامی ادا کرے۔ اس کے بعد وہ دلہن کا [بھاری جوڑا] اتار کر اسے قبلہ رخ لٹاتا اور دو رکعت نماز پڑھتا ہے؛ پھر خلوت صحیحہ کے بعد وہ ان عورتوں کو آواز دیتا ہے جو حجلے کے باہر موجود ہوتی ہیں کہ وہ خوشی کے نعرے بلند کریں۔ اس کے بعد وہ مہمانوں کے پاس چلا جاتا ہے۔ اسی قسم کی باتیں موجودہ دور کے نابلس کے متعلق بھی Jaussen نے لکھی ہیں۔ ایران کی ایک بڑی قدیم اور مروجہ رسم کا حال Palak (حدود ۱۸۶۰) نے لکھا ہے۔ Leo Africanus (کو ۱۵۲۶ء میں شہر فاس کے متعلق، نیز Haedo کو سولہویں صدی عیسوی کے الجزائر کی بابت اور Bertholon کو ۱۹۰۰ء کے قریب تونس کے بارے میں یہی بات معلوم تھی)۔ نقاب کشائی کے بعد دولہا دلہن دونوں ایک دوسرے کے پاؤں پر پاؤں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو بھی اول پاؤں رکھ لے گا گھر میں اسی کی بالادستی رہے گی۔ ترکیہ میں بقول Schweigger (۱۵۷۸ء) دستور تھا کہ دلہن کی سہیلیاں اسے کشاں کشاں حجلۂ عروسی میں پہنچاتی تھیں اور ساتھ ساتھ چہلیں کرتی اور فقرے کستی جاتی تھیں۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی کی ترکیہ میں رواج یہ تھا کہ دلہن کی نقاب کشائی اور حسب معمول نماز و دعا کے بعد حجلۂ عروسی ہی میں دونوں کے سامنے قہوہ پیش کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد محفل اکل و شرب مرتب کی جاتی تھی اور پھر انہیں خلوت میں بھیج دیا جاتا تھا (Garnett، White، Oliver)۔

مراکش کے بعض اضلاع (مثلاً فاس) میں یہ بہتر سمجھا جاتا ہے کہ پہلی شب کو دولہا

ہے : ساتویں دن دولہا مچھلی خریدتا ہے، جسے دولہا کی ماں یا کوئی دوسری عورت دلہن کے قدموں میں ڈال دیتی ہے۔ ایسی ہی ایک رسم صفاقس (Sfax) میں بھی ابھی تک پائی جاتی ہے (Narbeshuber، ص ۱۶)۔ غالباً یہ بھی کوئی ٹوٹکا ہے جس کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ دلہن صاحب اولاد ہو۔

آخر میں مناسب ہے کہ ہم ان سے بالکل مختلف قسم کی وہ رسمیں بیان کر دیں جو مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ میں پائی جاتی ہیں۔ ان رسوم کا حال مکہ معظمہ کے متعلق ۱۸۸۳ء میں Snouck Hurgronje نے اور ۱۹۲۸ء کے قریب Rutter نے اور مدینہ طیبہ کی بابت Burton نے ۱۸۵۳ء میں قلم بند کیا ہے۔ یہاں عرس اور عمرہ شادی کے دونوں طریقوں کا ایک خاص استزاج ہے۔ چوتھے دن یعنی یوم الغمرہ (عمرہ) کو جب شام ہوتی ہے تو دلہن کو اس کے میکے میں پوری زیب و زینت کے ساتھ ایک تخت پر بٹھا دیا جاتا ہے۔ اسی اثنا میں دولہا ایک مشعل بردار جلوس کے ساتھ اول حرم (شریف) میں نماز مغرب کے لیے حاضر ہوتا ہے۔ پھر دلہن کے گھر جاتا ہے، جہاں اسے حجلۂ عروسی میں پہنچا دیا جاتا ہے اور وہ دلہن کا نقاب اٹھاتا ہے۔ پھر رات کے کھانے کے بعد تمام اہل ضیافت مع دولہا کے اپنے اپنے گھروں کو چلے جاتے ہیں۔ صبح کے قریب چند عورتیں دلہن کو ایک ڈولے میں سوار کر کے، جو دو خچروں پر رکھا ہوتا ہے، خاموشی سے دولہا کے گھر پہنچا دیتی ہیں۔ یہ رسم عربوں کے قدیم رواج کے مطابق ہے۔ وہاں پانچویں شب دولہا کے ساتھ سب کا کھانا ہوتا ہے۔ پھر دولہا ہی کے گھر دلہن کی نقاب کشائی کی رسم نسبتاً سادگی کے ساتھ ایک بار پھر دہرائی جاتی

ہے۔ اسی شب خلوت صحیحہ بھی انجام پاتی ہے۔ ان دو قدیم اور مختلف رسموں کے امتزاج سے ظاہر ہوتا ہے کہ شادی کی جو رسمیں مکہ معظمہ میں ادا کی جاتی ہیں وہ مکے اور مدینے کی مقامی رسمیں نہیں بلکہ امتداد زمانہ سے اس کی بعض صورتیں عرب کے ملحقہ علاقوں سے عرب میں بھی نادانستہ طور پر داخل ہو گئیں اور ان کی اصل نوعیت سے ناواقفیت کی وجہ سے انہیں خلط ملط کر دیا گیا۔ اس خیال کی توثیق زمانہ جاہلیت اور ابتدائی اسلامی دور کی سادہ رسموں سے ہوتی ہے (دیکھیے اوپر)۔ اسی طرح ابن الجاور (طبع Landberg، کتاب مذکور، ص ۸۵۹)، نے ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں مکے کے ایک خالص عمرے کا حال لکھا ہے : دولہا حرم شریف میں حاضر ہوتا ہے، سات دفعہ طواف کرتا ہے، مقام ابراہیمؑ پر دو رکعت نماز پڑھتا ہے، ہر دفعہ حجر اسود کو ہوسہ دیتا ہے (یعنی طواف پورا کرتا ہے) اور اس کے بعد موم بتیوں کے ساتھ دلہن کے گھر جاتا ہے۔ مکہ معظمہ میں عموماً شادیاں ماہ محرم میں ہوتی ہیں، جب حج ختم ہو جاتا ہے اور تقریباً سب حجاج جا چکے ہیں (ابن الجاور : کتاب مذکور) Burckhardt :

Travels in Arabia، ۱ : ۳۶۱)۔

مسلمانوں کی شادیوں کی رسوم کے متعلق یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ وہ کہاں سے لی گئی ہیں کیونکہ ابتدائی مآخذ مفقود ہیں، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام میں بالعموم بہت سی مشرقی رسمیں شام، عراق اور مصر سے آکر رواج پا گئیں، جن میں سے بعض مسیحی الاصل بھی ہیں۔ اسی طرح برصغیر پاک و ہند میں بہت سی ہندوانہ رسمیں مسلمانوں کے ہاں مروج ہو گئی ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ یہ رسمیں اسلام کے ذریعے بقیہ مسلم ممالک

، *Études sur les dialects de l'Arabie méridionale*

لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱/۲ : ۱۹۲ : ۲/۲ و ۲۰۲ : ۷۱۷ تا ۸۶۹ .

برائے زنجبار : (۱) E. Ruele : *Memoirs of an*

Arabian Princess، نیویارک ۱۸۸۸ء، ص ۱۳۶ تا ۱۷۰ : (۲) وہی مصنف : *Memoiren einer arab. prinzes-*

sin بار دوم، برلن ۱۸۸۶ء، ۲ : ۳ تا ۹ .

برائے شام و فلسطین : (۱) J. van Gistele

(۱۸۸۵ء) : *Voyage*، Ghent ۱۵۵۷ء، ص ۱۵ : (۲)

Itinerarium : Joh. Cotovicus (۱۵۹۸ء تا ۱۵۹۹ء) :

Hlerosolymitanum et Syriacum، ایٹورپ ۱۶۱۹ء، ص ۳۵ تا ۳۷، طبع ثانی در Gabriel Sionita :

Arabia، ایسٹرڈم ۱۶۳۳ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵ : (۲)

d'Arvieux (۱۶۵۹ء) : *Memoires*، پیرس ۱۷۳۵ء،

۱ : ۳۷ : (۳) وہی مصنف : *Die sitten der*

Beduinen-Araber، مترجمہ Rosenmüller، لائپزک

۱۷۸۹ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳ : (۵) A. Russel (حدود

۱۷۵۰ء) : *The Natural History of Aleppo*، لنڈن

۱۷۵۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳، ۱۲۵ تا ۱۲۹ : (۶) وہی

مصنف : *Naturgeschichte von Aleppo*، مترجمہ Gmelin،

گوٹنگن ۱۷۹۷ء، ۱ : ۳۹۹ (زیادہ تر ترکی رسمیں)، ۲ :

۱۱۰ بعد (مارونی رسوم) : (۷) J. L. Burckhardt

(حدود ۱۸۱۰ء) : *Bemerkungen über die Beduinen*

und Wahaby، ویمر ۱۸۳۱ء، ص ۸۶ بعد، ۲۱۲

بعد : (۸) W. F. Lynch (۱۸۳۸ء) : *Narrative of the*

United States Expedition to the river Jordan and

Dead Sea، لنڈن ۱۸۵۲ء، ص ۲۹۹ : (۹) Wetzstein

Syrische Dreschtafel، در *Zeitschrift f. Ethnologie*

۵ (۱۸۷۳ء) : ۲۸۸ بعد : (۱۰) H. H. Jessup

The Women of the Arabs، لنڈن ۱۸۷۳ء، ص ۲۷

(دروڑ) : (۱۱) Klein : *Mitteilungen über Leben*،

Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina

میں پھیل کر وہاں کی مقامی رسموں میں گھل مل گئیں .

مآخذ : (علاوہ ان مآخذ کے جو مقالے میں مذکور

ہو چکے ہیں : (۱) *The History of* : Westermarck

Human Marriage، بار ہنجم، تین جلدیں، لنڈن

۱۹۲۵ء : (۲) التَّجَانِي تَحْفَةُ الْعَرُوسِ، (حدود ۱۷۱۰ء/

۱۸۱۰ء) : قاہرہ ۱۳۰۱ھ : (۳) الف ليلة وليلة، مترجمہ

Littmann، ۶ جلدیں، لائپزک، ۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۸ء : (۴)

سيرة سيف بن ذي يزن، بولاق ۱۹۲۳ء، (اس کی ابتدا

ہندروہیں صدی عیسوی میں قاہرہ میں ہوئی (رک بہ

سيف : (۵) ابن اياس : بدائع الظهور فی وقائع الدهور،

طبع Kahle، استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۳ (- Bibliotheca

islamica، ج ۵) — موجودہ زمانے میں شادیوں کی جو

رسمیں ہیں ان کے متعلق حسب ذیل مصنفوں کی کتابوں

میں تفصیلات موجود ہیں : Gaudefroy Demombynes،

Westermarck، اور بالخصوص Marçais - یہاں میں

صرف نہایت اہم کتابیں اور Marçais کے حوالوں

پر جو اضافے کیے گئے قلم بند کرتا ہوں :

مکے اور مدینے کے بارے میں : (۱) J. L. Burck-

hardt (۱۸۱۳ء) : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء،

۱ : ۳۶۱، ۲۹۹، ۳۰۱ تا ۳۰۲ : (۲) R. F. Burton

(۱۸۵۳ء) : *Personal narrative of a pilgrimage to*

Mecca and Medina، لائپزک ۱۸۷۳ء، ۲ : ۱۶۷،

۲۵۳ : (۳) Snouck Hurgronje : *Mekka*، ہیگ

۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، ۲ : ۱۵۵ تا ۱۸۷ : (۴) E. Rutter

The Holy Cities of Arabia، لنڈن ۱۹۲۸ء، ۲ : ۶۷

تا ۶۹ .

برائے جنوبی عرب : (۱) C. Niebuhr (۱۷۶۳ء) :

Feischbeschreibung nach Arabien، کوپن ہیگن

۱۷۷۳ء، ۱ : ۳۰۲ تا ۳۰۳ : (۲) Ad. von Wrede

(۱۸۳۳ء) : *Reise in Hadhrumaut*، Braunschweig

۱۸۷۰ء، ص ۲۶۲ بعد : (۳) C. von Landberg

l'Egypte، بار دوم، پیرس ۱۸۲۶ء، ۱۸ : ۸۵ تا ۸۹ :
Arabische : J. L. Burckhardt (۵) (۱۸۱۷ء) :
Sprichwörter، ویمر ۱۸۳۳ء، ص ۱۷۱ بعد، عدد
 ۲۲۲ : (۶) E. Lane (۱۸۳۵ء) : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم، لندن
 ۱۸۷۱ء : ۱۹۷۱ء تا ۲۲۲ : (۷) وهی مصنف : *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*، مترجمه Zenker،
 لایپزگ ۱۸۵۲ء، ۱ : ۱۷۱ تا ۱۸۶ (مع تصاویر) : (۸)
Arabic Society in the middle ages : E. Lane، ص
 ۲۳۲ بعد : (۹) Alf. Von. Kremer، *Ägypten* :
 لایپزگ ۱۸۶۳ء، ۱ : ۵۸ بعد (فلاحین) : (۱۰) Klun-
 zinger (۱۸۷۲ تا ۱۸۷۵ء) : *Bilder aus Oberägypten*،
 بار دوم، Stuttgart ۱۸۷۸ء، ص ۱۹۳ بعد (تصویر)،
 ۲۶۰ (بدوی) : (۱۱) W. S. Blackman، *The Fallahin of Upper Egypt*، لندن ۱۹۲۷ء، ص ۹۰ بعد .
 (۷) برائے طرابلس الغرب : (۱) O. Gabelli :
Usanze muziali in Tripolitania، در *Riv. della*
Tripolitania، ۱۹۲۶ء : (۲) Curotti، *Gente di Libia* :
 در *La Quarta Sponda*، ۱۹۲۷ء : (۳) Pfalz، *Arabi-*
sche Hochzeitsgebräuche in Tripolitania، در
Anthropos، ۲۴ (۱۹۲۹ء) : ۲۲۱ تا ۲۲۷ : (۴)
Guida d'Italia Possedimenti Colonie : Bertarelli
 میلان ۱۹۲۹ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۳ .
 (۸) برائے تونس : (۱) Ch. de Peyssonnei و
 Desfontainer (اٹھارہویں صدی عیسوی) : *Voyages*
dans les regences de Tunis et d'Alger، پیرس ۱۸۳۸ء،
 ۱ : ۱۷۵ و ۲ : ۴۲ تا ۴۳ : (۲) Maltzan، *Reise in*
den Regentschaften Tunis und Tripolis، لایپزگ
 ۱۸۷۰ء، ۳ : ۸۸ تا ۹۲ : (۳) K. Narbeshuber، *Aus*
dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax، لایپزگ
 ۱۹۰۷ء، ص ۱۱ تا ۱۶ : (۴) L. Bertholon و
Recherches anthropologiques sur les : E. Chantre

در *ZDPV*، ۶ (۱۸۸۳ء) : ۸۱ تا ۱۰۱ : (۱۲)
Neuarabische Volkspoesie : E. Littman، برلن
 ۱۹۰۲ء، ص ۹۴ بعد، ۱۱۹ بعد، ۱۳۷ بعد (مسیحی) :
 (۱۳) *Peasant Life in the Holy Land* : C. T. Wilson،
 لندن ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۵ : (۱۴) Roth-
Muslimische Hochzeitsgebräuche in Liffa : stein
bei Jerusalem، در *Palästina-jahrbuch*، ۶ (۱۹۱۰ء) :
 ۱۰۲ تا ۱۳۶ (مع تصاویر) : (۱۵) Al Musil :
Arabia Petraea، ویانا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۱۸۶ بعد
 (فلاحین)، ۱۹۶ بعد (بدوی) : (۱۶) G. Bergsträs-
Zum arabischen Dialekt von Damas- ser (۱۹۱۴ء) :
kus، ہانور ۱۹۲۴ء، ۱ : ۶۴ تا ۶۷ : (۱۷) Chémali :
Marlage et nocé en Liban، در *Anthropos*، ۱۱/۱۰
 (۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء) : ۹۱۳ تا ۹۳۱ (مع تصاویر) :
 (۱۸) *Volkskundliches aus el-* Haddad و Spoer :
Qubebe bei Jerusalem، در *Z S*، ۴ (۱۹۲۶ء) :
 ۱۹۹ تا ۲۲۶ و ۵ (۱۹۲۷ء) : ۹۵ تا ۱۳۴ :
 (۱۹) *Coutumes Palestiniennes* : A. Jaussen، ج ۱ :
Naplouse et son district، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶۷ بعد :
 (۲۰) *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*،
 نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۵ بعد : (۲۱) T. Canaan،
Unwritten laws affecting the Arab Women of Palestine،
 در *Journal of the Palestine Oriental Society*، ۱۱ (۱۹۳۱ء) : ۱۹۰،
 ۱۹۹، ۱۹۲ .
 برائے عراق و عرب : (۱) Br. Meissner، *Neuarab.*
Geschichten aus dem 'Irâq، لایپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۷ .
 برائے مصر : (۱) Nic. Christ. Radzivil،
 (۱۵۸۳ء) : *Jerosolymitana Peregrinatio*، اینٹورپ
 ۱۶۱۴ء، ص ۱۸۶ بعد : (۲) Cl. Savory، (۱۷۷۷ء) :
Zustand des alten und neuen Egyptens، برلن
 ۱۷۸۸ء، ۳ : ۲۶۱ تا ۶۲۴ : (۳) *Description de*

Nachrichten von Marôkos und Fes کوبن ہیگن : Edm. Westermarck (۵)؛ ۱۰۲ تا ۱۰۴؛ ۱۸۷۱ء؛
Marriage Ceremonies in Morocco لنڈن ۱۹۱۴ء؛
Essai de Folklore marocain : Legey (۶) پیرس
La femme : M. Gaudry (۷)؛ ۱۳۴ بعد؛ ۱۹۲۶ء
Chaouia de l' Aurès پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۴۸ تا ۸۳؛
Textes arabes de : L. Brunot (۹)؛ ۱۳۰ بعد؛ (۸)
Rabat پیرس ۱۹۳۱ء، عدد ۱۶ و ۱۷؛
 (۱۱) برائے سوڈان : زین العابدین التولسی (حدود
 ۱۸۲۰ء) : *Das Buch des Sudan* : مترجمہ Rosen
 ۱۸۳۷ء، ص ۲۸ بعد؛ (۲) *Travels in* : Ing. Pallme
Kordofan لنڈن ۱۸۴۴ء، ص ۸۱ تا ۸۶؛ (۳) Selig-
Kabâbîsh : man در *Harvard African Studies* ج ۲
 (۱۹۱۸ء)، ص ۱۳۱ بعد۔
 (۱۲) برائے ترکیہ H. Dernschwam (۱)
Tagebuch einer Reise nach : (۱۵۵۵ تا ۱۵۵۳)
Konstantinopel u. Kleinasien (طبع Babinger)،
 میونخ ۱۹۲۳ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۲) Salomon
Neue Reyssbeschreibung : (۱۵۷۸) Schweigger
 Nurnberg ۱۶۰۸ء، ص ۲۰۵
 بعد؛ (۳) P. della Valle (۱۶۱۵ء) *Reiss Beschrei-*
hung جینوا ۱۶۷۴ء، ۱ : ۴۳؛ (۴) Thevenot
 (۱۶۵۷ء) *Voyages* : پیرس ۱۶۸۹ء، ۱ : ۱۷۱ بعد؛
 (۵) de Tournefort *Relation d'un Voyage de* :
Levant پیرس ۱۷۱۷ء، ۲ : ۳۶۴ تا ۳۶۶؛ (۶) Olivier
 (۱۷۹۳ تا ۱۷۹۷ء) *Voyage dans l'empire Otho-*
 man پیرس ۱۸۰۰ء، ۱ : ۱۵۴ تا ۱۵۷؛ (۷) Ch. White
Three years in Constantinople لنڈن ۱۸۳۵ء، ۳ : ۶
 تا ۱۴؛ (۸) وهی مصنف : *Häusliches Leben und*
Sitten der Türken مترجمہ Rumont، برلن ۱۸۴۵ء،
 ۲ : ۳۰۹ بعد؛ (۹) L. N. J. Garnett *The Women*
of Turkey لنڈن ۱۹۸۱ء، بالخصوص ۲ : ۴۸۰ تا ۴۸۹؛

indigenes de la Berberie Orientale پیرس ۱۹۱۳ء،
 ۱ : ۵۷۵ تا ۵۸۶؛ (۵) W. Marçais و عبدالرحمن کوئیگا
Textes arabes de Takrouna : Guiga پیرس
 ۱۹۲۵ء، ۱ : ۳۵۵ بعد، ۳۸۱ بعد؛ (۶) W. Reitz
Bei Berbern und Beduinen Stuttgart ۱۹۲۶ء،
 ص ۱۴۲ بعد۔
 (۹) برائے الجزائر : (۱) Haëdo (سولہویں صدی
 عیسوی) : *Topographie et histoire générale de* :
Alger در *R. Afr.* ج ۱۵ (۱۸۷۱ء)، ص ۹۶ تا ۱۰۱؛
 (۲) d' Arvieux *Mémoires* : (۱۶۷۴ء) پیرس ۱۷۳۵ء،
 ۵ : ۲۸۷؛ (۳) J. P. Bonnafont (۱۸۳۰ تا ۱۸۴۲ء)
Pérégrination en Algérie پیرس ۱۸۸۴ء، ص ۱۵۲
 بعد؛ (۴) *La vie arabe* : F. Mornand پیرس ۱۸۵۶ء،
 ص ۵۷ بعد؛ (۵) L. Féraud *Moeurs et Coutumes* :
Kabiles در *R. Afr.* ج ۶ (۱۸۶۲ء)، ص ۲۸۰، ۴۴۰ تا
 ۴۴۲؛ (۶) Viliot *Moeurs, Coutumes . . . des* :
indigènes de l' Algérie طبع سوم، الجزائر ۱۸۸۸ء،
 ص ۹۷ بعد؛ (۷) Gaudefroy-Demombyness *Notes* :
de sociologie maghrébine. Cérémonies du mariage
chez les indigènes de l' Algérie پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۸)
La population musulmane de Tlemcen : Bel
Revue des études ethnograph. et sociologiques ج ۱
 (۱۹۰۸ء)، ص ۲۱۵ بعد؛ (۹) A. M. Goichon *La* :
vie féminine au Mzab پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۷۳ بعد،
 ۲۸۰ بعد۔
 (۱۰) برائے مراکش : (۱) Leo Africanus
 [محمد بن الحسن الوزان الزیاتی] (۱۵۲۶ء) : *Descrip-*
tion de l' Afrique طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۷ء،
 ۲ : ۱۲۰ تا ۱۲۵؛ (۲) J. Moequet (۱۶۰۵ء) *Voy-*
 Rouen ۱۶۸۵ء، ص ۲۰۴ تا ۲۰۵؛ (۳) Diego
Histoire des Cherifs : de Torres پیرس ۱۶۶۷ء،
 ص ۱۴۴؛ (۴) G. Hoest (۱۷۶۰ تا ۱۷۶۸ء) :

۵۴۲ (قرم تاتاری رسمی)؛ (۶) R. Karutz : Unter : Kirgisen und Turkmenen : لائیپزک، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۱
بعد؛ (۷) Pelissier : Mischärtatarische Sprachpro- : ben : برلن ۱۹۱۹ء (Abl. Pr. Ak. W) ۱۹۱۸ء (۶) ص ۳
بعد، ص ۲۸ : (۸) Sciatskaya : Antiche cerlmonie : nuziali dei Tataari di "Crimea Vecchia" e dei
dintorni، در OM، ۸ (۱۹۲۸ء) : ۳۵۲ تا ۵۴۸ :
(۹) اسد بے : Zwölf Geheimnisse im Kaukasus : لائیپزک، ۱۹۳۰ء، ص ۵۲ بعد۔

۱۵- برائے برصغیر پاک و ہند : (۱) P. della Valle : (۱۶۲۹ء، در سورت) : Retssbeschreibung : جینوآ
۱۶۷۴ء، ص ۱۲ : (۲) Thevenot : (۱۶۶۶ء، در سورت) :
Voyages : پیرس ۱۶۸۹ء، ص ۳ : ۶۶ بعد (مع تصاویر) :
(۳) John Fryer : (۱۶۷۴ء، در سورت کتاب مذکور، ۱ :
۲۳۷ : (۴) حسن علی : Observations of the Musul- :
mans of India، لندن ۱۸۳۲ء، ۱ : مکتوب ۱۳، ۱۴ : (۵)
G. A. Herklots : (۱۸۳۲ء) : Islam in India :
اؤکسفورڈ، ۱۹۲۱ء، ص ۵۷ بعد۔

۱۶- برائے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) : (۱)
Plechtigheden en gebruiiken bij verlovinnen : Wilken
ten huwiliiken bij de volken van den Ind. Archipel
در BTLV، سلسلہ ۵، ۱ (۱۸۸۶ء)، ص ۱۶۷ تا ۲۱۹،
۴ : (۱۸۸۹ء)، ص ۳۸۰ تا ۳۶۲ : (۲) Snouck :
Bonn، ۱۹۲۴ء : Verspreide Geschriften : Hurggronje :
۱/۴ : ۲۲۶ بعد؛ (۳) وہی مصنف : The Achehnese :
لائپزک، ۱۹۰۶ء، ۱ : ۳۲۹ بعد۔

(HEFFENING)

* عرش : رگ بہ کرسی ۔

* عرش : تقریباً پچھلے سو سال سے الجزائر کے

قانونی دستور میں یہ نام بعض ایسی زمینوں کے لیے
استعمال ہوتا ہے، جن پر مشترکہ قبضہ ہو۔
المغرب کی مقامی بولیوں میں اس لفظ کے کئی مفہوم

Hochzeitsgebräuche in der : Th. Löbel (۱۰)
Turkel، ایمسٹرڈم ۱۸۹۷ء۔

(۱۳) برائے ایران : (۱) Olearius (۱۶۳۷ء) :
Schle- : Muscovitische u. Persische Reyse
J. B. Tavernier (۲) : ۶۰۵ تا ۶۰۸ :
(۱۶۶۳ء) : Les six Voyages : ۱ : ۱۹۷ تا
۷۲۰ : (۳) Chardin (۱۶۷۳ء) : Voyages : طبع
Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء، ۲ : ۲۳۳ بعد؛ (۴) John
Frayer : (۱۶۷۸ء) : A new Account of East India
and Persia : لندن ۱۹۱۵ء (Hakluyt Society) : ۳
۱۲۹، ۱۳۸ : (۵) (کتاب کاٹوم نامہ) : Customs and
manners of the Women of Persia، مترجمہ Atkinson
لندن ۱۸۳۲ء، ص ۴۲ بعد، ص ۷۷ بعد؛ (۶) Ed. Polak :
Persien، لائیپزک ۱۸۶۵ء، ۱ : ۲۱۰ بعد؛ (۷)
Persia as it is : C. J. Wills، لندن ۱۸۸۶ء، ص ۵۷ بعد؛
(۸) Persian Life and Customs : S. G. Wilson :
بار دوم، نیویارک ۱۸۹۹ء، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹ (علی النبی) :
(۹) Ritter : Aserbeidschanische Texte zur nord :
Isl. persischen Volks kunde، ۱۸۹ : ۱۱ : (۱۹۲۱ء) :
بعد؛ (۱۰) Persien : H. Norden، لائیپزک ۱۹۲۹ء،
ص ۸۶ تا ۸۹۔

۱۷- برائے روس : (۱) W. Radloff : (۱۸۶۰ء تا
۱۸۷۰ء) : Aus Sibirien : لائیپزک ۱۸۹۳ء، ۱ : ۳۷۶ تا
۳۸۴ : (قرغز) : (۲) H. Vámbéry : (۱۸۶۳ء) : Reise in :
Mittelasiien، لائیپزک ۱۸۶۵ء، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹،
(ترکمان) : (۳) E. Schuyler : Turkistan، بار پنجم،
لندن ۱۸۷۶ء، ۱ : ۴۲ تا ۴۳، (قرغز) : ۱ : ۱۳۲ بعد؛
(تاشقند) : (۴) H. Lansdell : (حدود ۱۸۸۰ء) :
Russisch-Central Asien، لائیپزک ۱۸۸۵ء، ص ۲۳۸ تا
۲۵۲ : (قرغز) : ص ۸۳۱ تا ۸۳۲ (خیوا) : (۵) H. Vámbéry :
Das Türken Volk، لائیپزک ۱۸۸۵ء، ص ۲۲۹ تا ۲۵۰ :
(قرغز) : ص ۴۳ تا ۴۴ (قازان تاتاری)، ص ۵۴۰ تا

مَشُوع یا بلاد جماعہ، جماعت یا ملت کی مشترکہ مقبوضہ زمین؛ (۴) وقف یا حبوس، یعنی وہ زمین جسے مقدس مقاصد کے لیے وقف کر دیا گیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات شمالی افریقہ کی معاشرتی تاریخ کی ایک خصوصیت ہے کہ وقتاً فوقتاً کسی ایک عامل کے غلبے کی بنا پر ان مختلف تصورات میں اور ان حقائق میں جو ان سے مطابقت رکھتے ہوں، تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔

بہر حال ۲۲ اپریل ۱۸۶۳ء کی سینیٹ Senate کے فیصلے کے مطابق (دفعہ ۱۱) یہ طے پایا کہ (۱) الجزائر کے قبائل اس تمام اراضی کے مجموعی حیثیت سے مالک ہیں جس سے وہ کسی عنوان سے بھی دائمی یا روایتی طریقے پر فائدہ اٹھانے کے حق دار رہے ہیں، لیکن اس بات کا اندیشہ ہے کہ ”جانب دارانہ تحقیقات“ کی بنا پر اور حکومت کی سرپرستی میں، یہ موروثی ملکیت سلبی (privative) قانون کے تحت آ جائے۔ اس قانون کی سخت مخالفت ہوئی۔ اس میں مراکش کے قانون کی سی وضاحت نہیں، لیکن تونس کے قانون سے زیادہ استحکام ہے، لہذا اس سے بظاہر ذاتی جاگیر اور معاشرے کے طویل اور دشوار نزاع کا ایک مفہمتی حل مل گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Dr. Worms : *Recherches sur la*

constitution de la propriété territoriale، ۱۸۳۶ء؛

La propriété foncière en Algérie : M. Pouyanc (۲)

۱۸۹۵ء، ص ۱۳۰ بعد؛ (۳) Mercier : *La propriété*

foncière en Algérie اور بالخصوص (۴) F. Dulout :

Des droits et actions sur la terre arch ou sabga

en Algérie، ۱۹۲۹ء؛ لفظ عرش کی بابت دیکھیے (۵)

Textes arabes de Djidjelli : Ph. Marçais، ۱۹۵۵ء

ص ۲۷، حاشیہ ۳

(J. BERQUE)

ہیں: ”قبیلہ“ (مثلاً قسنطنینہ (Constantine) کی سطح مرتفع میں)؛ ”ایک خاندان کے لوگ“ (مثلاً تونس کے ساحلی علاقے میں)؛ ”وفاق“ (مثلاً قبائلیہ میں)؛ مشترکہ ملکیت کے معنی میں یہ لفظ بظاہر اس وقت سے استعمال ہونے لگا جب سے ۱۶ جون ۱۸۵۱ء کے قانون کے سلسلے میں ابتدائی تحقیقات کا کام شروع ہوا۔

الجزائر میں مدت سے دو جماعتوں کے درمیان یہ نزاع چلا آ رہا ہے کہ زمینوں کی ملکیت مشترکہ ہو یا ذاتی اور انفرادی۔ یہی نزاع اس تصادم کا باعث ہے جو حکومت کے اس نظریے میں کہ زمینوں پر قبیلوں کا دائمی حق قائم رکھا جائے اور نجی مفادات کی توسیع میں، جو اس کی متقاضی ہے کہ زمینوں کو جلدی سے جلدی املاک منقولہ کی شکل میں منتقل کیا جاسکے، پایا جاتا ہے۔ دونوں گروہوں نے سطحی طور پر اپنے اپنے نظریے کے دلائل فقہ میں تلاش کر لیے ہیں، جس نے ایک طرف تو یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خراج [لگان] ادا کر کے زمین پر حق ملکیت حاصل کیا جاسکتا ہے اور دوسری طرف یہ کہ زمین کی اصل مالک ملت اسلامی ہے۔ المغرب کی زمینوں کی ملکیت اور قبضے کے سلسلے میں عرصے سے ایک غیر مذہبی نزاع بھی جاری ہے، جس کا اب تک کوئی فیصلہ نہیں ہوا۔ یہ کہنا یقیناً حقائق کے زیادہ مطابق ہوگا کہ قدیم المغرب میں زمین کے قبضے کی جو مختلف شکلیں رائج رہی ہیں، ان کی ذمے داری بنیادی طور پر ان تین چیزوں پر عائد ہوتی ہے: استحصال، جو بجائے خود موسمی حالات کا نتیجہ ہے؛ مرکزی حکومت سے بے تعلقی، اور مقامی امارتوں کی قوت و طاقت؛ یہ عناصر حسب ذیل تھے: (۱) ملک یا نجی جاگیر؛ (۲) عزیز یا عزل یا ہشیر، جس کا تعلق کسی خاص ضلع (latifundium) سے ہو؛ (۳) مشاع یا

* عرش گول : ایک شہر، جو اب ناپید ہے، اور پہلے وهران Oran اور مراکش کی سرحد کے درمیان دریائے تنفہ Tafna کے دہانے پر، جزیرہ رشقون Rachgoun کے مقابل آباد تھا، جس کے نام کی وجہ سے اسے بقائے دوام حاصل ہوئی۔

اس اسلامی شہر کا ذکر، جس نے پورٹس سیجنس Portus Sigensis، بندرگاہ سیگا Siga، شاہ سائی فیکس Syphax کے دارالسلطنت کی جگہ لی، پہلی مرتبہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس طرح ملتا ہے کہ اسے ادریس اول نے اپنے بھائی عیسیٰ بن محمد بن سلیمان کو عطا کیا۔ اس کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ابن حوقل نے بھی کیا ہے، جو ہمیں بتاتا ہے کہ یہ شہر اسی وقت مکناسہ کے بربروں کے امیر نے، جو قرطبہ کے خلیفہ الناصر کا باج گزار تھا، حال ہی میں دوبارہ تعمیر کیا تھا۔ کچھ سال بعد البکری عرش گول کی بابت کہتا ہے کہ یہ ”ساحل تلمسان پر ایک شہر ہے، جو بندرگاہ بھی ہے جہاں چھوٹے جہاز آ سکتے ہیں۔ اس کے گرد ایک فصیل ہے جس میں چار دروازے ہیں۔ اس شہر کے اندر ایک سات صفوں والی مسجد اور دو حمام ہیں، جن میں سے ایک مسلمانوں سے پہلے کا ہے“، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے یہ شہر پرانے شہر کے آثار پر بسایا تھا۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں الادریسی نے اسے محض ایک آباد مقام کہا ہے، جسے کچھ عرصہ پہلے مستحکم کیا گیا تھا اور جہاں جہاز اپنے پانی کا ذخیرہ کیا کرتے تھے۔

بظاہر سیاسی تغیرات اس شہر کے زوال کا سبب بنے۔ القیروان کے فاطمیوں اور قرطبہ کے بنی امیہ کی باہمی کشاکش کے دوران میں (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی) یہاں کے ادریسی

حکمران نکال دیے گئے اور یہاں کے رہنے والوں کو ہسپانیہ بھیج دیا گیا۔ اہل اندلس نے اسے پھر رفتہ رفتہ آباد کیا، لیکن پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں المرابطون کے بنو غانیہ کی دستبرد کا شکار ہو گیا اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں جب ہسپانویوں نے وهران Oran کے ساحل پر حملے شروع کیے تو یہاں کے باشندے اسے چھوڑ کر چلے گئے اور شہر ہمیشہ کے لیے ویران ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل: مترجمہ de Salne، در J.A.، ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۸۷؛ (۲) البکری، متن، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ تا ۸۰؛ ترجمہ، الجزائر ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۱؛ (۳) الادریسی، طبع ڈوزی وڈخویہ، ص ۱۷۲؛ ترجمہ، ص ۲۰۶؛ (۴) Leo Africanus: Il viaggio، طبع Ramusio، وینس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۷ (مترجمہ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۰، ۳۳۱؛ (۵) Gsell: Atlas archéologique، ورق ۳۱ عدد ۲۔

(G. MARCAIS)

* عرشین: رک بہ ذراع۔

* عرض: (ع) چوڑائی، پسمنائی، جغرافیہ

[ہیئت] کا عرض البلد۔ اس لفظ کے بہت سے معانی ہیں، جن میں قابل ذکر ”معائنۃ افواج“ ہے۔ دیوان العرض (دیکھیے فرهنگ الطبری، ص ۳۷۷) یا محکمۃ افواج، عباسی عہد سے قائم تھا۔ سلاجقہ کے زمانہ عملداری میں اس محکمے کا سربراہ عارض جیش کہلاتا تھا، لیکن لفظ عارض (جمع: عراض) کا اطلاق ماتحت عملے (کاتب) پر بھی ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ عرض یا عرض الحال (ترکی میں عرض حال اور عرض حال) کا مفہوم عرضداشت (گزارش احوال) بھی ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادہ: (۲)

التہانوی: کشف اصطلاحات الفنون، مطبوعہ کلکتہ، ۳:

۹۸۲؛ (۲) فرہنگ آندراج، بذیل مادہ: (۴) فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ۔

(STRECK [و ادارہ])

⊗ عَرَض : [لیز رگ بہ جوہر] بیک وقت جوہر کی ضد اور اس کا ماہد الاستکمال ہے، یعنی جوہر کے ان معنوں میں، جن میں کوئی فرد جوہر ہے؛ جوہر کے دوسرے معنوں میں، جن میں جوہر ماہیت کے مرادف ہے؛ عرض یا عرضی اس صنف کو کہتے ہیں جو ماہیت میں داخل نہ ہو۔ اس لحاظ سے عرض کی دو قسمیں ہیں : ایک عرض لازم جو اگرچہ ماہیت میں داخل نہیں ہوتا، تاہم ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا اور ماہیت اس کے بغیر متصور بھی نہیں ہو سکتی، جس طرح کہ کسی مثلث کے دو قائمہ زوایوں کے ساتھ متصور ہونے کی صفت ہے جو مثلث کی ماہیت میں داخل نہیں۔ عرض کی دوسری قسم غیر لازم ہے، جس کے بغیر ماہیت متصور بھی ہو سکتی ہے اور موجود بھی۔

بعض متکلمین نے اعراض کا وجود بغیر جواہر کے مانا ہے اور زبان کی مثال دی ہے لیکن کئی معتزلہ اور دیگر متکلمین نے ایسی صفات کو مانا ہے جو نہ اعراض ہیں، نہ جواہر اور الہیں حال (جمع احوال) کا نام دیا ہے۔ ان کے نزدیک وجود ایک ”حال“ ہے۔

مآخذ : دیکھیے مسلم فلاسفہ کی کتب منطق، بالخصوص (۱) ابن سینا : کتاب الشفاء (منطق سے متعلق حصہ)؛ (۲) ابن رشد : ما بعد الطبیعات۔

(فضل الرحمن)

* عَرَض : ایک اصطلاح جو ابتدا ہی سے دیگر عربی اصطلاحات کی طرح کچھ مبہم اور غیر واضح رہی ہے [دیکھیے مرقۃ]۔ ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ العرض ”الجسم“ کا مترادف ہے، لیکن القالی نے اس رائے پر بجا طور پر اعتراض

کیا ہے (امالی، قاہرہ، ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۱۱۸)۔ قطع نظر اس کے مادی معنوں کے (”الجیش الضخم“، یعنی بڑی فوج؛ ”کل واد فیہ نخیل“، یعنی وہ وادی جہاں گھنے نخلستان ہوں وغیرہ، بالخصوص تاج العروس، ۵ : ۴۵)، عرض کے معنی حسب، یعنی شرف آبا و اجداد، الخلیقۃ المحمودہ، یعنی اچھا چال چلن، یا نفس، یعنی جان کے ہیں۔ اب محاورہ ”شتم فلان عرض فلان“ (شتم یا دیگر مترادفات، ہتک عزت کرنے کے معنوں میں) بہت عام ہے، لیکن نفس کے وجود عقلی کے پیش نظر نہ کوئی نفس مگر ہتک کر سکتا ہے اور نہ خلیقۃ محمودہ ہی کی، کیونکہ مؤخر الذکر فی حد ذاتہا خاص طور پر تعریف کی مستحق ہے اور مقدم الذکر عالم محسوس سے خارج ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ حسب اور عرض ایک ہی چیز ہے، تو یہ قول اصح ہے، تاہم عرض کا مفہوم حسب سے زیادہ وسیع ہے، اس لیے کہ حسب عرض کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے (لسان العرب، ۹ : ۳۲، ۶۲۹)۔

اگر ہم زمانہ جاہلیت اور پہلی صدی ہجری کے متون کو لیں، تو جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، عرض اور عزت کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اگر ہم اس لفظ کے اشتقاق پر غور کریں تو یہ رائے یقینی بن جاتی ہے کہ عرض کے معنی چوڑائی کے ہیں۔ اس مادے کے بیشتر مشتقات، مثلاً فعل اَعْرَضَ اور تَعَرَّضَ (لہ) کو کسی چیز کے عرض میں رکھنے کا تصور صاف طور پر مضمّن ہے اور کچھ ایسے الفاظ بھی ہیں، جو رکاوٹ کے معنی ادا کرتے ہیں، مثلاً عَرَضَ (وہ بادل جو افق کو اوجھل کر دے [= عارض])؛ عرض از روئے اشتقاق ایک ایسا حاجز [پردہ] معلوم ہوتا ہے جو اس کے حامل کو باقی تمام انسانوں سے جدا کرتا ہے۔ یہ حاجز یقیناً نازک ہے، اس لیے کہ ایسے باسانی فنا کیا جاسکتا

عرض کی تشریح ملتی ہے۔ جنگ میں کسی قسم کی ناکامی کے آثار یا حریت کے مفقود ہو جانے کی کوئی بھی علامت عربوں کو ذلیل و خوار کر دیتی تھی۔ اب ”ذلت“ کی ضد ”عزت“ محض اس لیے ہے کہ اس [ذلت] میں کمزوری کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا کمزوری فضیحت کی ایک شرط ٹھہری برخلاف اس کے قوت، عزت یا عرض کی بنیاد ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ چیز جس سے قوت حاصل ہو، عزت کا جز ہے۔ برخلاف اس کے ہر وہ چیز جو کمزوری کی باعث ہو، فضیحت کا جز ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عرض دراصل حرب سے وابستہ تھی۔

مزید براں عرض معاشرے میں بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قدیم عربوں کا مذہب کمزور اور بے اثر تھا اور کسی لحاظ سے بھی اس قابل نہ تھا کہ ہمہ گیر بن سکے۔ اس کے برخلاف عرض کا نہ صرف احساس شدید اور اہمیت زیادہ تھی بلکہ یعنی عربوں کو چھوڑ کر باقی تمام عربوں کے اعمال و افعال کے لیے وہ ایک محرک سائق کا کام دیتی تھی۔ اسی وجہ سے ان اجتماعوں میں جو عزت کے مقابلوں کے لیے منعقد کیے جاتے تھے اور جنہیں مفاخرات اور منافرات کہا جاتا ہے، عرض نے مذہب کی جگہ لے لی، تاکہ عربوں میں اس گہری اجتماعی زندگی کی شکل کو زندہ رکھا جائے جس میں ان کے احساسات کی ہیئت بدل جاتی تھی [رک بہ مفاخرہ]۔ عرض کو اپنی مقدس نوعیت کی وجہ سے حق پہنچتا تھا کہ وہ مذہب کی جگہ لے لے۔ عرب اسے سب سے بلند درجہ دیتے اور شمشیر بکف اس کی حفاظت کرتے تھے۔

مذکورہ بالا بیان سے مندرجہ ذیل نتائج نکلتے ہیں۔ اپنی روزمرہ کی زندگی میں ایک اخلاق اصول، یعنی عرض کے ضابطے کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے عرب نہ تو بے قانون (Anarchical) اور وحشی لوگ

ہے۔ اس کی دلیل ہتکِ عرضہ کا عام محاورہ ہے؛ ہتک کا مفہوم ہے پردے کو چاک کر دینا تاکہ پس پردہ جو کچھ ہے، وہ سامنے آجائے۔ مزید براں اس کے مشتق ہتیکہ کا مفہوم فضیحت اور رسوائی ہے (تاج العروس، ۷: ۱۹۳)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عرض ایک ایسا حاجز ہے جو ایک فرد یا جماعت کو بیرونی حملوں سے بچاتا ہے۔ اگر اس حاجز کو دور کر دیا جائے، تو اس چیز کی راہ کھل جاتی ہے جو فضیحت کا موجب بن سکتی ہے، یعنی سب و اہانت کی [بالخصوص ہجاء رک بان]۔

واقعہ یہ ہے کہ جب عرب یہ کہتے ہیں ”فَلَانٌ نَقِيَ الْعَرَضَ“ تو یقیناً ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر طرح کی فضیحت اور عیب سے محفوظ ہے (لسان العرب؛ المصباح المنیر؛ تاج العروس؛ امالی، ۱: ۱۱۸، بذیل مادہ) اور جب وہ کسی کی عزت پر حملہ کرنا چاہتے تھے تو اس پر گالیوں کی بوچھاڑ کر دیتے تھے (لسان العرب؛ المصباح، بذیل عار) اسی وجہ سے عرض اور سب کا آپس میں گہرا تعلق تھا۔

عرض کے اجزا کو تین شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: گروہ خاندان اور فرد۔ گروہ کے شعبے کے تحت میں عدد، شاعر اور خطیب، فتوحات اور آزادی آتے ہیں۔ خاندان کے تحت میں اولاد نرینہ اور فرد کے تحت میں گروہ [قبیلہ]۔ دیگر عناصر، مثلاً بغاوت، شجاعت، آزادی، ثار، عفت زوجہ، سخاوت، ایفائے عہد اور حرہ کی عدم اسارت، حسب، حمایہ و مہمان نوازی، مناعت خانہ کا کبھی گروہ اور فرد سے تعلق ہوتا ہے، کبھی خاندان اور فرد سے اور کبھی گروہ، خاندان اور فرد تینوں سے۔

ہمیں قدیم عربوں کی جنگجویانہ زندگی میں

تھے اور نہ ایسے ہی، جو باطنی طور پر مادہ پرست ہوں۔ اس کے برعکس عرض ایک اخلاق اصول کی حیثیت سے عربوں کی اخلاقی زندگی کے مختلف پہلوؤں، رسوم و آداب اور اجتماعی معمولات کے لیے بھی اساس کا کام دیتی تھی۔ معاشرے کی طبقہ بندی کی بنیاد بھی عرض ہی تھی۔ شاعر، خطیب اور کسی حد تک ”سید“ کو بھی خاص عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ مرد کو عورت پر، شریف کو وضع پر فضیلت تھی، وغیرہ۔

جس عرض کا ہم نے تجزیہ کیا ہے اس کا تعلق جاہلیت سے ہے، تاہم اسلام نے اس کے بہت سے عناصر کو واجبات کی شکل میں باقی رکھا۔ حمایت، عطا، شجاعت وغیرہ یہ سب اسلامی معمولات کا جز بن گئے، لیکن ان اجزا نے اپنا مخصوص انداز کھو دیا اور اب یہ مفاخرہ کا سبب نہیں بن سکتے (اسلام میں تقویٰ اور حمتیت میں تضاد ہے)۔ ان کا زیادہ تعلق مذہب یا اس اخلاقی اصول سے ہے جو مذہب سے نکلا ہے۔ اسلام نے دیگر عناصر (مثلاً حَسَب اور شَرَف) کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ یہ اسلامی روح کے ساتھ سازگار نہیں، تاہم ان میں سے بعض اب تک باقی ہیں اور بعض اوقات شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اب بھی ہم زمانہٴ حال کے بدویوں میں عرض کو اسی زور شور سے موجود پاتے ہیں جو جاہلیت کے زمانے میں اسے حاصل تھا (شرق اردن اور سوڈان کے عربوں میں ”حقوق“ سے مراد عرض ہی ہے)۔

بعد میں جا کر ان عناصر کی شکل میں متعدد تبدیلیاں ہوتی رہیں، یا وہ بالکل معدوم ہو گئے۔ یہ کیفیت بالخصوص شہروں میں واقع ہوئی۔ اس کے باوجود لفظ عرض کا استعمال اس کے روایتی معنوں میں جاری رہا، گو ان معنوں کی وسعت کم ہو گئی۔

اس کلمے کی مقدس خصوصیات اور توہین و اہانت کے ساتھ اس کا تضاد بھی باقی رہا (دیکھیے جملہ، بولاق ص ۱۶۶: ابن المقفع: الادب الکبیر، طبع احمد زکی پاشا، اسکندریہ ۱۹۱۲ء، ص ۴۲: ابن قتیبہ: عیون الأخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۱: ۲۹۳: الثعالبی مرآة المروقات، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۳۱، ۲۲: ابو تمام: دیوان، قاہرہ ۱۸۷۵ء، ص ۹۳: البحتری: دیوان، بیروت ۱۹۱۱ء، ص ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹، ۶۵۲، المتنبی: دیوان، طبع Dieterici، ص ۴۱۶: مہیار الدیلمی: دیوان، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ۲: ۴)۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ شرف [رکبہ شریف] نے کسی حد تک اس کی جگہ لے لی ہے جس میں محض عزت کے معنی تو پائے جاتے ہیں، مگر معنوں کے وہ پیچیدہ اختلافات نہیں پائے جاتے، جنہیں جاہلیت کے لوگ عرض کے تخیل سے وابستہ کرتے تھے (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۱۴: عیون الأخبار ۱: ۲۴۶: المتنبی: دیوان، ص ۴۴۲: ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۳۹۶: نیز دیکھیے الحصری: زہر الآداب، طبع زکی مبارک، ۱: ۱۳۵ اور کتب لغات)۔

آج کل عرض کے معنی محدود ہو کر رہ گئے ہیں۔ اردن کے علاقے میں اس کا تعلق عورتوں کی عصمت سے ہے، بلکہ ان کی خوبصورتی سے بھی (سلمان: *Cinq ans en Transjordanie*، [عربی متن] حریصہ [لبنان] ۱۹۲۹ء، ص ۱۴۴)۔ مصر میں کسی آدمی کی عرض اس کی اپنی بیوی اور تمام رشتے دار عورتوں کی شہرت پر منحصر ہے۔ شام میں قبیلے کے ہر فرد کی شہرت اس کی عرض پر اثر ڈالتی ہے (داغستانی: *La famille musulmane contemporaine en Syrie*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۶۳ بعد)۔

اردن (سلمان، ص ۱۰۷)، نجد (الریحانی، ملوک العرب، ص ۴۱، ۶۰)، مصر اور شام میں شرف

اگرچہ اسے ایک اصل بنا دینے کی کوششیں بھی مقفود نہیں (دیکھیے : Zāhiriten : Goldziher، ص ۲۰۴ بیعد)۔ بعض اوقات اسے ”نظیری قانون“ یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ”احکام“ کی بنیاد مسلمہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیر مدون قوانین، روایات اور رسم و رواج ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔

جنوبی فلسطین میں انیسویں صدی کے وسط تک بھی فلاحین کا ایک مجموعہ قوانین تھا جسے یہ لوگ ”شریعة الخلیل“ کے نام سے موسوم کیا کرتے تھے، یعنی ”شریعت ابراہیم“ اور یہ شرع محمدی سے سمیز تھی (Palestine Exploration Quarterly Statement, Fund، جنوری ۱۸۸۹ء، ص ۳۸)۔ عرب کے بدویوں میں بھی شرع کے قاضیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقدمات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا (دیکھیے Notes on Bedouins and : J. V. Burckhardt، London، ۱۸۳۱ء، ۱ : ۱۲۰ تا ۱۲۲؛ Arabia Petraea : A. Musil، وی انا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۲۰۹، ۳۳۷ بیعد، ۳۶۵)۔ اکثر و بیشتر ”عرف“ سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں نے یا ”عرف“ کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوان بیگی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہر حال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں

کا لفظ عزت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور الجزائر میں نیف یا حرمة کا (Intro : Maunier، duction à la sociologie، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۲۱ بیعد)۔

مأخذ : (۱) دیکھیے بشر فارس : L, honneur chez les Arabes avant l' Islām (بشر فارس)

* عرض حال : عرضی، درخواست؛ اٹھارہویں صدی عیسوی میں عثمانی سلطنت میں درخواستیں لکھنے کا کام ’عرض حال‘ جی لوگوں کا مسلمہ حق سمجھا جاتا تھا۔ اس طبقے میں داخلے کا انتظام ”عرض حال جی باشی“، چاوشلرامینی اور ”چاوشلر کاتبی“ نام کے عہدیداروں کے سپرد تھا۔ داخلے کی شرائط میں شخصی آبرومندی، مہارت خطاطی اور شریعت اور قانون سے آگاہی کے اوصاف لازمی تھے۔ درخواستوں پر وزیر اعظم کی طرف سے چاوش باشی غور کرتا تھا اور ان کے جوابات دو ”تذکرہ جی“ تیار کیا کرتے تھے (جو تذکرہ اول و تذکرہ ثانی کہلاتے تھے)۔

مأخذ : (۱) احمد رفیق : ہجری ۱۲ انجی عصرہ وہ استانبول حیات (استانبول ۱۹۳۰ء)، ص ۲۰۷ : (۲) اوزون چارشیلی : عثمانی دولت ان سرای تشکیلاتی (انقرہ ۱۹۳۵ء)، ص ۴۱۹، ۴۱۷

(G. L. Lewis)

* عرف : (ع)، کی تعریف جرجانی (التعریفات طبع Flügel، ص ۱۵۴) نے یوں کی ہے : ”وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل [و تجربہ تمدنی] کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر ”حق“ ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔ لہذا یہ [اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماوردی، طبع Enger، ص ۵۔

در *Revue d'Et. Islamiques*، ۲: ۳۸۱، بعد؛ (۷)
Malaya : Winstedt، ص ۱۰۷: (۸) R. Levy :
Sociology of Islam، ج ۲، باب ۳.

(R. LEVY)

عرفان : رگ بہ معرفت .

عرفات : (= عرفہ)؛ مکہ مکرمہ سے *

۲۱ کیلومیٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف
 کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی
 نام کے ایک پہاڑی سلسلے [= جبل عرفات] سے گھرا
 ہوا ہے۔ یہ وہی [وسیع و عریض] میدان ہے، جہاں
 حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے
 جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال
 مشرق میں سرخ رنگ کی ایک مخروطی پہاڑی ہے،
 جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات
 کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی
 ہے۔ اس پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس
 کا زیادہ معروف نام جبل الرحمة ہے۔ اس کی مشرق
 سمت پتھر کی چوڑی سیڑھیاں (جو اتابک زنگی کے
 وزیر جمال الدین الجاوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی
 تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک مینار بنا ہوا
 ہے۔ ساٹھویں سیڑھی پر ایک چبوترہ ہے، جس پر
 ایک منبر رکھا ہے۔ اس منبر پر کھڑے ہو کر
 خطیب ”یوم عرفہ“ (نویں ذوالحجہ) کو بعد دوپہر
 خطبہ پڑھتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً غرباً عرض میں
 چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل
 ہے)، حرم مکہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع
 ہے۔ مکہ سے آنے والے حاجی درۂ مازنین
 سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو
 حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے
 مشرق کی جانب عرنہ نامی ایک نشیب ہے، جس
 کے دور کے کونے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد

رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں
 معاملہ آخر الذکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں
 عدالت شرع میں، گو عموماً وہ جرائم جو مملکت کے
 خلاف ہوں یا قانون رائج الوقت اور امن عامہ کے،
 مثلاً بغاوت، غیر وفادارانہ طرز عمل، قلب سازی،
 بلوہ، چوری، ڈاکا اور قتل کے معاملات، وہ عدالت
 عرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علمائے دین نے اس
 عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انہوں
 نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو ”عرف“ کی بنا
 پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے
 اپنے امتیازی اختیارات کے اجرا پر ہوتا تھا اور اس
 اعتبار سے یہ ”عادة“ [رگ باں]، یعنی رواج ”قانون
 دیوانی“ اور ”شرع“ سے مجیز تھا۔ بعض اوقات یہ
 ”عرف“ شرع کے خلاف بھی ہو جاتا تھا، مثلاً
 سلطان نے عیسائیوں کو اپنی چری فوج میں بھرتی
 کرنے کے لیے غلام بنا لیا، حالانکہ وہ ”ذمی“ تھے
 اور اس طرح ان کے حقوق متعین و محفوظ تھے۔
 [یہ حکم خلاف شرع نہیں۔ اسلام کو حق ہے کہ
 ذمیوں کو دارالاسلام میں داخل کرتے وقت وہ
 بتقاضاے وقت کوئی شرط ضروری سمجھے تو عائد
 کر سکتا ہے اور اسے بھی شرائط صالح میں داخل
 سمجھا جائے گا؛ البتہ ذمۃ اللہ میں لینے کے بعد بغیر
 کسی سیاسی ضرورت کے کوئی نئی شرط لگانا
 قابل اعتراض ہو سکتا ہے]۔

مآخذ : متن میں دیے گئے حوالوں کے علاوہ
 مقالہ عادة کے مآخذ دیکھیے؛ لیز (۱) Olearius :
Voyages، مترجمہ J. Davies، لندن ۱۶۶۹ء، ص ۲۷۳،
 ۲۷۵؛ (۲) Persien : Polak، ۱: ۳۲۸، بعد؛ (۳)
Persia as It Is : C. J. Wills، ۵: ۶؛ (۴)
Tableau général de l' Empire Ottoman : d' Ohsson،
 ۱: ۳۲؛ (۵) احمد الناصری: کتاب الاستقواء، قاہرہ
 ۱۳۱۲ھ: ۴: ۲۶۷؛ (۶) *Droit Coutumier Berbere*

۸۹ وغیرہ: (۲) المقدسی، ص ۷۷: (۳) البکری، معجم ما استعجم، بذیل مادہ: (۴) یاقوت، بذیل مادہ: (۵) ابن جُبیر، طبع ڈخویہ، ص ۱۶۸ تا ۱۷۶: (۶) ابن بطوطہ، مطبوعہ پیرس، ۱: ۳۹۷ تا ۳۹۹: (۷) Burckhardt: *Travels in Arabia*, ۲: ۱۸۶: (۸) Ali Bey: *Travels*, ۱: ۶۷: (۹) R.F. Burton: *Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, ۲: ۲۱۴: (۱۰) Snouck-Hurgronje: *Mekkaanche Feest*, ص ۱۴۱: (۱۱) البستونی: الرحلة الحجازية، ص ۱۸۶: (۱۲) ابراہیم رفعت: مرآة الحرمين، ۱: ۳۳۵: (۱۳) Gaudefroy: *Le Pèlerinage à la Mekka*: Demombynes: *Holy Cities*: E. Rutter: ۲۳۰ تا ۲۵۴: (۱۴) of Arabia: لندن ۱۹۲۸ء: ۱: ۱۵۶ تا ۱۶۳: (۱۵) مناسک حج کے دوران میں پہاڑی اور میدان کی تصاویر کے لیے دیکھئے علی بے، Burckhardt، رفعت بے و Snouck Bilder aus Mekka: Hurgronjn، ج ۱۳ تا ۱۶.

([H. A. R. Gibb] و A. J. WENSINCK)

عرفی: جمال الدین شیرازی، ایک ایرانی * شاعر۔ اس کے اصل نام میں اختلاف ہے: کوئی السیدی بتاتا ہے (عرفات) اور کوئی خواجہ سیدی محمد (مآثر رحیمی) اور کوئی محمد حسین (میخانہ)۔ اپنے لڑکپن میں وہ سیدی کہلاتا تھا (میخانہ: دیکھئے Oude Cat، ص ۱۲۶)۔ اس کے والد کا نام زین الدین بلوی (۹) اور دادا کا جمال الدین سیدی تھا، لیکن مؤخر الذکر عام طور پر ”خواجہ چادر باب“ کے نام سے معروف ہے۔ عرفی شیراز میں پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ ایک سرکاری عہدے پر مامور تھا (بقول مصنف مآثر الامرا وہ ”وزیر داروغہ شہر“ تھا)۔ عرفی کی ابتدائی تعلیم شیراز کے عام دستور کے مطابق ہوئی۔ اس نے طفولیت ہی میں شعر کہنا شروع کر دیے تھے۔ اس کے تخاص

ابراہیم، مسجد نیرہ، یا مسجد عرفہ کے مختلف ناموں سے موسوم ہے۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوہستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کنوئیں کھودے گئے تھے اور متعدد باغوں اور سبکی مکانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ملکہ زبیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مگرے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی تھی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی ہے۔ یہاں زندگی کے آثار صرف ”یوم عرفہ“ ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے لٹپ کر لیتے ہیں۔ [عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق تو حج عرفات میں ٹھہرنے کا نام ہے]۔ یہ (وقوف) ظہر کے خطبے اور نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے۔ [مناسک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رک بہ حج]۔

عرفہ کے نام کی ابتدا کے متعلق کچھ معلوم نہیں۔ روایات میں اس کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ جب حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ جنت سے نکالے گئے اور ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو دوبارہ اس مقام پر ملے اور انہوں نے ایک دوسرے کو پہچانا (تعارف)۔ [ایک اور توجیہ یہ ہے کہ حضرت جبرائیلؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو یوم عرفہ کے مناسک سکھائے تھے۔ بعض نے یہ توجیہ بھی کی ہے کہ اس مقام پر لوگ اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے اور اللہ کے حضور میں استغفار کرتے ہیں]۔

مآخذ: (۱) الازرقی والناسی، در F-Wüstenfeld:

Chroniken der Stadt Mekka، ۱: ۳۱۸ تا ۳۱۹: ۲۰

میں اس کے باپ کے منصب کی طرف اشارہ موجود ہے کیونکہ اسے ان مقدمات کے فیصلے کرنے پڑتے تھے جن کا تعلق شرع (یعنی دینی ضابطہ قوانین) اور رواجی قانون (عرف) سے ہوتا تھا۔ بیس برس کی عمر میں اس پر چیچک کا سخت حملہ ہوا، جس سے اس کی صورت بہت بگڑ گئی۔ مختلف تذکروں میں اس کے ایرانی دور کی شاعری کا حال سرسری طور پر ہی ملتا ہے۔ میدان سخنوری میں ملا غفری (دیکھیے *ہفت اقلیم*، بذیل مادہ ”شیراز“؛ نیز بداؤنی، ۳ : ۲۹۲) اور شیراز کے دوسرے شعرا سے اس کے مقابلے ہوتے رہے۔ اوحدی کا بیان ہے کہ ہندوستان روانہ ہونے سے چند سال پہلے عرفی نے انہیں زمینوں اور قافیوں میں غزلیں کہیں جن میں فغانی (م ۹۲۲ یا ۹۲۵ء) اور دوسرے مشہور شعرا نے کہی ہیں۔ عرفی نے اپنی انتہائی خودستائی اور نخوت کی وجہ سے اپنے معاصرین سے خطرناک چشمک پیدا کر لی، خصوصاً وحشی یزدی (م ۹۹۱/۱۵۸۳ء) سے، جس کی وجہ سے بڑی بد مزگی کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک تو اسے اپنی صورت بگڑ جانے سے بڑی ٹھیس لگی تھی، پھر اپنے معاصرین سے تصادم اور ہندوستان میں سرپرستی کی توقعات — کہا جاتا ہے کہ یہی سب باتیں اس کے ترک وطن کر کے ہندوستان چلے آنے کا باعث بن گئیں۔

وہ بندر گاہ جرون سے سوار ہوا اور سمندر کے راستے ۱۵۸۵-۱۵۸۶ء میں احمد نگر پہنچا (تقی کا شی، در *Oude Cat.*، ص ۳۷)۔ غالباً زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ۱۵۸۵/۹۹۳ء میں وہاں آیا اور پھر وہاں سے فتح پور سیکری کا رخ کیا، جہاں وہ نوروز کے قریب ۹ ربیع الاول ۹۹۳/۱۰، ۱۱ مارچ ۱۵۸۵ء کو پہنچ گیا۔ یہاں اس نے فیضی کی ملازمت اختیار کر لی۔ وہ اسے اٹک

لے گیا، جہاں اکبر اوائل محرم ۹۹۴/دسمبر ۱۵۸۵ء میں یوسف زئی افغانوں کے خلاف جنگی کارروائیوں کی نگرانی کرنے کے لیے خیمہ زن تھا (اکبر نامہ، ۳ : ۴۷۶)۔ بعد میں عرفی نے اپنے آپ کو مسیح الدہن حکیم ابوالفتح [گیلانی] سے وابستہ کر لیا اور جب ۹۹۷/۱۵۸۹ء میں اس کا انتقال ہوا تو اس وقت وہ میرزا عبدالرحیم خانخانا کی ملازمت میں تھا، کیونکہ حکیم ابوالفتح نے اس کے متعلق میرزا سے سفارش کر دی تھی اور پہلے ہی سے اسے وہاں سے خاصا سالانہ وظیفہ ملتا تھا۔ خانخانا اس سے شفقت اور مروت سے پیش آتا تھا۔ بالآخر خود شہنشاہ اکبر نے عرفی کو اپنی خدمت میں لے لیا، لیکن اس کے کچھ ہی عرصے بعد جب اس کی عمر پینتیس چھتیس برس کی تھی، عرفی کا لاہور میں بعراضہ پیمش یا، جیسا کہ بعض متأخر مصنفین نے لکھا ہے، زہر دینے سے انتقال ہو گیا (۱۸ ارداد = شوال ۹۹۹/اگست ۱۵۹۱ء)۔ اسے لاہور ہی میں دفن کیا گیا، لیکن تیس برس بعد اعتماد الدولہ (والد ملکہ نور جہاں) کے وزیر میر صابر اصفہانی نے اس کی ہڈیاں لعف اشرف بھیج دیں، جہاں انہیں سپرد خاک کر دیا گیا۔

عرفی کے ہم عصر اسے خود ہیں اور متکبر شخص بتاتے ہیں۔ اس بات کی توثیق ان تحقیر آمیز الفاظ سے بھی ہوتی ہے جو اس نے اپنے دیوان میں جابجا ایران کے بڑے بڑے شعرا کے متعلق استعمال کیے ہیں۔ بہر حال ایک شاعر کی حیثیت سے اپنے زمانے میں اس نے ہندوستان میں اور باہر بڑی مقبولیت پائی، تاہم جوانمردی کی وجہ سے اس کی قابلیت کے جوہر منتہائے کمال کو نہ پہنچ سکے۔ وہ شاعری میں ایک نئے اسلوب کا موجد ہے، جس کی خصوصیات میں بندش کی چستی، نئے اور اچھوتے

بھی ایک مختصر سا رسالہ لکھا تھا، جس کا نام فلسفہ ہے۔ اس کے قصیدوں کی متعدد شرحیں فارسی اور ترکی زبان میں موجود ہیں (دیکھیے فہرست بالکے پورے ۲ : ۱۹۸ بعد)۔ پاکستان و ہند میں اس کے دیوان کی سنگی طباعت اکثر ہوتی رہی ہے۔ اس کے قصیدوں کا ایک انگریزی ترجمہ ۱۸۸۵ء میں کلکتے سے شائع ہوا تھا۔

مآخذ : (۱) ابن احمد رازی : ہفت اقلیم، مخطوطہ لاہور (مؤرخہ ۱۰۴۵ھ)، ورق ۹۴ بعد؛ (۲) بداوی : منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۲ : ۳۵۵ و ۳ : ۲۸۵ و انگریزی ترجمہ، ۲ : ۳۸۷ و ۳ : ۳۹۲ (Biblioth. Indica Series)؛ (۳) اکبر نامہ، طبع بلوچن؛ کلکتہ ۱۸۸۶ء، ۳ : ۵۹۵؛ (۴) بلوچن : آئین اکبری، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱ : ۵۶۹ تا ۵۷۱؛ (۵) منشآت فیضی، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۱۹۲؛ (۶) تقی آوحدی : عرفات، مخطوطہ بالکے پور، ورق ۵۰۲؛ (۷) تقی کاشی، در Oude Catal؛ (۸) مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ۳ : ۲۹۳ بعد ۱۱۸؛ (۹) ملا عبدالنسیب : میخانہ، ص ۱۷۵ تا ۱۸۵ و حواشی، ص ۴۶ بعد، ۱۰۲ بعد؛ (۱۰) خانی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۱ : ۲۴۱؛ (۱۱) برآء الغیال، مخطوطہ لاہور (مؤرخہ ۱۱۱۱ھ)، ورق ۵۶؛ (۱۲) خوش گو : سفینہ، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۶۱ الف بعد؛ (۱۳) خزائنہ عباسیہ، کابلور ۱۸۷۱ء، ص ۳۱۸؛ (۱۴) شعر العجم، لاہور ۱۹۲۳ء، ۳ : ۷۳ تا ۱۱۹؛ (۱۵) آغا سید محمد علی : شعر و شاعری عرفی حیدرآباد ۱۳۳۵ھ؛ (۱۶) وہی مصنف، در Islamic Culture، حیدرآباد ۱۹۲۹ء، ۳ : ۹۶ تا ۱۲۵؛ (۱۷) Oude : Sprenger؛ (۱۸) Catalogue، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۱۵۲۸؛ (۱۹) Rieu؛ (۲۰) Suppl.، شمارہ ۳۱۰، ۳۱۱؛ (۲۱) Gibb : History of Ottoman Poetry، ۱ : ۱۲۷، ۱۲۹ و ۳ : ۲۳۷، ۲۶۰ و

مجاوروں اور ترکیوں کی تخلیق، مضامین کا تسلسل اور استعارات و تشبیہات کی جدت اور تازگی شامل ہیں۔ غزلیات میں اسے یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ خیالات اور بلند تصورات کو شاعرانہ انداز میں بیان کر دیتا ہے۔ بایں ہمہ اس کی شہرت دراصل قصائد کی وجہ سے ہے۔ بعد کی صدیوں میں عرفی کی مقبولیت بالخصوص خود اس کے وطن میں کم ہو گئی، چنانچہ [لطف علی] آذر نے بھی اس کے ہاں استعارات کی فراوانی کی مذمت کی ہے (دیکھیے آتشکدہ، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۲۷۶ [در باب استعارہ اصرار بسیار دارد، بحدی کہ مستمع از معنی مقصود غافل می شود])۔ جدید تذکرہ نویس رضا قلی خان نے بھی بیان کیا ہے کہ اس کا انداز کلام ہمارے ہم عصروں میں پسند نہیں کیا جاتا (مجمع الفصحاء، ۲ : ۲۳)۔

عرفی نے اپنا پہلا دیوان ۱۵۸۷/۸۹۹۶ء میں شائع کیا۔ اس میں چھبیس قصیدے دو سو ستر غزلیں، قطعے اور رباعیاں تھیں، جن میں سات سو ابیات تھے (دیکھیے Oude Cat.، ص ۵۲۹)۔ ۱۶۱۷/۸۱۰۲۶ء میں سراج اصفہانی نے عرفی کی ایک کلیات (چودہ ہزار ابیات) مرتب کی۔ یہ ان قلمی نسخوں پر مبنی تھی جو عرفی نے بستر مرگ سے خاندانان کی خدمت میں بھیجے تھے۔ ناظم تبریزی کا دعویٰ ہے کہ ۱۶۱۷/۸۱۰۳۳ء کے بعد اس نے بھی ایک کلیات مرتب کی تھی (دیکھیے میخانہ، حواشی، ص ۱۰۲)۔ کلیات میں علاوہ اس قسم کی نظموں کے جو اس کے پہلے دیوان میں موجود تھیں، کچھ مثنویاں بھی ہیں (یعنی مجمع الاخبار، فرہاد و شیرین اور ایک ساقی نامہ)۔ معلوم ہوتا ہے، سراج کے مرتب کردہ نسخے کے ساتھ ملا عبدالباقی لہاوندی کے قلم سے ایک مقدمہ بھی تھا۔ عرفی نے نثر کا

شریف النسل ہیں اور اس برکت کی وجہ سے یہی جو انہوں نے اپنے جد امجد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حاصل کی۔

مآخذ: اسلام میں نسل کے متعلق نظریات کے بارے میں دیکھیے (۱) G. Rotter: *Die Stellung des Negers in der Islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert* (۲) B. Lewis: *Race and color in Islam*، لیوہارک ۱۹۷۱ء۔

(J. CHELHOD)

عرق: [عِرْق]: جغرافیائی اصطلاح میں وسیع *

لق و دق میدان، جو ریت کے ٹیلوں سے پٹا پڑا ہو۔ یہ ٹیلے صحرا [رک بآں] کا نواں حصہ ہیں۔ بربری بولیوں میں یہ اگیدی ig'idi یا ایدین edein کہلاتے ہیں۔ اہم ترین صحراؤں میں سے ایک صحرا طرابلس (لیبیا) میں ہے، جو مصری نخلستانوں سے لے کر تیپستی تک پھیلا ہوا ہے (یہ ملک طوارق کا ایدین ہے اور الحمادة التَّنْغِزَتْ، الحمادة الحمراء، تسلی Tassili اور الحمادة الحمراء کے درمیان واقع ہے)، دوسرا مغتیر Maghter جو مغربی ادرار Adrar کے شمال اور مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔ محدود معنوں میں العرق (عِرْق) اس ریگزار کا نام ہے جو شمال مشرق میں الحمادة الحمراء سے ہو کر صحراۃ الجزائر کے درمیان سے ترچھا گزرتا ہوا مغرب میں وادی سورہ تک چلا گیا ہے۔ ریتلے ٹیلوں والا یہ علاقہ دو حصوں میں منقسم ہے: العرق (عِرْق) کا مشرقی حصہ جو بہت سے سیاحوں (Méry-Duveyrier، d'Attanoux، Flatters، Largeau، Fourcan) کی آمد کی وجہ سے زیادہ معروف رہا ہے، جب کہ مغرب میں واقع العرق کی صرف Gordon، Golonien اور Flamand نے سیاحت کی ہے۔ اول الذکر جنوبی الجزائر اور تونس کی شواطئ

اس مفروضے کی رو سے عرق یہاں بھی بخون کے مترادف ہے۔ بعینہ یہی وہ تصور ہے جس کا اظہار آج کل کے عرب اس طرح کرتے ہیں: "عرق الخال لاینام" (= مادوں کا خون خوابیدہ نہیں رہتا)۔ قدیم عربی سے بھی اس تشریح کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہاں ہمیں یہ جملہ ملتا ہے: "فی لیلان عرق من العبودتہ" (= لیلان شخص میں غلامی کا کچھ خون ہے)۔ آخری تجزیہ کرسٹے سے ہمیں ایک ایسا تصور ملتا ہے جو مبہم ہونے کے باوجود نسل کے تصور سے متعلق ہے کیونکہ یہ خون کی پاکیزگی کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے۔

یہ بات خوب معلوم ہے کہ قدیم عرب اپنے نسب کی پاکیزگی کو بہت اہمیت دیتے تھے [رک بہ نسب]، یہاں تک کہ وہ ایک لونڈی کے بطن سے جنم لینے والے بچے کو با ذل ناخواستہ ہی تسلیم کرتے تھے۔ ان کا خون جتنا پاکیزہ ہوتا تھا، اتنی ہی انہیں عزت ملتی تھی۔ جو لوگ اپنے نسب کی شرافت و نجابت پر فخر نہیں کر سکتے تھے اور جو نہ تو "صریح" تھے اور "محض" نہ ہی، انہیں معاشرے میں کمتر حیثیت حاصل تھی۔ اس کا سبب بلا واسطہ طور پر ان کی اصل کا مشکوک معلوم ہونا تھا۔ قرآن مجید نے خون کے رشتوں کو مذہب کے رشتوں سے بدل دیا اور ہر معاملے میں اسلامی اقدار کو ثابت اور راسخ کر دیا لیز اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ وہ مومن لونڈی سے شادی کر سکتے ہیں، مگر مشرک عورت سے نہیں: [وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُوْنِسَ طَوْلًا مِّنْهُ مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَنجَبَتْكُم مِّنْهُ] (البقرة: ۲۲۱) اور اس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نسل سے متعلق پرانے نظریات پر ایک کاری ضرب لگا دی، تاہم یہ چیز عربوں میں برقرار رہی۔ نسل کا یہی تصور شریفوں اور میدانوں کے ہاں نظر آتا ہے کیونکہ دونوں

گہرائی ۱۶ فٹ اور محیط ۱۶۲۵ فٹ ہے۔ یہ زیر زمین پانی کے چشمے ان وادیوں (نالوں) سے ملے ہوئے ہیں جو ریت کے نیچے دبے پڑے ہیں۔ اس طرح یہ ندیاں، جو طرابلس کی سطح سے الحمادۃ التثغرت اور تدسیت کے پاس سے نکلتی ہیں، العرق کے مشرق علاقے میں جا کر ریکزار میں جذب ہو جاتی ہیں جب کہ قصور اور جبل عمور سے نکلنے والے ندی لالہ العرق کے مغربی علاقے میں جا کر گم ہو جاتے ہیں۔ پانی کی موجودگی سے بعض پودے اگ آتے ہیں، جن کی جڑیں ریت کے نیچے پانی تک پہنچ جاتی ہیں (دس، درین، ہاد وغیرہ)۔ اس ریکزار میں صحرائی باشندے چلے آتے ہیں کیونکہ تھوڑی سی روئیدگی ان کے سوبیشیوں کی خوراک کے لیے کافی ہوتی ہے۔ یہ عارضی چراگاہیں مستقل بستیوں کے قیام کے لیے ناموزوں ہیں۔

صحرا میں یورپی سیاحوں کی آمد سے بہت پہلے العرق کا حال ابن خلدون نے اس طرح لکھا ہے: المغرب کے جنوب مشرق اور جنوب میں متحرک ریت کا صحرا ہے، جو بربرستان اور بلاد السودان کے درمیان حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ عرب اس روک کو العرق کہتے ہیں۔ یہ بحر اوقیانوس کے ساحل سے شروع ہو کر سیدھا دریائے لیل تک چلا جاتا ہے۔ تنگ سے تنگ مقام پر اس کی چوڑائی تین دن کی مسافت سے قطع ہو سکتی ہے۔ پتھریلی چٹانوں کا سلسلہ کوہ اس کے طول و عرض کو کاٹتا ہوا نکل جاتا ہے۔ عربوں کے ہاں اس کا نام الحمادہ ہے۔ یہ زاب کے ادھر سے شروع ہو کر وادی ریغ تک چلا گیا ہے۔ بعض سالوں میں صہاجہ یا ملثمون پھرتے پھرتے العرق کی جنوبی سرحد تک چلے جاتے تھے۔ اس کی شمالی سرحد میں خانہ بدوش عرب آ جاتے ہیں، جو ان چراگاہوں کے مالک ہیں جو اس سے پیشتر بربروں کی ملکیت میں تھیں (ابن خلدون: تاریخ البربر،

سے لے کر الحمادۃ التثغرت کے نواح تک پھیلا ہوا ہے۔ یہاں آج کی سطح مرتفع حد فاصل کا کام دیتی ہے۔ یہ سطح مرتفع غورارہ شمال اور شمال مشرق کے درمیان واقع ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں وادی (دریائے) مجیدین کا نشیبی علاقہ اور مغرب میں وادی سورہ ہے جو حد بندی کی لساندہی کرتی ہے۔ الغولیتہ کی جانب سلسلہ ہائے کوہ کے عین درمیان ریت کے ٹیلوں کی قطاریں ہیں۔ یہ ٹیلے شمال میں مزاب سے لے کر جنوب میں تدسیت Tademait تک دونوں ارگوں کے درمیان پھیلے ہوئے ہیں۔

العرق (عرق) کی بناوٹ ایسی ہے جو عام طور پر ریت کے ٹیلوں والے اضلاع کی ہوتی ہے۔ ریت کے یہ ٹیلے انبار در انبار ہوتے ہیں۔ ان ٹیلوں کی چوٹیاں زیادہ چوڑی نہیں ہوتیں، یہ سیوف (واحد سیف = تلوار) کہلاتی ہیں۔ عام طور پر ان کی اوسط بلندی ۳۲۵ فٹ، لیکن بعض اوقات ۶۵۰ بلکہ ۷۷۵ فٹ بھی ہوتی ہے۔ یہ ٹیلے متوازی پھیلے ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان نشیب ہوتے ہیں، جو ریت سے خالی ہوتے ہیں۔ مغربی (صحرا) میں انہیں فیج (شگاف) اور مشرق (صحرا) میں gassi (سخت زمین) کہتے ہیں۔ یہ نشیب قدرتی سڑکوں کا بھی کام دیتے ہیں، جن کا استعمال العرق میں آنے جانے کے لیے ناگزیر ہے۔

العرق قدرتی وسائل سے اتنا محروم نہیں جتنا کہ دیکھنے سے لگتا ہے۔ پانی تھوڑی سی گہرائی کے نیچے مل جاتا ہے۔ مشرق علاقوں میں یہ تین چار فٹ زیر زمین ملتا ہے۔ دوسرے حصوں میں یہ حوضوں اور کھاڑیوں (بحر) میں جمع ہوتا رہتا ہے، جو ریت کے نشیب کی گہرائی میں کھودے جاتے ہیں۔ ایسا ہی عین طیبہ کا چشمہ ہے، جو العرق المشرق کے عین درمیان میں واقع ہے۔ اس کی

حکام کے زیر حفاظت آ گئی۔ لینڈ برگ Landberg کے قول کے مطابق یہ قصبہ مشرق حمیر کے سب سے بڑے قبیلے ذئاب [رگ باں] کی ایک ذیلی شاخ باداس کے شیخ کا مسکن تھا؛ تاہم الہمدانی کے زمانے میں یہ قصبہ کیندہ کے بنو عامر کی ملکیت تھا۔ عرقہ کی تاریخ کے بارے میں بہت کم معلوم ہے اور کتبوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ہاں ہمہ ذئاب کا ذکر شاید کتبہ R. E. S. ۴۹۴۵/۴ میں لکھا ہے، جہاں حبن (حباب، رگ باں) اور ذئاب کے شہر اور آبپاشی کی سہولتیں رکھنے والی زمینیں سبا کے کریٹیل وتر Karab'il Water نے اوسان کی سلطنت سے چھین لی تھیں۔ ماضی قریب ہی میں عرقہ میں اس نام کی ایک خاتون کی خاتواہ موجود تھی، جس کی تعظیم مشائخ اور آنے جانے والے ملاح کرتے تھے۔

مآخذ : (۱) A. Grohmann، در N. Rhodoka، *Altsabäische Texte I, Sitzungsab. Akad. : nakis*، *Wiss. Wien*، ۲/۱۰۶، وی الا ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۲) الہمدانی : صفحہ ۹۶؛ (۳) *Western Arabia and the Red Sea*، طبع شعبۂ خبر رسائی ادارت بحریہ، لندن ۱۹۴۶ء؛ (۴) *Arabica : C. Landberg*، ج ۵، لائیڈن ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء؛ (۵) وہی مصنف : *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale II : Dialectal*، لائیڈن ۱۹۰۵-۱۹۱۳ء۔

(A. K. IRVINE)

⊗ عرگ : رگ بہ عرق۔

عروبة : زمانہ جاہلیت میں قدیم عرب * یوم الجمعة کو عروبہ کہا کرتے تھے۔ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عبرانیوں کے ہاں عرب ʿereb کے نام سے مستعمل تھا [کیونکہ یہود ہر اس دن کو جو سبت یا دوسرے تیوہاروں سے پہلے آتا تھا، عروبہ کہا کرتے تھے]۔ عروبہ کی اصل

مترجمہ De Slane، ۱ : ۱۹۰)۔

مآخذ : (۱) *Mission de Ghadamès*، سرکاری

رودادیں، الجزائر ۱۸۶۳ء؛ (۲) *Les : Duveyrier*، *Touaregs au Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۳) *Rolland*، *Revue Scientifique*، *Les grandes dunes du Sahara*، *Documents relatifs à la mission Flatters* (۴)؛ ۱۸۸۱ء؛ پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۵) *Une excursion au : F. Foureau*، *Sahara algérien*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۶) وہی مصنف : *Mission au Tademâet*، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۷) وہی مصنف : *Mission Chez les Touareg*، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۸) وہی مصنف : *Dans le grand Erg*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۹) وہی مصنف : *Documents Scientifiques de la mission Saharienne*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۱۰) *G.B.M. Flamand*، *De l'oranie au Gourara*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۱۱) وہی مصنف : *La traversée de l'Erg occidental*، در *Annales de Géogr*، ۱۸۹۹ء؛ (۱۲) *E. F. Gautier*، *Le Sahara algérien*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۴۱۳، بیعد؛ [(۱۳) احمد تولیق المدلی : کتاب الجزائر، بار دوم، قاہرہ ۱۹۶۳ء]۔

(G. YVER)

* عرق : رگ بہ صحراء۔

* عرق اللؤلؤ : رگ بہ صدف۔

* عرقہ : (آرقہ) : جزیرہ عرب کے جنوبی ساحل

پر حضرموت [رگ باں] کے علاقے میں واقع ایک قصبہ، جو اخور اور حوزہ [رگ باں] کے تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اس کی آبادی تقریباً پانچ سو نفوس پر مشتمل ہے، جس کی گزران ماہی گیری پر ہے۔ عوامی جمہوریہ جنوبی یمن کے معرض وجود میں آنے سے قبل عرقہ واحدی سلطنتوں کی حدود کے اندر ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی، جس کا حکمران شیخ کہلاتا تھا۔ ۱۸۸۸ء میں طے پانے والے ایک معاہدے کی رو سے یہ ریاست عدن کے

ان کے متعلق روایت ہے کہ ہر رات ایک چوتھائی قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ جب ان کا سرطان زدہ پاؤں کاٹا گیا تو انہوں نے اف تک نہ کی۔ حضرت عروہؓ اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں ان کی وفات سے تین سال پہلے تک بالالتزام حاضر ہوتے رہے اور ان سے سن کر بہت سی اہم احادیث جمع کر لیں۔ اسی طرح انہوں نے اپنے والدین، نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے احادیث روایت کی ہیں۔

خود ان سے جن بزرگوں نے روایت کی ہے، ان میں یہ حضرات شامل ہیں: محمد بن مسلم [ابن شہاب] الزہری، حضرت عروہ کے اپنے بیٹے محمد، عثمان، عبداللہ، یحییٰ اور بالخصوص ہشام، سلیمان بن یسار اور ابن ابی ملیکہ۔

بحیثیت محدث حضرت عروہ کا مقام بہت بلند ہے اور ان کا نام سات بڑے فقیہوں (فقہائے سبعہ) میں شامل ہے [اسماء الرجال کے مصنفین اور علم مصطاح الحدیث میں حضرت عروہ بن الزبیر بڑے ثقہ، قابل اعتماد اور مستند راوی ہیں]۔ انہوں نے ایک بڑا کتابخانہ جمع کر لیا تھا، جس میں تاریخی اور فقہی دونوں طرح کی کتابیں تھیں۔

انہوں نے ایک کتاب المغازی تالیف کی تھی، لیکن ان کی مرویات صرف بعد کی کتب تاریخ، مثلاً تالیفات ابن سعد، الطبری اور ابن اسحاق ہی میں ملتی ہیں [بہت ممکن ہے کہ موسیٰ بن عقبہ مولیٰ بنو زبیر کی کتاب المغازی میں حضرت عروہ کی کتاب المغازی کا معتدبہ حصہ شامل ہو]۔ ان کی مرویات کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ باقاعدہ استاد کے بغیر روایت کرتے ہیں۔ اسناد کا دستور بعد میں رائج ہوا۔

مأخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۱۸۰:

آرشی ہے، نہ کہ قدیم عربی (دیکھیے Fischer: Die altarabischen Namen der sieben Wochentage Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. ۲۲۳: ۱، نیز جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۶: ۹۲، بغداد ۱۹۵۶ء)۔

(MAHLER [و ادارہ])

* **عروہ بن الزبیرؓ**: بن العوام الاسدی [القرشی] المدنی، [کنیت: ابو عبداللہ]: مدینہ منورہ کے قدیم ترین محدثوں اور ائمہ حدیث میں سے ہیں [ان کا شمار مدینے کے فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے]۔ ۵۲۳ اور ۵۲۹ کے مابین کسی سال پیدا ہوئے اور ۵۹۱ اور ۵۹۹ کے مابین وفات پائی [الزکلی نے سال ولادت ۵۲۲/۶۴۳ء اور سال وفات ۵۹۳/۷۱۲ء درج کیا ہے (الاعلام، بذیل مادہ)]۔ ان کی والدہ ماجدہ حضرت اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ ہیں؛ گویا وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے نواسے ہیں۔ ان کے والد ماجد حضرت الزبیر بن العوام بن خویلد ام المؤمنین حضرت خدیجہ کے بھتیجے [اور حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہم زلف] تھے۔

وہ اپنے بڑے بھائی عبداللہ بن الزبیرؓ سے تقریباً بیس پچیس برس چھوٹے تھے اور اپنے زمانے کی سیاست سے الگ تھلگ رہ کر علمی مشاغل میں منہمک رہے۔ جب ۵۷۳ میں حضرت عبداللہ بن الزبیر کو حجاج نے شکست دی تو کچھ عرصے بعد وہ مدینہ منورہ واپس آ گئے اور وفات تک اپنی ہی جائداد کو وسیلہ معاش بنا کر ہمہ تن علمی کاموں میں مشغول رہے۔ یہیں انہوں نے خلیفہ عبدالملک کی فرمائش پر اسلام کے بالکل ابتدائی دور کے متعلق مراسلات کا ایک سلسلہ غالباً خلیفہ کے نام خطوط کی شکل میں لکھنا شروع کیا (دیکھیے مثلاً الطبری، ۱: ۱۱۸۰ تا ۱۱۸۱)۔

کہا جاتا ہے کہ یہود بنو زبیر نے (یا ان کے علاقے میں کسی نے) عروہ کو نشے کی حالت میں دھوکا دے کر اسے چھوڑ دینے پر آمادہ کر لیا تھا۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، ۲: ۱۹۰، بعد: (۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱: ۱۰۹، [جہاں جرمن ترجمے کے علاوہ فرانسیسی ترجمے کا بھی ذکر ہے]، طبع و مترجمہ Th. Nöldeke، در Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen، ج ۱۱، لائیپزگ ۱۸۶۳ء؛ (۳) ابن السکیت: شرح دیوان عروۃ بن الورد، قاہرہ ۱۹۲۴ء، لیز Orwa been، طبع award, Diwan accomp. du Comm. d'Ibn as-Sikkit، محمد بن شنب، (بلسلسلہ Bibl. arabica)، الجزائر ۱۹۶۲ء، (H. H. BRÄU)

عروج: [لیز اوروج]: ایک ترک بحری * نبرد آزماء، جس نے دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا۔ بعض اوقات اسے ”بربروسہ“ [= سرخ ریش] کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے (بعض لوگوں کے نزدیک بربروسہ [یا باربروسہ] ”بابا اوروج“ کی بگڑی ہوئی شکل ہے)، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ لقب زیادہ تر اس کے بھائی خیر الدین [رگ باں] کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

وہ جزیرہ میدالی (Mytilene، قدیم Losbos) کا رہنے والا تھا۔ اس کا باپ ایک ترک مسلمان اور اس جزیرے کی قلعہ نشین فوج کا سپاہی تھا (دیکھیے غزوات)۔ اس کے کم سے کم دو بھائی ضرور تھے، جو المغرب میں اس کے ساتھ تھے: خیر الدین اور اسحق۔ وہ یا تو نو عمری ہی سے ایک جہازران تھا، یا اس نے بیس سال کی عمر سے (دیکھیے Haedo) مشرقی بحر متوسط میں ترک تازی کا پیشہ اختیار کر لیا۔ بعد ازاں اس نے المغرب کے ساحل کے ساتھ ساتھ بحری نبرد آزمائی کا فیصلہ کیا (فیصلے کی وجوہ کا علم نہیں)۔ یہ بات خاصی یقینی ہے کہ ۱۵۰۴ء کے شروع

۲: ۱۲۶۶؛ (۲) ابن سعد، ۱/۳، ص (Einleitung) xviii [= دیباچہ]، از زخاؤ (E. Sachau)؛ (۳) ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۱: ۳۱۶؛ (۴) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۲: ۱۷۶؛ (۵) ابن الجوزی: صفة الصفوة، ۲: ۴۷؛ (۶) الخزرجی: اسماء الرجال، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۲۴؛ (۷) ابن حزم: جمہرۃ الساب العرب، ص ۱۲۴۔ (V. VACCA) [و ادارہ]

* عروۃ بن الورد بن حابس العبسی: ایک

قدیم عرب شاعر۔ اس کے باپ نے، جس کی شہرت کے گیت عنترہ نے گائے ہیں، حرب داحس [وغیرہ] میں حصہ لیا تھا۔ اس کی ماں بنو قضاہ کی شاخ بنو تہمد سے تھی، جو نسبتاً کم حیثیت لوگ ہیں (دیکھیے ویسٹفلٹ: Tab.، ۱: ۱۷؛ دیوان میں ان کے بارے میں اشارات کے لیے دیکھیے قصائد، عدد ۹، ۱۹، ۲۰)۔ جیسا کہ صریح طور پر کہا گیا ہے، وہ زمانہ جاہلیت میں ہوا ہے، لیکن اس نے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا ہے جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وقت تک زندہ تھے، مثلاً عامر بن طفیل (دیوان عروہ، شرح برقصیدہ ۱، بیت ۱)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے قدرے پہلے کا تھا۔ اس کی نظمیں اور اس کے متعلق حکایات سے اس کی تصویر ایک ایسے حقیقی بدوی کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے جو طالع آزمائی کی شجاعانہ زندگی بسر کر رہا ہو۔ غریبوں کی حفاظت و سرپرستی کرنے کے باعث وہ بعد میں عروۃ الصعالیکی کے لقب سے معروف ہوا۔ اس کے کارناموں میں وہ یورش قابل ذکر ہے، جو اس نے علاقہ یشرب میں واقع ماوان سے چل کر شمال مغربی عرب میں بلقین کے خلاف کی تھی۔ اسی طرح اس کی بیوی ام عمرو (جسے ام وہب یا سلمیٰ بھی لکھا گیا ہے) کنانیہ کا قصہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں جس کے بارے میں

ہی سے یا اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد عروج اور اس کے بھائیوں نے اپنا اڈا غولیتہ Goletta کو بنا لیا۔ انہوں نے اپنا کام مختصر طور پر صرف دو جہازوں سے شروع کیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں ان کے ہاتھ غیر معمولی مال غنیمت لگ گیا۔ ان کامیابیوں کے نتیجے میں انہوں نے اپنے بیڑے میں اضافہ کر لیا، جس میں ۱۵۱۰ء میں آٹھ چھوٹے جہاز شامل تھے۔ ان کے سرمائے میں بھی اضافہ ہوا، جس کی بدولت وہ اس قابل ہو گئے کہ تونس کے حکمران ابو عبد محمد بن الحسن کی شرطیں پوری کر سکیں۔ اس حکمران نے درحقیقت انہیں اپنے علاقے میں مستقر بنانے کی اجازت ہی اس شرط پر دی تھی کہ ان کے مال غنیمت میں اس کا بھی حصہ ہوگا۔ غزوات میں ایک موقع پر اس شاندار جماعت کا ذکر آیا ہے جو بحری نبرد آزماؤں نے تونس میں حفصی حاکم کو مال غنیمت میں سے اس کا مقررہ حصہ پہنچانے کے لیے قائم کی تھی (متن، ص ۱۵ تا ۱۶؛ ترجمہ، ص ۲۸ تا ۳۰)۔ ان لوگوں کو جزیرہ چربہ [رگ باں] میں اپنا ایک ثانوی مستقر قائم کرنے کی بھی اجازت دی گئی تھی، بلکہ ۱۵۱۰ء میں عروج کو اس جزیرے کا قائد بھی مقرر کر دیا گیا تھا (دیکھیے Haedo)۔ ۱۵۱۲ء تک یہ لوگ بحر متوسط کے مغربی حصے میں اور ہسپانیہ کے ساحل کے قریب قریب اپنے جہازوں میں گھومتے رہے۔

دربن اثنا ہسپانویوں نے شمالی افریقہ کے ساحل کے متفرق مقامات پر قبضہ کر لیا، جن میں سے وهران (Oran) ۱۵۰۹ء، الجزائر پنون Penon، بجایہ (Bougie) اور طرابلس (۱۵۱۰ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ جب بجایہ کے حفصی عامل کو اس کی امید نہ رہی کہ وہ اپنی کوششوں سے اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر سکے گا تو اس نے عروج سے مدد مانگی، جس کے پاس اب توپوں سے

مسلح بارہ جہاز اور ایک ہزار ترک سپاہی تھے۔ عروج نے اس بندرگاہ کا سمندر کی جانب سے محاصرہ کر لیا اور ادھر ”شاہ“ بجایہ نے ترکی فوج کی مدد سے تین ہزار موروں کو ساتھ لے کر خشکی کی طرف سے اسے گھیر لیا۔ آٹھ دن کی گولہ باری کے بعد عروج کا بایاں بازو گولہ لگنے سے جاتا رہا۔ اس کا بھائی خیر الدین بڑی تیزی سے اسے تونس لے گیا اور صحت بحال ہونے تک وہ وہیں رہا۔ اگست ۱۵۱۴ء میں اس نے دوبارہ بجایہ پر حملہ کیا۔ اس مرتبہ بھی اس کے پاس بارہ مسلح جہاز اور گیارہ سو ترک سپاہی تھے۔ عروج نے بجایہ کا پھر محاصرہ کر لیا، لیکن اب کے بھی اسے محاصرہ اٹھانا پڑا، گو اس مرتبہ اس کا سبب موسم کی خرابی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ ہسپانیہ سے کمک پہنچ گئی تھی اور شاید یہ بھی کہ مقامی دستوں نے اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا تھا۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ خلیج بجایہ میں اس کے پاس جتنے جہاز تھے، ان میں سے بعض کو آگ لگا کر تباہ کرنا پڑا ہو تاکہ وہ ہسپانویوں کے قبضے میں نہ آجائیں۔

ممکن ہے وہ اس سے پہلے ہی چیچل [رگ باں] میں بود و باش اختیار کر چکا ہو، جیسا کہ غزوات کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ بہر حال بجایہ میں دوسری بار شکست کھا کر اس نے یہیں پناہ لی، کیونکہ حفصی فرمانروا سے اس کے تعلقات خراب ہو چکے تھے، گو اس کا سبب ظاہر نہیں۔ بظاہر اس زمانے میں عروج سیاسی قوت اور اقتدار کے خواب دیکھ رہا تھا۔ Haedo کا بیان ہے کہ وہ آس پاس قحط زدہ قبائلیوں کو غلہ سپیا کیا کرتا تھا، جس کی وجہ سے اسے بڑی ہر دلغیزی حاصل ہو گئی اور وہ قبائلی سرداروں کے جھگڑوں میں ثالث بھی بننے لگا تھا۔

جب ۲۲ جنوری ۱۵۱۶ء کو کیتھولک بادشاہ

فرڈیننڈ کا انتقال ہو گیا تو الجزائر کے باشندوں نے اپنے آپ کو پنوں کی طرف سے لاحق خطرے سے محفوظ کرنے کے لیے عروج سے مدد کی درخواست کی، جس کے پاس جہاز اور توپیں دونوں چیزیں تھیں۔ اس نے ان کی درخواست منظور کی اور پنوں پر گولہ باری کی، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اب الجزائر کے عربوں کے سردار سالم التومی نے عروج اور اس کے ساتھی ترکوں سے اپنا پیچھا چھڑانا چاہا، جنہوں نے ایسا رویہ اختیار کر لیا تھا کہ گویا وہ کسی مفتوحہ علاقے میں ہیں؛ لیکن عروج نے پیش بندی کر کے اسے قتل کر دیا اور ترک سپاہیوں کی مدد سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ سالم التومی کے بیٹے کی سازشوں کے باوجود، جس نے بھاگ کر ہسپانیہ میں پناہ لی تھی، عروج انتہائی تشدد اور سختی سے الجزائر پر اپنا قبضہ اور اقتدار قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ وہ ڈیاگو ڈ ویرا Diego de Vera کو بھی، جو الجزائر میں اپنی فوجیں لے کر اتر پڑا تھا، پسپا کرنے میں کامیاب ہوا (۳۰ ستمبر ۱۵۱۶ء)۔

اس کے بعد ہسپانویوں نے تینس [رگ باں] کے سلطان کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ عروج اس کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلا اور اسے شکست فاش دی، نتیجہ یہ ہوا کہ عروج نے ملیانہ Milana اور تینس پر بھی قبضہ کر لیا۔ غزوات کی روایت ہے کہ اس کے بعد وہ اپنے مفتوحہ ممالک کے انتظام کی طرف متوجہ ہوا۔ مشرق کی طرف کے علاقے خیر الدین کے قبضے میں تھے اور اس کا مستقر دلیس تھا، بحالیکہ عروج نے الجزائر اور مغربی علاقوں کو اپنے قبضے میں رکھا۔

اس کے بعد تلمسان کے باشندوں نے عروج سے مدد کی درخواست کی، جہاں کے بادشاہ نے ایک

لحاظ سے ہسپانیہ کی سرپرستی میں آنا منظور کر لیا تھا۔ اس درخواست کے جواب میں اس نے انتہائی اہتمام سے لشکر آراستہ کیا اور الجزائر کی حکومت اپنے بھائی خیر الدین کے سپرد کر کے تلمسان کی طرف روانہ ہو گیا۔ راستے میں اس نے بنورشید کے مستحکم قلعے پر قبضہ کر لیا، جہاں آج کل وادفدا Oued Fodda واقع ہے۔ یہاں اس نے اپنے بھائی اسحق کو ایک چھوٹے سے حفاظتی دستے کے ساتھ پیچھے چھوڑا اور خود تلمسان کی طرف بڑھا۔ وہاں کے بادشاہ ابو حمو کو شکست دے کر اس نے بآسانی شہر پر قبضہ کر لیا (ستمبر ۱۵۱۷ء)، لیکن وہاں کے مدعی تخت ابو زیان کو اقتدار سپرد کرنے کے بجائے، جس کی ہسپانویوں سے کوئی ساز باز نہ تھی، وہ خود وہاں کا بادشاہ بن بیٹھا۔ اب اس نے اوجہ Oudja اور بنی سناسن Beni Sanassen کے دور دراز علاقوں میں مہمیں بھیجیں۔ دراصل اس کا ارادہ تھا کہ ہسپانیہ کے خلاف فاس کے حکمران سے کوئی گفت و شنید کرے، لیکن ہسپانویوں نے اسے اس کا موقع ہی نہ دیا۔ جنوری ۱۵۱۸ء میں ارغوطہ Argota کے ڈان مارٹن کے زیر قیادت ہسپانوی فوج کے ایک دستے نے قلعہ بنورشید فتح کر لیا اور اس طرح تلمسان اور الجزائر کا رابطہ منقطع ہو گیا۔ مئی میں وهران کے عامل مارکوئی آف کومارس (Marquis of Comarès) نے تلمسان پر چڑھائی کر دی۔ اس نے عروج کو محاصرے میں لے لیا، جو بظاہر یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ فاس سے فوجیں آکر اس کی مدد کریں گی؛ لیکن تلمسان کے باشندے ترکوں سے باغی ہو گئے اور عروج کو مجبوراً قلعہ مشوار میں قلعہ بند ہونا پڑا [رگ بہ تلمسان]۔ ماسان رسد کم ہونے لگا تو اس نے قلعے سے باہر نکل کر حملہ کرنے کی کوشش کی، بالآخر اپنے

سے اچھا بیان وہ ہے جو حاجی خلیفہ نے اپنی کتاب *تحفة البحار* میں دیا ہے (استانبول ۱۱۳۱ھ/۱۷۲۸ء اور ۱۱۳۲ھ/۱۷۱۹ء: انگریزی ترجمہ باب (۱) تا (۴) از J. Mitchell : *History of the maritime wars of the Turks*، لندن ۱۸۳۱ء)۔ یہ بیان جسے Hammer نے اپنی بحری لڑائیوں کی اس تاریخ میں استعمال کیا ہے، قدیم تر مآخذ پر مبنی ہے، جن میں سے بعض اب بھی موجود ہیں۔ عثمانی غزوات ناموں کی ایک فہرست جن میں عروج اور خیرالدین کی ترکنازیوں کا ذکر ہے، اغا سری لونڈ: غزوات نامہ لڑ میں دی گئی ہے (انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۷۰ بعد)۔

(R. LE TOURNEAU)

عروسِ رسمی: نیز رسمِ عروس، رسم * عروسانہ، عادتِ عروسی، وغیرہ؛ اس کے لیے قدیم اصطلاح گردک دغیری اور گردک رسمی ہے۔ عثمانی دور حکومت میں دلہنوں پر جو محصول (ٹیکس) لگایا جاتا تھا، انہیں ناموں سے موسوم ہوتا تھا۔ اس محصول کی مقررہ شرح ذوشیزہ کے لیے ساٹھ اسپر Esper اور بیوہ اور مطلقہ کے لیے تیس یا چالیس اسپر ہوتی تھی۔ متوسط اور کم آمدنی والے لوگوں کے لیے شرح بعض اوقات اس سے بھی کم ہوتی تھی۔ بعض علاقوں میں یہ جنس کی شکل میں وصول کیا جاتا تھا۔ غیر مسلموں کی شادیوں کے اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے یہ ٹیکس بالعموم نصف شرح پر، لیکن بعض اوقات دگنی شرح پر لیا جاتا تھا۔ تیمار [جاگیر] کی اراضی میں یہ محصول بالعموم جاگیردار کو ادا کیا جاتا تھا اگرچہ اس کا کچھ حصہ سنجاق بیٹی یا سلطانی خزانے کے لیے بھی مخصوص کر دیا جاتا تھا۔ ٹیکس دینے کی جگہ کا تعین دلہن کے باپ کی حیثیت کے مطابق کیا جاتا تھا، یا بیوگان کی صورت میں ٹیکس اس جگہ دیا جاتا تھا، جہاں وہ بیوہ رہتی ہو

چند ساتھیوں سمیت قلعے سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن غالباً اس مقام کے آس پاس جہاں آج کل ریو سالادو Rio Salado واقع ہے، (جو صوبہ وهران کا ایک حصہ ہے) محاصرہ فوجوں نے اسے جا لیا اور وہ قتل کر دیا گیا۔ اس کی عمر اس وقت ۴۴ یا ۴۵ سال تھی (خزان ۱۵۱۸ء)۔

اس بیان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمیں مجموعی طور پر عروج کے واقعات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ قرین قیاس یہ ہے کہ وسط المغرب کی سیاسی ابتری اور انتشار کو دیکھ کر اس کے دل میں سیاسی اقتدار کی آرزو پیدا ہوئی اور ان حالات میں اسے ایک ایسے جبری آدمی کی کامیابی کے امکانات نظر آئے جسے بندوقوں اور توپوں سے مسلح جماعت کا تعاون بھی حاصل ہو۔ یہ امکانات اتنے وسیع تھے کہ عروج جاہ و اقتدار کی تمنا میں حد سے گزر گیا اور اسے ناکامی اس لیے ہوئی کہ وہ اپنے بنیادی مرکز سے دور تھا اور اپنا سیاسی استحکام قائم کرنے کے لیے ضروری حد تک زمین ہموار نہیں کر سکا تھا۔

مآخذ: (۱) کتاب غزوات عروج و خیرالدین، طبع

اے۔ نورالدین، الجزائر ۱۹۳۴ء، ص ۶ تا ۳۴، سرسری ترجمہ در F. Denis و Sander Rang : *Fondation de la Régence d' Alger* (پیرس ۱۸۳۷ء) : ۱ تا ۱۰۳؛ (۲) *Epitome de los reyes de Argel* : Diego de Haedo : *Histoire des rois d' Alger* (۱۸۸۰ء) : ۲۴ تا ۶۹، ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۳) *Cronica de los Barbarojas* : Lopez Gomara : *Memorial de los Barbarojas* : *Historico espanol* : H. de Grammont : *Alger sous la domination turque* (پیرس ۱۸۸۷ء) : ۲۰ تا ۲۸؛ (۵) *Histoire de l' Afrique du Nord* : Ch. A. Julian : ۲۵۰ تا ۲۵۶؛ (۶) ترکی میں سب

امپرا طور لغتہ زراعی ایکونومی ٹک حقوق و مالی اساس لری، ۱، قانون لری، استانبول ۱۹۳۳ء، ہمداد اشاریہ؛ (۶) عبدالرحمن و فیک : تکالیف قواعدی، ج ۱، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۴۲؛ (۷) Des osman : J. von Hammer : ischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung، ج ۱، وی انا ۱۸۱۵ء، ص ۲۰۲؛ (۸) ن۔ چغتائی : عثمانی امپرا طور لغتہ رعایا دن آلتان ویرگی و رسمار، AUDTC، نیکلتی درگیسی، ۵ (۱۹۳۷ء) : ۵۰۶ - ۵۰۷۔

(B. LEWIS)

عروسیتہ : ایک درویشی سلسلے کا نام، جو * بقول Rinn سلسلہ شاذلیہ کی ایک شاخ ہے۔ اس سلسلے کا نام اپنے بانی ابوالعباس احمد (بن محمد بن عبدالسلام بن ابوبکر) بن العروس کے نام پر ہے جو تونس میں ۱۴۶۰ء کے قریب فوت ہوئے۔
مآخذ : (۱) Marabouts et Khouan : Rinn، ص ۲۶۸؛ (۲) Les Confréries : Depontet Coppolani، ص ۳۴۰۔

(R. N. FRYE)

عروض : ۱۔ علم العروض قدیم عربی اشعار * کے علم اوزان کا اصطلاحی نام ہے۔ بعض اوقات ”علم العروض“ اور ”علم الشعر“ دونوں ”علم نظم اشعار“ کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں اور اس وسیع تر مفہوم میں علم العروض میں نہ صرف علم اوزان شعر شامل ہوتا ہے، بلکہ علم قوافی (مفرد قافیہ) بھی، لیکن بالعموم علم القوافی (یعنی قافیہ سے متعلق قواعد) کو الگ علم سمجھا جاتا ہے اور ”علم العروض“ کو اس کے زیادہ صحیح مفہوم، یعنی علم اوزان تک محدود رکھا جاتا ہے۔ اس طرح عرب ماہرین لغت اس کی تعریف یوں کرتے ہیں : العروض علم باصول یعرف بها صحیح اوزان الشعر و فاسدھا (عروض ان قواعد کے علم کا

یا جس جگہ اس کا نکاح پڑھا گیا ہو۔ یہ ٹیکس سپاہیوں اور قلعہ گیرینی چریوں وغیرہ کی بیٹیوں پر بھی لگایا جاتا تھا۔ اسے سنجاق بیٹی (ضلعدار) بیلربیٹی (صوبے دار)، صوباشی (کوٹوال) یا شاہی خزانے کے نمائندے کو ان قواعد کے مطابق ادا کیا جاتا تھا جو صوبے کے قوانین اور رجسٹروں میں درج ہوتے تھے۔ ان میں تاتاریوں، یوروکوں، [خانہ بدوشوں] مسلمانوں (وہ غیر ملکی جو ترک قوم میں مدغم ہو چکے ہوں)، کان کنوں اور دیگر مخصوص طبقوں کے لیے بھی دہن ٹیکس کے قواعد شامل تھے۔ کوئی آقا اپنے کسی غلام اور کنیز کی آپس میں شادی کر دیتا تھا تو اسے یہ ٹیکس ادا نہیں کرنا پڑتا تھا۔

یہ ٹیکس جو جاگیردارانہ نظام کی پیداوار معلوم ہوتا ہے، پندرھویں صدی عیسوی میں آناتولی اور روم ایللی کے قوانین میں باقاعدہ مندرج تھا۔ عثمانی فتوحات کے بعد اسے مصر، شام اور عراق میں بھی نافذ کر دیا گیا۔ انیسویں صدی عیسوی میں یہ ٹیکس منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ قاضی سے نکاح کا اذن نامہ حاصل کرنے کی اجرت مقرر کر دی گئی، جس کی شرح دوشیزہ کے لیے دس پیاسٹر اور بیوہ کے لیے پانچ پیاسٹر مقرر کی گئی۔

مآخذ : (۱) Fr. Kraelitz - Greifenhorst :

'Kanünname Sultan Mehmeds des Eroberers', MOG، ۱ (۱۹۲۱) : ۳۶، ۳۷، ۳۸؛ (۲) عثمانی قانون نامہ لری ملی نتیج لری مجموعہ سی، استانبول ۱۳۳۱ھ، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۳) قانون نامہ آل عثمان، TOEM، تکملہ، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۳۸، وغیرہ؛ (۴) R. Anhegger و ایچ اینالچی : قانون نامہ سلطانی بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۵۱، ۵۲، ۶۳؛ (۵) عمر لطفی برکان : ۱۵ و ۱۶ النجی اسیر لردہ عثمانی

لام ہے جن کے ذریعے اشعار کے صحیح اور غلط اوزان میں تمیز کی جا سکتی ہے)۔

عروض کا یہ مفہوم کس مادہ سے مشتق ہے اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

بعض عرب لغویوں کا یہ خیال ہے کہ لفظ

عروض کا مفہوم (علم الاوزان) لفظ عروض کے لغوی معنی (= خیمے کی درمیانی چوب) کے قیاس

پر مبنی ہے (تشریح آگے آتی ہے)۔ [ابن منظور :

لسان العرب، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۲: ۴۴۲؛ فان دیک :

محیط الدائرة، بیروت ۱۸۵۷ء، ص ۲]۔ بعض کا کہنا

ہے کہ یہ اصطلاح اس لیے استعمال ہوئی کہ خلیل نے

اس علم کو مٹکے میں وضع کیا جس کا ایک نام عروض

بھی ہے۔ Georg Jacob : (in Arabischen Dichtern)

Studien، ص ۱۸۰) نے یہ بتلا کر کہ دیوان الہذلیین

میں ایک ایسا قطعہ موجود ہے (ص ۹۵، ص ۱۶)

جہاں نظم کو اڑیل اونٹنی (عروض) سے تشبیہ دی گئی

ہے جسے شاعر قابو میں لاتا ہے، ایک عجیب اور

دلچسپ توجیہ پیش کی ہے۔ بہر حال سب سے معقول

توجیہ وہی ہے جو لفظ عروض کے مادی معنی (یعنی

خیمے کی چوب) پر مبنی ہے اور اس مستعار معنی پر

مبنی ہے جو اس نے علم اوزان میں حاصل کر لیا،

یعنی پہلے مصرع کا آخری جزو یا تفعیل۔ دراصل

اس سے مراد وہ بتی یا چوب ہے جو خیمے کے درمیان

رکھی جاتی ہے اور جو خیمے کا اہم پایہ یا سہارا

ہوتا ہے۔ (اسی نسبت سے) بیت کا درمیانی

حصہ (یا جز، Lane) چونکہ کسی بیت (یعنی

بیت الشعر) کے درمیانی حصے میں پہلے مصرع کا

آخری جز، شعر کی ساخت کے لیے اتنا ہی اہم ہے

جتنا کہ خیمے (بیت الشعر) کے لیے درمیانی چوب،

اس لیے یہ آسانی سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ لفظ

عروض ایک مدت کے بعد علم اوزان کے لیے ایک

عام اصطلاح بن گیا۔

یہ امر حیرت انگیز ہے کہ علم اوزان پر عرب ماہرین لسان کی تصانیف بہت کم ہیں اور ان میں جو بھی مواد ہے، وہ بہت ہی کم قدر و قیمت کا ہے، بالخصوص جب کہ دیکھا جائے کہ اکابر مسلم علما نے نحو اور لغت پر ابدی قدر و قیمت کی کتابیں ایک کثیر تعداد میں لکھی ہیں۔ کتاب العروض جو علم العروض کے بانی الخلیل کی طرف منسوب کی جاتی ہے، مفقود ہے۔ اسی طرح، وہ کتابیں بھی جو متقدمین نے اس موضوع پر تصنیف کی تھیں، آج کل ناپید ہیں۔ علم العروض کے وسیع تر مفہوم سے متعلق قدیم ترین رسالے جو ہم تک پہنچے ہیں، تیسری صدی ہجری کے اوائل میں مرتب کیے گئے [مثلاً الاخفش : القوافی]۔ ادب کی بعض ضخیم تالیفات میں علم اوزان پر فصول موجود ہیں، ان میں سے قدیم ترین اور مشہور ترین ابن عبد ربہ (۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی العقد الفرید (قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳: ۱۴۶) بعد میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل فہرست میں ان عرب ماہرین لسان کے نام مذکور ہیں جن کی تصانیف علم اوزان پر قلمی نسخوں کی شکل میں محفوظ ہیں (اس فہرست سے محض شارحین کو حذف کر دیا گیا ہے)۔ مصنفین کے ناموں کو سن ہجری کے شمار سے صدی وار مرتب کیا گیا ہے اور صرف زیادہ معروف تصانیف ہی کے بارے میں تفصیلات دی گئی ہیں۔ براکلمان کا حوالہ تاہم ہر موقع پر دے دیا گیا ہے۔

چوتھی صدی

ابن کيسان : تلقيب القوافي و تلقيب حركاتها

(براکلمان، ۱: ۱۱۰)، طبع W. Wright در

Opuscula arabica ۱۸۵۹ء، ص ۴۷ تا ۷۷؛

الصاحب بن عباد الطالقاني : الانواع في العروض

(تکملہ، ۱: ۱۹۹)؛ ابن جني [کتاب العروض]

(۱: ۱۲۶؛ تکملہ، ۱: ۱۹۲)۔

پانچویں صدی

الرَّبْعِي (تکملہ ۱ : ۴۹۱)؛ القَنْذَرِي (۱) :
(۲۸۶)؛ التَّبْرِيْزِي : الکافی اور الوافی، ۱ :
۲۷۹؛ تکملہ، ۱ : ۴۹۲ .

چھٹی صدی

الرَّمْضَشَرِي : القسطنطاس فی العروض، (۱ : ۲۹۱)،
تکملہ، ۱ : ۵۱۱)؛ ابن القطّاع : العروض البارع
(۱ : ۳۰۸، تکملہ، ۱ : ۵۴۰)؛ ابن الدّهان
[الفصول فی القوافی] (۱ : ۲۸۱)؛ نشوان
الخَمِيرِي [كتاب فی القوافی] (۱ : ۳۰۱)؛
ابن السَّقَات : [اختصار العروض] (۱ : ۲۸۲)؛
تکملہ، ۱ : ۴۹۵ .

ساتویں صدی

ابوالخیش الاندلسی : عروض الاندلسی،
بار اول، استانبول ۱۲۶۱ھ، متعدد شرحیں
(۱ : ۳۱۰، تکملہ، ۱ : ۵۴۴)؛ الخَزْرَجِي :
القصيدۃ الخزرجیّة، طبع Le Khaz - R. Basset
radjiya, traite de metrique arabe الجزائر
۱۹۰۲ء؛ مجموع المتون الكبير کی سب طبعات
میں بھی اس کا متن موجود ہے اور اس پر متعدد
شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۱۲؛ تکملہ،
۱ : ۵۴۵)؛ ابن الحاجب : المقصد الجلیل فی
علم الخلیل، طبع Freytag (در Dar Stellung
der arab. Verskunst، ۱۸۳۰ء)، ص ۳۳۴
بعد، متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۰۵)؛
تکملہ، ۱ : ۵۳۷)؛ المَحَلِّي : (۱) الشفاء؛
(۲) ارجوزة فی العروض (۱ : ۳۰۷، تکملہ،
۱ : ۵۳۹)؛ ابن مالک : العروض (۱ : ۳۰۰) .

آٹھویں صدی

القلّوسی، (۲ : ۲۵۹)؛ الساوی : القصيدة الحسنی،
(۲ : ۲۳۹؛ تکملہ ۲ : ۲۵۸) .

نویں صدی

الدَّمَّاسِي (۲ : ۲۶)؛ القِنَائِي : الکافی فی
علمی العروض و القوافی، بار اول، قاہرہ
۱۲۷۳ھ، منقول در مجموع، متعدد شرحیں
لکھی گئیں (۲ : ۲۷۷؛ تکملہ، ۲ : ۲۲)؛ الشَّروانی
(۲ : ۱۹۴) .

گیارہویں صدی

الإسْفرائِي (۲ : ۳۸۰؛ تکملہ، ۲ : ۵۱۳) .

بارہویں صدی

الصَّبَّان : منظومہ (الشافية الکافیة)
فی علم العروض، مطبوعہ قاہرہ، متعدد بار؛ نیز
مجموع کی سب طبعات میں منقول (۲ : ۲۸۸؛
تکملہ، ۲ : ۳۹۹) .

جس طرح قدیم ہندیوں اور یونانیوں نے
اپنی اپنی موزوں شاعری تخلیق کی، اسی طرح
قدیم عربوں نے اپنی شاعری کی طرز وضع کی -
قدیم عربی نظمیں اسلام سے ایک سو برس قبل بھی
مروجہ بحور میں لکھی اور پڑھی جاتی تھیں اور
کئی صدیوں تک ان کا انداز زیادہ تغیر پذیر
نہیں ہوا - قصیدہ [رک باں] جو قدیم عرب کی
معروف صنف سخن ہے، اپنی ساخت میں مختصر اور
سادہ ہوتا ہے - یہ پچاس سے لے کر سو (اور شاذ
طور پر اس سے زائد) ہم قافیہ آیات پر مشتمل ہوتا
ہے - قدیم عربی شعر ترکیب بند (استروفیہ) سے
مبرا ہوتا ہے - ہر بیت (جمع آیات) دو
واضح طور پر علحدہ مصراع (جمع مصاریع)، یعنی
نصف حصوں پر مشتمل ہوتا ہے، پہلا مصرع
الصّدر کہلاتا ہے اور دوسرا العجز - پہلی
صدی ہجری تک بیت کی تقسیم صرف الہیں دو
نمایان اجزا تک محدود تھی اور ان اجزا کے یہی
نام رکھے گئے تھے - الخلیل بن احمد الفراءیدی
[رک باں] پہلا شخص تھا جس نے عربی شعر کی
(مزید تفصیلات کا انکشاف کیا اور شعر کی)

ساخت کے اندر وزن دریافت کیا۔ اس نے مختلف بحور کو ایک دوسرے سے ممیز کیا، ان بحور کے نام رکھے جو اب تک معروف ہیں۔ اس نے ہر بحر کو اس کے جزوی عروضی عناصر میں تقسیم کیا۔ بہر حال ان سب تفصیلات کو جن کے مشاہدے کا انحصار محض سمع پر تھا، الفاظ میں بیان کرنے اور ان کا تجزیہ کرنے میں سخت دشواریاں درپیش تھیں۔

ہر زبان کی نثر میں الفاظ کا انتخاب اور ان کی ترتیب دو چیزوں کی تابع ہے: اول مسئلہ نحوی قواعد کی اور دوم متکلم کی اس خواہش کی کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار جہاں تک ممکن ہو، واضح طریقے پر کر سکے۔ شعر میں بھی جہاں وزن بنیادی حیثیت رکھتا ہے، الفاظ کا انتخاب اور شعر میں ان کی ترتیب کچھ زیادہ غیر منضبط نہیں ہوتی۔ شعر کی موزونیت اور وہ بحر جس میں اس کا خارجی اظہار ہوتا ہے، مندرجہ ذیل عناصر سے پیدا ہوتے ہیں: (۱) بیت یا شعر میں مقاطع لفظی کے سیاق کو ایک معین ترتیب میں لانا اور (۲) ارکان لفظ پر زور (Accent) کا باقاعدہ بار بار آنا، جسے نبرہ (Stress) یا کسی اور ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ کسی بیت کی موزونیت اس زبان کی صوتی خصوصیات سے جس میں وہ لکھا جائے، ایسے ہی مکمل طریقے پر وابستہ ہے جیسے کہ اس زبان کی نثر میں الفاظ کے ارکان تہجی۔ اس کا تعلق سب سے بڑھ کر ارکان تہجی کے امتداد اور اس ضغطے پر ہے، جس سے ان ارکان کا تلفظ کیا جائے۔ ہر زبان میں (الفاظ کے) ارکان تہجی کا ایک ایسا اصول ہوتا ہے جسے لاپا جاسکتا ہے، لیکن بعض زبانوں میں (مثلاً یونانی زبانوں میں) ارکان تہجی کا کوئی معین متناسب طول نہیں ہے۔ (اگرچہ ان زبانوں میں مسئلہ طور پر کچھ ایسے ارکان بھی ہیں جو ہمیشہ

طویل ہوتے ہیں اور بعض ایسے جو ہمیشہ قصیر ہوتے ہیں، لیکن بہت سے ایسے بھی ہیں جن کی مقدار یا کمیت معین نہیں ہوتی)۔ برخلاف اس کے، بعض ایسی زبانیں بھی ہیں (مثلاً قدیم یونانی) جن میں ہر لفظ کے ہر رکن تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین ہوتی ہے۔ ایسی زبانوں کی نثر میں بھی طویل اور قصیر ارکان تہجی کے مابین سختی سے فرق کیا جاتا ہے، ان دونوں کے طول کا تناسب تخمیناً ۲ : ۱ ہوتا ہے۔ دباؤ یا ضغطے کے عنصر کے بارے میں بھی کیفیت اسی کے مماثل ہے، بحالیکہ ہر زبان میں کسی لفظ کے اندر ایک رکن تہجی ایسا ہوتا ہے جسے کسی نہ کسی بنا پر دوسرے ارکان کی نسبت زیادہ کھینچ کر تلفظ کیا جاتا ہے۔ تاہم اس زور یا دباؤ کی قوت زبانوں میں فرداً فرداً بہت مختلف ہوتی ہے، مثلاً قدیم یونانی میں مترنم اتار چڑھاؤ (Pitch) سے کام لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ارکان تہجی کی انفرادی تفریق ایک بلند تر صوت (Tone) سے ہوتی ہے، لیکن یونانی زبانوں میں ارکان کی تفریق اس دباؤ کے ذریعے کی جاتی ہے جو سانس کے اخراج سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ یہ ارکان دوسرے کے مقابلے میں زیادہ زور دار ہو جاتے ہیں۔ ہر زبان میں شعر کی موزوں ساخت کو ارکان تہجی کی ان صفات کی مطابقت کرنی پڑتی ہے۔ اگر ارکان تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین ہو تو بیت کا وزن زیادہ تر طویل اور قصیر ارکان تہجی کے بار بار ایک دوسرے کے بعد آنے سے، جن سے وزن یا بحر کے اجزا مرکب ہوتے ہیں، حاصل ہوتا ہے، اور ان اجزائے بحر کا طول ہمیشہ برابر ہوتا ہے، اس حالت میں نظم کو مقداری (Quantitative) کہا جاتا ہے۔ اگر اس کے برخلاف مخصوص ارکان تہجی کو ان کے ملحقہ ارکان سے ممیز کرنے کا مخصوص ذریعہ نبرہ، نہ کہ کوئی معین مقدار ہو

پوری کوشش کریں ہمارے سامنے قدیم عربی شعر کی موزونیت کی ایک واضح تصویر پیش کرتی ہے۔

ابتداء الخلیل نے عربی رسم الخط کی خصوصیتوں سے، جس میں لفظ کی ظاہری صورت اس کے ارکان کی جانب رہنمائی کرتی ہے، پورا فائدہ اٹھایا۔ ایک تنہا حرف متحرک، یعنی ایک حرف صحیح جس پر کوئی حرکت ہو (مثلاً پ، ق) اس چیز کا مترادف ہے جسے ہم رکن قصیر کہتے ہیں، اور دو حرف جن میں سے پہلا متحرک ہو اور دوسرا ساکن (جیسے فی، نو، قد) اس کے مترادف ہیں جسے ہم رکن طویل کہتے ہیں (دیکھیے تعلیقہ الف)۔ البتہ چند ایسے معینہ ہجے ہیں جو اس قاعدے کی مطابقت سے قاصر ہیں (مثلاً آخر = آخر، وال = ول، پ = بن، بن = ذک = ذاک، قتل = قتل) عربی رسم الخط کی اس خصوصیت کی بدولت الخلیل اس قابل ہو گیا کہ عربی بحروں کے بارے میں اپنی بحث کی بنیاد شعر کی ظاہری صورت کو قرار دے۔ حروف کی متغیر شکلوں سے مستغنی ہونے کی غرض سے ضروری علامات وضع کی گئیں، یعنی علامت "ا" حرف ساکن کے لیے اور علامت "ہ" حرف متحرک کے لیے (مثلاً قفانک = ھھ|ہ|ہ (دیکھیے تعلیقہ ب)۔

الحریری اور ابن خَلَّکان دونوں بیان کرتے ہیں کہ الخلیل نے ان مختلف اوزان کو محسوس کیا تھا جو بصرے کے بازار میں تالیے کے برتن بنانے کی دکانوں میں ہتوڑے کی آواز سے پیدا ہوتے تھے، اور یہ کہ اس سے اسے ایک علم عروض کے وضع کرنے کا خیال پیدا ہوا، یا دوسرے الفاظ میں قدیم نظموں کی ساخت میں وزن کی تعیین کا۔ یہی بات دراصل الجاحظ ان سے پہلے بیان کر چکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ الخلیل پہلا شخص تھا جس نے

تو نظم کا وزن اور اس کی بحر کی ساخت دونوں بیشتر نبرہ دار اور بے زور ارکان تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے پیدا ہوں گے۔ اس حالت میں ہم نظم کو (Accentual) کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی مشہور عبارت اور قدیم عرب کے اشعار سے، جو ہم تک پہنچے ہیں، ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ قدیم عربی زبان میں ارکان تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین تھی۔ بعض لحوی خصائص کی بنا پر یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ عربی زبان میں وہ نبرہ بھی موجود تھا جو سانس کے اخراج کے ساتھ پیدا ہوتا ہے؛ اگرچہ وہ بہت کم نمایاں ہوتا تھا۔ اس لیے بادی النظر میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ قدیم عربی نظم میں (جیسے کہ یونانی نظم میں) موزونیت کا اظہار "مقداری" اوزان سے ہوتا تھا۔ تاہم اس زمانے میں اس مسئلے پر نظریاتی بحث کرنا کسی یونانی ماہر عروض کی نسبت کسی عرب ماہر لسان کے لیے زیادہ دشوار تھا۔ یونان کے علما نے رکن تہجی کی اصطلاح اختیار کی، طویل اور قصیر ارکان میں واضح طور پر فرق بتایا اور قصیر رکن تہجی کو شعر کے امتداد کو ناپنے کے لیے انتخاب کیا۔ یونانیوں نے ایک اصطلاح اور ایک ترسیمی علامت بھی وضع کر لی تھی جس سے وہ انتہا (یا بلندی) معلوم ہوتی تھی جس سے ہر لفظ کے ایک جز کو معین کیا جاتا تھا۔ برعکس اس کے عرب ماہرین لسان رکن تہجی کے تصور ہی سے نابلد تھے۔ قصیر رکن تہجی کا تکلف تو درکنار رہا۔ خود الخلیل لفظ "رکن تہجی" اور "نبرہ" سے ناواقف تھا، تاہم اس کے کان یقیناً ان چیزوں کو محسوس کرتے تھے جنہیں ہم "ارکان" اور "نبرہ" کہتے ہیں، اس لیے کہ ان اصطلاحات کی ضروری تعبیر جو اس نے کی ہے اور جسے ہم سمجھ سکتے ہیں، بشرطیکہ ہم

مقالہ موجود ہے [رک پاں] .

طویل : فَعُولُنْ - مَفَاعِيلُنْ - فَعُولُنْ - مَفَاعِيلُنْ (دو بار)
 مدید : فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلُنْ - فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلُنْ (دو بار)
 بسیط : مُسْتَفْعِلُنْ - فَاعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - فَاعِلُنْ (دو بار)
 وافر : مُفَاعَلَتُنْ - مُفَاعَلَتُنْ - مُفَاعَلَتُنْ - مُفَاعَلَتُنْ (دو بار)
 کامل : مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ (دو بار)
 ہزج : مَفَاعِلَانْ - مَفَاعِلَانْ - مَفَاعِلَانْ - مَفَاعِلَانْ (دو بار)
 رجز : مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ (دو بار)
 رمل : فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلَاتُنْ (دو بار)
 سریع : مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ (دو بار)
 منسرح : مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ (دو بار)
 خفیف : فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ (دو بار)
 مضارع : مَفَاعِلَانْ - فَاعِلَاتُنْ - مَفَاعِلَانْ - فَاعِلَاتُنْ (دو بار)
 مقتضب : مَفْعُولَات - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ (دو بار)
 مجتث : مُسْتَفْعِلَانْ - فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلَانْ - فَاعِلَاتُنْ (دو بار)
 متقارب : فَعُولُنْ - فَعُولُنْ - فَعُولُنْ - فَعُولُنْ (دو بار)
 متدارک : فَاعِلُنْ - فَاعِلُنْ - فَاعِلُنْ - فَاعِلُنْ (دو بار)

ان سولہ بحور کو پانچ دائروں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور ان پانچوں دائروں کی ترتیب ایک اصول ریاضی پر مبنی ہے۔ انہیں ان بحروں کے فرضی الفاظ کے حروف کی تعداد کے مطابق مرتب کیا گیا ہے جن سے وہ بنتی ہیں۔ تین بحریں، طویل، بسیط اور مدید جن کے ہر مصرع میں چوبیس حروف ہوتے ہیں، پہلا دائرہ بناتی ہیں۔ دو بحریں، متقارب اور متدارک جن کے ہر مصرع میں صرف بیس حروف ہوتے ہیں، آخری دائرہ بناتی ہیں۔ باقی بحریں، جن میں سے ہر ایک کے مصرع میں اکیس حروف ہوتے ہیں، درمیان کے تین دائروں میں منقسم ہوتی ہیں۔ دائرے کے اندر بحروں کی ترتیب بھی ایک رسمی ترتیب ہے۔ کسی بحر کے اجزا کو پہلے ایک دائرے کے خط محیط کے گرد لکھا جاتا ہے؛ اس طرح بحر ہزج کے تین مَفَاعِلَانْ مَفَاعِلَانْ مَفَاعِلَانْ تیسرے دائرے کے

مختلف بحروں میں تمیز کی، یعنی وہ پہلا ایسا شخص تھا جس نے محض سن کر قدیم اشعار کی مختلف موزوں ساختوں کو محیز کیا اور یہ کہ اسی نے سب سے پہلے اس موزونیت کا تجزیہ کیا اور اسے اس کے عروضی عناصر میں تقسیم کیا اس کے نظریے کی جزئیات میں متاخرین نے اضافہ کیا، لیکن ان اضافوں سے بنیادی تصور میں کوئی فرق نہیں پڑا (دیکھیے تعلقہ ۱، ج) آج بھی عربی شعر کی سولہ کی سولہ بحریں اسی ترتیب میں پیش کی جاتی ہیں جس میں الخلیل نے انہیں پیش کیا تھا، اس لیے کہ اسی ترتیب میں یہ ممکن ہے کہ انہیں پانچ دائروں (دوائر؛ مفرد؛ دائرہ) کی صورت میں یکجا کر کے پیش کیا جا سکے۔

الخلیل کے قول کے مطابق ہر بحر آٹھ موزوں اجزا کی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جو سب بحروں میں ایک معین تقسیم اور ترتیب سے بار بار آتے ہیں۔ ان حصوں کا اصطلاحی نام جزء (جمع : أجزاء) ہے۔ عرب نحویوں کے عام دستور کی پیروی کرتے ہوئے، وہ ان آٹھ ”اجزاء“ میں سے ہر ایک کو ایک فرضی لفظ (Mnemonic دراصل وہ لفظ ہے جو حافظے کی مدد کے لیے کام آئے؛ مراد بحور کے اجزا کے فرضی ناموں سے ہے) سے ظاہر کرتا ہے جو ”ف ع ل“ سے مشتق ہوتا ہے۔ ان آٹھ فرضی لفظوں میں سے دو میں پانچ پانچ حرف ہوتے ہیں، یعنی فَعُولُنْ اور فَاعِلُنْ؛ چھ میں سات سات، یعنی مَفَاعِلَانْ، مُسْتَفْعِلُنْ، فَاعِلَاتُنْ، مُفَاعَلَتُنْ، مُتَفَاعِلُنْ اور مَفْعُولَات میں۔ پانچوں دوائر دیکھیے محیط الدائرہ) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان آٹھ اجزا سے سولہ بحریں کس طرح بنتی ہیں۔ وضاحت کے خیال سے مندرجہ ذیل سطور میں ان بحور کے الگ الگ ناموں کے سامنے ان کے تفاعیل درج کیے جاتے ہیں : ہر ایک بحر پر الگ الگ

خط محیط کے گرد لکھے جاتے ہیں۔ اگر کوئی اس دائرے کو پھر بڑھے، لیکن ایک مختلف نقطے سے شروع کرے، تو اسے ایک دوسری بحر کے فرضی الفاظ خود بخود مل جائیں گے، مثلاً اگر تیسرے دائرے میں کوئی مَقَا سے (جیسے کہ مزج میں) شروع نہ کرے، بلکہ مَقَاعِلٰن کے عیٰ سے، تو اسے بحر رجز کی ترکیب وزنی معلوم ہو جاتی ہے اور اگر کوئی زیادہ آگے بڑھ کر لُن سے پڑھنا شروع کرے، تو اسے رمل کی ترکیب بحری مل جاتی ہے۔ کسی دائرے کے اجزا کو مختلف طریقوں پر تقسیم کرنے اور ایسا کرنے سے مختلف بحری ترکیبوں تک پہنچنے کے امکان کا سبب محض یہ ہے کہ الخلیل نے اپنے دائروں کو قصداً اس طرح بنایا کہ وہ فرضی الفاظ جن کو ہر دائرے میں یکجا کر دیا جاتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ حروف کی یکساں مجموعی تعداد پیش کرتے ہیں، بلکہ اپنے متحرک اور ساکن حروف میں بھی ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، بشرطیکہ انہیں ایک دوسرے سے ایک مخصوص علاقے کے ساتھ لکھا جائے۔ یہ بات پانچوں دائروں کی مندرجہ بالا جدول میں صاف طور پر دیکھی جاسکتی ہے، اگر کوئی لاطینی حروف کو عربی حروف میں لکھ دے تو یہ مطابقت اور بھی واضح طور پر نمایاں ہو جائے گی، اگر ہم خود ان متحرک اور ساکن حروف کے بجائے وہ علامتیں درج کر دیں جو عرب عروضیوں نے ان حروف کے لیے استعمال کی ہیں۔ اس طرح تیسرے دائرے کی تصویر یوں ظاہر ہوگی :

هزج : | ○ | ○ | ○○ | ○ | ○ | ○○ | ○ | ○ | ○○

رجز : | ۰۰ | ۰ | ۰ | ۰۰ | ۰ | ۰ | ۰۰ | ۰ | ۰

رسول : | ۵ | ۵۵ | ۵ | ۵ | ۵۵ | ۵ | ۵ | ۵۵ | ۵

ایسی ہی مطابقت باقی چار دائروں کی بعروں
میں بھی پائی جاتی ہے - پانچ دائروں کے خالصۃً

رسمی نظام میں بحروں کو مرتب کرنے سے الخلیل کا جو مقصد تھا، وہ نہ تو خود اس کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے اور نہ کسی بعد کے عروضیوں کے ذریعے۔ تاہم یہ بالکل یقینی بات ہے کہ بحور کے فرضی الفاظ میں متحرک اور ساکن حروف کے اس محض خارجی طور پر ٹھونسنے کا مقصد یہ نہ تھا کہ اس سے ایک بحر کے دوسری بحر سے بننے کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وہ آٹھ اجزا جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سولہ بحروں میں مختلف ترتیب و تقسیم ساتھ بار بار آتے ہیں، اپنے ترکیبی عناصر میں تقسیم ہو سکتے ہیں، لیکن الخلیل کے نزدیک ترکیبی عنصر کا مفہوم اس سے مختلف ہے جو یورپ کے عروضیوں کے نزدیک ہے، یعنی یہ آواز کا ناقابل تقسیم سب سے چھوٹا عنصر نہیں ہے، بلکہ سب سے چھوٹا مستقل لفظ ہے جو عربی زبان میں آتا ہے، چنانچہ الخلیل نے بظاہر اپنے خیال کے مطابق ترکیبی عناصر کی تقسیم کو دو جوڑوں کی صورت میں قائم کیا، اس لیے کہ ان چاروں لفظوں میں سے (ھر ایک مع اپنی حروف متحرک و ساکن کی مخصوص ترتیب کے) کوئی بھی باقی تین سے ترکیب نہ پاسکتا تھا۔ بحالیکہ آٹھوں اجزا ان چار لفظوں کی باہمی تراکیب سے بنائے جاسکتے تھے۔ عناصر کے ان دو جوڑوں کے لیے اس نے خیمے کے دو اہم حصوں سے نام اخذ کیے اور ان میں یوں تمیز کی :

الف۔ دو سبب ("رستی"، جمع: اسباب) جن میں سے ہر ایک دو دو حرفوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی

۱۔ سبب خلیف = دو حرف، پہلا متحرک اور دوسرا ساکن، مثلاً قذ۔

۲۔ سبب ثقیل = دو حرف، دونوں متحرک، مثلاً لک۔

ب۔ دو وَتَدَ ("میخ"، جمع: اوتاد)، جن میں

ہر ایک تین حروف پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی
۱۔ وِتْد مجموع = تین حروف، پہلے دو متحرک،
تیسرا ساکن، جیسے کہ لَقَدْ .
۲۔ وِتْد مفروق = تین حروف، پہلا اور تیسرا
متحرک، بیچ کا ساکن، مثلاً وَقْتُ .
اس طرح سے، اجزاء میں سے ہر ایک کو اس
کے ترکیبی عناصر میں یوں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔
مفاعیلان = وِتْد + سبب ۱ + سبب ۱، یا مفاعیلان =
سبب ۲ + سبب ۱ + وِتْد ۱۔ لہذا ان سولہ بحروں
میں سے جو دائروں میں درج ہوتے ہیں ہر
ایک کی تقطیع اسی بنیاد پر کی جا سکتی ہے : مثلاً
وافر : مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن = وِتْد ۱ + سبب
۲ + سبب ۱، وِتْد ۱ + سبب ۲ + سبب ۱، وِتْد ۱ +
سبب ۲ + سبب ۱ یا سریع = مستفعلن مستفعلن
مفعولات = سبب ۱ + سبب ۱ + وِتْد ۱، سبب ۱ +
سبب ۱ + وِتْد ۱، سبب ۱ + سبب ۱ + وِتْد ۲ .

اس طریق سے تمام بحروں کو ان کے
ترکیبی عناصر میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس لیے
ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ نظام عروضی مکمل ہے۔
تاہم یہ حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سولہ بحریں
عملاً کبھی بھی بعینہ ان شکلوں میں نظر نہیں آتیں
جن میں وہ دائروں کے اندر پیش کی گئی ہیں، بلکہ
تقریباً ہمیشہ اپنی معیاری شکل سے کچھ حد تک
اور بعض اوقات بہت حد تک متغیر صورتوں
میں ماتی ہیں۔ بالفاظ دیگر عربی اشعار میں متحرک
اور ساکن حروف کی ترتیب وہ نہیں ہوتی جو
دائروں کے اندر معین کر دی گئی ہے۔ لہذا کوئی
بحر جس صورت میں شاعر اسے استعمال کرتے ہیں
ان مقررہ آٹھ اجزاء میں تقسیم نہیں کی جا سکتی، بلکہ
اسے ترکیبی عناصر میں بھی تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔
اس لیے کہ تقطیع کا وہ طریقہ کلیۃً دوائر کے مقررہ
اجزاء میں متحرک اور ساکن حروف کی خاص ترتیب

پر مبنی ہے۔ یہ حقیقت یقیناً الخلیل کو بھی اسی
طرح معلوم تھی جیسے ہمیں، اور واقعہ یہ ہے
کہ اس کے دائرے محض ”اصول“ کی حیثیت
رکھتے ہیں اور بحر کی وہ متغیر صورتیں، جنہیں
شاعر استعمال کرتے ہیں، ان ”اصول“ کی ”فروع“
ہیں، اسی لیے بحروں کی نوعیت ظاہر کرنے کے لیے
دو مختلف اصطلاحیں موجود ہیں۔ وہ معیاری
صورتیں جو دائروں کے اندر ہیں ”بحور“ (مفرد
بحر، ”دریا“ (دیکھیے تعلیقہ ۱، د)، PUUUC،
کہلاتی ہیں اور ان کی متغیر صورتیں جو فی الحقیقت
قدیم عربی اشعار میں استعمال ہوئی ہیں ”أوزان الشعر“
(metres) کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ سب سے
معمولی تغیر بحر کی تخفیف ہے۔ یہ آسانی سے نظر
آ جاتی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بحر تام الاجزاء
نہیں رہتی۔ درجے کے لحاظ سے اس تغیر کے تین
امکانات ہو سکتے ہیں :

(الف) ”مجزؤ“، جب ہر مصرع سے ایک
جزء مفقود ہو (مثلاً ہزج، کامل یا رجز میں جزء
کی تکرار صرف دو دفعہ ہو نہ کہ تین دفعہ)؛ یا
(ب) ”مشطور“، جب ایک پورا نصف حصہ
(= شطر) غائب ہو (مثلاً جب رجز کو صرف ایک
مصرع تک محدود کر دیا جائے)، یا
(ج) ”منہوک“، جب نادر مواقع پر ایک بیت
کو ”کمزور کر کے بالکل نڈھال کر دیا جائے“،
یعنی جب اسے (مثلاً منسرح میں) ایک تنہائی حصے
تک محدود کر دیا جائے۔ تغیر کی یہ مندرجہ بالا
صورتیں بحر کی محض خارجی شکل سے تعلق رکھتی
ہیں اور اس کی موزوں ساخت پر اثر انداز نہیں
ہوتیں، جس کا اظہار بدستور متحرک اور ساکن حروف
کی (معینہ) ترتیب و توالی سے ہوتا ہے۔

قدیم عربی شعر میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں
جن میں متحرک اور ساکن حروف کی ترتیب و توالی

دائروں میں دی ہوئی ترتیب سے مختلف ہے۔ ان تمام صورتوں کے جواز کے لیے چند خاص قواعد وضع کر لیے گئے ہیں۔ ان قواعد کو دائروں کے ایک لازمی تتے کی حیثیت حاصل ہے۔ اگر ایسے کوئی قواعد موجود نہ ہوتے تو تغیر کی یہ صورتیں بالکل بے ضابطہ معلوم ہوتیں اور ان دوائر کی جنہیں ”اصول“ ہونے کی حیثیت حاصل ہے، اہمیت ختم ہو جاتی۔ نظام عروض کے پہلے حصے کی (جس میں پانچ دائرے اور متعلقہ بحور کا ذکر آتا ہے) باقاعدگی جس قدر قابل تعریف ہے، اس کے اس دوسرے حصے کی الجھنیں اور پیچیدگیاں اسی قدر پریشان کن ہیں، لیکن یہ اس کی فطرت ہی میں مضمر ہے۔ نہ تو الغلیل نے رکن تہجی (Syllable) کی اصطلاح استعمال کی ہے، نہ بعد کے عروضیوں نے۔ اس لیے ہم عام قواعد کی توقع نہیں کر سکتے (مثلاً طویل ارکان کو قصیر میں تبدیل کرنے، قصیر ارکان کو حذف کر دینے وغیرہ کے بارے میں)۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر منفرد صورت میں انہیں یہ بتانا پڑا کہ آیا قدیم اشعار میں متحرک اور ساکن حروف، بمقابلہ اس معیاری ترکیب کے جو دائروں میں مذکور تھی، کم و بیش تو نہیں، اگر ہیں تو کس حد تک۔ یہ بات عروضیوں کو ہر بحر میں اور بیت کے دونوں حصوں (یعنی مصرعوں) کے ہر جزء میں کرنی پڑی اور انہیں وضاحت سے فرداً فرداً بتانے کے لیے ان تمام متعدد تغیرات کے لیے علیحدہ علیحدہ اصطلاحیں وضع کرنی پڑیں۔ اس حیران کن فہرست میں سے اس حقیقت کی بدولت کہ خوش قسمتی سے یہ سب تغیرات صرف دو قسموں پر ہیں اور ان تغیرات کے احکام کا عمل مختلف ہے اور ان کا اطلاق بیت کے مختلف حصوں پر ہوتا ہے، ایک طرح کی ترتیب اور وضاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

پہلے مصرع کا آخری جزء العَرُوض (جمع : اعرایض) اور دوسرے مصرع کا آخری جزء الضرب (جمع : ضرب)، یعنی بیت کے دو نصف حصوں کے سرے ہی بالعموم تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ ان دونوں قابل تغیر حصوں کے اصطلاحی نام معین اور مخصوص ہیں، ورنہ باقی اجزا کے لیے مختلف اصطلاحیں مستعمل ہیں اور انہیں عام طور پر حشو (بھرتی) کا مجموعی نام دے دیا جاتا ہے۔ قیاس سے کام لیتے ہوئے تغیرات کی دو قسمیں بتائی جاسکتی ہیں : زحافات اور عِلَل (دیکھیے تعلیقہ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸،

قدر الودکھا اور پیچیدہ ہے، چند مثالیں پیش کی جالیں گی۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، زحافات کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب کسی بیت میں بیت کی اپنی صحیح صورت قائم نہ رہے اور اس کے دوسرے حرف میں کوئی تغیر واقع ہو۔ تاہم ایسے ہر موقع پر محض زحاف کہ دینا درست نہیں کیونکہ یہ ابہام کا باعث ہو سکتا ہے۔ زحاف کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے یہ بتانا ضروری ہے کہ جزو کے کون سے حرف پر اثر پڑا ہے اور آیا وہ حرف متحرک ہے یا ساکن، مثلاً زحاف منفرد کی آٹھوں مشہور الواع کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس اعتبار سے کہ آیا کوئی سبب خفیف متاثر ہوا ہے یا سبب ثقیل۔ اس پر بھی ان آٹھوں صورتوں کو الگ الگ اصطلاحی ناموں سے بیان کرنا پڑے گا: (۱) اگر کسی جزو کا دوسرا حرف محذوف ہوا ہے تو یہ خبن ہوگا، مثلاً م[س]تفعِلُن میں سین [=مفاعِلُن]، یا فاعِلُن میں الف [=فَعْلُن]؛ اگر چوتھا حرف حذف کر دیا گیا ہے تو یہ طبی ہوگا، مثلاً مست[ف]اعِلُن کی فاء [=مُتَفَعِلُن]؛ اگر پانچویں حرف سے تعلق ہو تو اسے قبض کہیں گے، مثلاً فعولُن کا نون یا مفاعِلُن میں یا اور اگر ساتواں حرف محذوف ہو تو کف ہوگا، مثلاً فاعلا[ن] کا نون؛ (۲) سبب ثقیل میں یا تو محض دوسرے حرف کی حرکت غائب ہوگی اسے إضمار کہتے ہیں، مثلاً مت[ف]اعِلُن کے فتحہ کی صورت میں (=مُسْتَفَعِلُن) اور عَصَب مُفَاعِلَتُن کے فتحہ کی صورت میں [=مفاعِلُن]، یا یہ حرف اور اس کی حرکت دونوں محذوف ہوں (اس کو وقص کہیں گے، جیسے م[ف]اعِلُن کی تاء ساقط کر دی جائے [=مفاعِلُن] اور مفاعِلُن کے ل کی صورت میں عَقْل [=مفاعِلُن]۔

زحافات صرف اسباب میں واقع ہوتے ہیں (وہ بھی محض ان کے حرف ثانی میں)، لیکن عِلَلُ دونوں مصرعوں کے آخری اجزا کے اوتاد کو اور ساتھ ہی ان کے اسباب کو بھی بدل دیتے ہیں۔

اگر ہر بحر کے اجزا کی صحیح شکل کو بطور اصل سامنے رکھا جائے اور ان میں زحافات اور عِلَلُ کے معینہ قواعد جاری کیے جائیں تو بحور کی وہ صورتیں پیدا ہو جائیں گی جو فی الواقع قصائد میں استعمال ہوتی ہیں، ٹھیک جس طرح صحیح اجزا کو ان کے آٹھ فرضی الفاظ (مثلاً فَعْلُن، مفاعِلُن، وغیرہ) سے تعبیر کیا جاتا ہے، جن سے ان کے متحرک اور ساکن حروف کی مقررہ ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح چند فرضی الفاظ ان شکلوں کے اظہار کے لیے بھی موجود ہیں جن میں زحافات اور عِلَلُ سے تبدیلی پیدا ہو گئی ہے اور ان سے حروف کی تبدیل شدہ ترتیب کا پتا چلتا ہے، مثلاً مستفعِلُن بعد حذف سین، مُتَفَعِلُن رہ جانا چاہیے، جو نئی صورت کہ عربی میں لسانی اعتبار سے ناقابل قبول ہے، لیکن حروف کی اسی ترتیب کو (یعنی ”طویل“ اور ”قصیر“، ارکان تہجی کی اسی ترتیب کو) ایک ایسے مساوی (ہم وزن) لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو لسانی اعتبار سے قابل قبول ہے، مثلاً اس صورت میں مفاعِلُن سے۔ اجزا کی اصولی شکلوں سے ممیز کرنے کے لیے ان تبدیل شکلوں کو اجزا کی فروعی شکلیں کہا جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل مثالوں میں اگر اجزا کی شکل اصول سے مختلف ہوگی تو فروع کا اضافہ خطوط وحدانی میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ زحافات اور عِلَلُ کی مفصل فہرست دی جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے علم العروض پر عربی رسالے)، تاہم نظریاتی تشریح کی وضاحت کے لیے اور یہ دکھانے کے لیے کہ نظام عروض کا یہ مخصوص حصہ کس

بیت کے آخری اجزا کی متعدد متبادل شکلوں کی وجہ سے سب بحروں میں ضمنی اقسام بکثرت پائی جاتی ہیں اور چونکہ ضرب جو دوسرے مصرع کا آخری جزو ہے (پورے بیت کا آخر ہونے کی وجہ سے) ان تغیرات سے بہ مقابلہ عروض (پہلے مصرع کے آخری جزو) کے زیادہ اثر پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے بحر کی امکانی اقسام کو ان کی مختلف ضربوں سے موسوم کیا جاتا ہے، مثلاً طویل کا ایک ہی عروض ہوتا ہے، یعنی اس کے پہلے مصرع کے آخری جزو کی ہمیشہ ایک ہی شکل رہتی ہے۔ (قبض کے عمل سے مخفف ہو کر) یعنی مفاعیلن، لیکن اس کی تین ضربوں ہوتی ہیں، یعنی اس کے دوسرے مصرع کے آخری جزو کی صحیح شکل کے علاوہ اس کی ضرب کی دو اور شکلیں ہیں۔ اس بنیاد پر کہ طویل کی ضرب کی شکل مفاعیلن ہے یا مفاعیلن یا فاعولن۔ بحر طویل تین قسم پر ہے جو اسی ترتیب سے پہلی، دوسری اور تیسری قسم کہلاتی ہیں۔ یہی بات اور بحروں پر بھی صادق آتی ہے۔ بحر کامل، جو نو قسم پر ہے، ضربوں کی سب سے بڑی تعداد رکھتی ہے۔ سب کی سب سولہ بحروں کی تمام امکانی اعاریض کی مجموعی تعداد چھتیس ہے اور تمام ضربوں کی سڑسٹھ، بالفاظ دیگر سولہ قدیم عربی بحروں کو شاعروں نے کل سڑسٹھ متبادل موزوں شکلوں میں استعمال کیا ہے جب کہ محض ان تغیرات کو شمار کیا گیا ہے جو علل کی وجہ سے بیت کے آخری جزو میں واقع ہوتے ہیں اور بیت کے حصہ حشو کے اتفاق زحافات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اب اگر ہم عرب عروضیوں کے نظریات کو تسلیم کر لیں اور ان کے پیچ در پیچ طریقوں میں ان کی پیروی کریں، تو ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان تمام بحروں کی تقطیع کر سکیں جو قدیم

بحالیکہ زحافات کا نتیجہ ہمیشہ اصلی سبب کے حروف میں کمی ہوتی ہے۔ علل (جن سے ذولوں مصرعوں کے آخری اجزا میں تبدیلی واقع ہوتی ہے) دو قسموں میں منقسم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا وقوع بوجہ کچھ بڑھانے (زیادہ) کے ہوا ہے یا بوجہ کمی (نقص) کے؛ (۱) مثلاً تذیل سے وتد مجموع میں ایک حرف ساکن کا اضافہ ہو جاتا ہے (مثلاً مستفعلن کی شکل مستفعلن ہو جاتی ہے)، اور ترفیل سے ایک سبب خفیف کا (مثلاً متفاعلن کی شکل متفاعلن ہو جاتی ہے)، (۲) برعکس اس کے حذف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف کا گرا دینا ہے مثلاً مفاعیلن سے [فاعولن] بن جاتا ہے، یا فاعولن سے [فعل] قطف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف اور اس کی حرکت ماقبل کی کمی ہوتی ہے (مثلاً مفاعیلن سے [فاعولن] بن جاتا ہے) اور حذف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک وتد مجموع کا حذف کر دینا (جیسے کہ متفاعلن سے [فاعولن])۔

ان مثالوں سے کلاسیکی نظام عروض کی پیچیدگی کا ایک سرسری اندازہ ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ پیچیدہ تغیرات اس وقت واقع ہوتے ہیں، جب ایک جزو میں دو تغیرات بیک وقت موجود ہوں یا بعض اور مخصوص صورتوں میں۔ چنانچہ آٹھ اجزائے اصلیہ سے کم از کم سینتیس فروعی اجزا حاصل کیے جا سکتے ہیں جو سب کے سب فی الحقیقت قدیم اشعار میں پائے جاتے ہیں۔ جن اجزا میں علل کے ذریعے تغیر ہوتا ہے، وہ دو وجوہ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اول تو اس لیے کہ وہ بہ مقابلہ خفیف زحافات کے صحیح اجزا میں بہت بڑی زیادتی یا بہت بڑی کمی پیدا کرتے ہیں اور دوسرے اس لیے کہ وہ وزن کی ایسی متبادل شکلیں پیدا کر دیتے ہیں جو پوری نظم میں بار بار آتی ہیں۔

بعد بار بار آتے ہیں، یعنی خالصۃً مقداری ہیں، یا تلفظ کے دباؤ اور زور کا عنصر بھی عربی شعر کی موزونیت کو معین کرنے میں کار فرما تھا۔ اس لیے مستشرقین کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ عرب عروضیوں کے نظام کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کی اصطلاحات کو بادل نحواستہ کام میں لایا جائے اور وہ بھی اس حد تک کہ قدیم عربی شاعری کی شرحوں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہو۔

یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ارکان تہجی کی مقدار قدیم ادبی عربی زبان میں بالکل معین ہے، اور اس لیے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ عربوں کی شاعری کی موزونیت کا اظہار کسی قسم کے مقداری علم عروض میں ہوا ہوگا۔ اس بنیادی مفروضے کے اختیار کرنے میں تقریباً وہ سب ماہرین شریک ہیں جنہوں نے عربی علم عروض سے بحث کی ہے، لیکن اس امر میں اتفاق رائے نہیں ہو سکا کہ آیا ارکان تہجی کی مقدار کے علاوہ کچھ اور عناصر نے بھی قدیم عربی شعر میں موزونیت کی تشکیل میں حصہ لیا ہے یا نہیں (اگر لیا ہے تو کس حد تک) طویل اور قصیر ارکان تہجی کی اس ترکیب و سیاق کے بارے میں، جس میں انہیں اجزائے بحر کی صورت میں مرتب کیا جائے اور پھر ان اجزائے بحر کو مرتب کر کے بحر کی صورت پیدا کی جائے، مختلف نظریات ہیں، اور اس کے علاوہ ایک خاص دشوار مسئلہ یہ ہے کہ آیا اشعار کی موزونیت کا اظہار محض علیحدہ علیحدہ اجزائے بحر میں طویل اور قصیر ارکان تہجی کے ایک مقداری نمونے سے ہوتا تھا (جیسے کہ قدیم یونانی میں)، یا یہ کہ ایک موزون نبرہ (Ictus) بھی موجود تھا جو باقاعدگی سے بار بار آتا تھا اور بیت کے بعض ارکان تہجی پر زور دیتا تھا۔ Heinrich Ewald نے عربوں کے نظریات کو نظر انداز کرتے ہوئے، قدیم عربی

عربی اشعار میں استعمال ہوق تھیں، اور اس طرح بظاہر علم العروض کے نظام کی تشریح مکمل ہو جاتی ہے۔ تاہم یورپی مستشرقین نے کبھی بلا تامل عرب عروضیوں پر اعتماد نہیں کیا ہے، اس لیے کہ ان کے اس عروضی نظام کے پیچیدہ ڈھانچے کا اندرونی سبب کبھی ان کی سمجھ میں نہیں آیا۔ دائرے بنانے کا کیا باعث تھا؟ اور معیاری بحروں کے متعلق تفصیلات مرتب کرنے کی کیا ضرورت تھی جب کہ ان بحروں کی عملی شکلوں تک پہنچنا جائز تغیرات کے ایک پیچیدہ سلسلے کی مدد کے بغیر ممکن نہ تھا۔ ان اعتراضات پر ہم یہ بھی اضافہ کر سکتے ہیں کہ وہ تصور جو عرب عروضیوں کے ذہن میں تھے اور وہ طریقہ جس سے وہ آواز اور وزن کے مختلف نمونوں کی تشریح کرتے ہیں، ہم ان سے بالکل غیر مانوس اور بیگانہ ہیں۔ وہ نظام عروض کے خارجی مظاہر ہی کا مطالعہ کرتے ہیں، چنانچہ الفاظ بیت کے حروف میں واقع ہونے والے تغیرات کے مطابق ہی عروض کے اصولوں کو بیان کرتے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہمارا معمول یہ ہے کہ کسی زبان کے ارکان تہجی کے خواص بیان کر کے اس زبان میں کہے ہوئے بیت کی بدلتی ہوئی عروضی ہیئت کی تشریح کریں۔ قدیم عربی اشعار میں ارکان تہجی کے طول یا دباؤ کے متعلق ہمیں عربی نظام عروض میں کوئی صریح ذکر نہیں ملتا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ۵)۔ لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربی عروض کی اصل ماہیت کے متعلق ہم عرب عروضیوں سے کچھ حاصل نہیں کر سکتے، یعنی اس کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہو سکتا کہ قدیم عربی اشعار کے مخصوص اوزان کی ابتدا کس طریقے پر ہوئی۔ آیا قدیم یونانی زبان کی طرح عربی میں بھی بحر میں محض ان طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ہم آہنگی سے پیدا ہوئیں جو وقفوں کے

وجہ ہے کہ بعد کے ماہرین جو Ewald کے مفروضات یا ان سے ملتے جلتے مفروضات کو لے کر چلے تھے، Ewald سے اور ایک دوسرے سے اس اہم مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اجزائے بحر کی تقسیم کیسے ہو اور آیا بعض ارکان تہجی پر لبرہ ہونا چاہیے یا نہیں (اور اگر ہونا چاہیے تو کن پر)۔ Stanislas Guyard نے عربی علم عروض کی حقیقت کے بارے میں ایک بالکل مختلف تشریح پیش کی، اس نے طویل اور قصیر ارکان تہجی کو ۲ اور ۱ کی نسبت سے تعبیر کرنے کے بجائے موسیقی کی ایک تال (beat) اختیار کرنے کا فیصلہ کیا، جس سے ہر رکن تہجی کا صحیح طول ناپا جا سکے اور اسے ایک موسیقی کی آہنگ (note) سے معین کیا جا سکے۔ اس نے عربی کی بحور اور ان کے اجزا کی اس تقسیم کو جو فرضی الفاظ کی شکل میں ہم تک پہنچی ہے، قبول کر لیا اور اس نے اپنے موسیقی کے حساب و شمار سے نتیجہ نکالا کہ ایک زور کی تال (temps fort) اور ایک ہلکی تال (temps faible) ہر مرتبہ ایک دوسرے کے بعد آتی چاہیے۔ فاش اور بین تناقضات کی توجیہ کے لیے اس نے یا تو زور کی تال (temps fort) کو کمزور بیان کیا، یا وقفہ (یعنی سکوت) داخل کیا، تاکہ وہ وہاں ہلکی تال (temps faible) کا کام دے سکے، مگر اس نے انہیں صوری علامات سے ظاہر نہیں کیا۔ دیگر تغیرات کی تشریح و توجیہ کے لیے اس نے یہ مفروضہ اختیار کیا کہ عربی (بحور) کے ہر جز میں ایک دہرا لبرہ موجود ہے اور اس نے جزو مفعولات کو محض تخیلی سمجھ کر رد کر دیا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ح) اس لیے کہ وہ اس کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتا تھا۔ اس طرح وہ اس قابل ہو گیا کہ یہ دعویٰ کر سکے کہ سولہ بحر میں اپنی تمام متبادل شکلوں کے ساتھ یقیناً اس مترنم

علم عروض کے احداث و ارتقا کے بارے میں ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نے اس قول سے ابتدا کی ہے کہ اس کی موزونیت نہ صرف ارکان تہجی کی مقدار سے پیدا ہوئی، بلکہ ان ارکان میں بعض پر ایک نمایاں لبرہ سے بھی (rhythmum constat aequabili arseos et theseos vicissitudine contineri) شروع میں (یعنی ۱۸۲۵ء میں) اسے صرف iambic بحر میں نظر آئیں (جن کا مخصوص پہلو قصیر اور طویل ارکان تہجی کی تکرار ہوتا ہے)، لیکن جب اس نے اپنے نظریے کو دوسری دفعہ (۱۸۳۳ء میں) پیش کیا تو اس نے پانچ موزوں اقسام کو ممیز کیا۔ genus ana-paesticum, genus amphibrachicum genus ionicum۔ یہ تقسیم مقبول ہو گئی ہے، چنانچہ W. Wright نے اسے تسلیم کر لیا اور اسے اپنی کتاب *Grammar of the Arabic Language* (بار سوم، ۱۸۹۸ء، ۲ : ۳۶۱ بعد) کے آخر میں چھاپ دیا، لیکن جہاں تک ارکان تہجی کی مقدار کا تعلق ہے، Ewald ایک مضبوط اساس سے ابتدا کر سکتا تھا، اور جہاں تک دوسرے اوزانی عنصر (دباؤ) کا تعلق ہے، اس کے نتائج صرف ان مفروضات پر مبنی ہو سکتے تھے، جس تک وہ عربی شعر کی ساخت کا یونانی بحروں کی ساخت سے اور ان کے اندر طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ترتیب کا مقابلہ کرنے کے بعد پہنچا تھا۔ اس کے یہ نتائج نہ صرف ناقابل ثبوت ہیں، بلکہ فی الحقیقت ناقابل تسلیم ہیں، کیونکہ ان کی ابتدا اس مفروضے سے ہوتی ہے کہ عربی اور یونانی دونوں بحروں میں ایک جیسا وزن موجود ہے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ز)۔ حالانکہ اس نے اس کا کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا اور نہ اس حقیقت ہی کا لحاظ کیا کہ خود یونانی شاعری میں لبرہ کا وجود ہی معرض بحث میں ہے۔ یہی

موزولیت کے مطابق ہیں جسے اس نے فرض کر لیا تھا، لیکن عربی شاعری کے عروضی ڈھانچے کی اصل حقیقت کی تشریح کرنا تو درکنار اس نے اسے محض موسیقی کی اصطلاحات کے ایک سلسلے میں منتقل کر دیا۔ Martin Hartmann نے مختلف بحروں کے ارتقا اور ان کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کی طرف توجہ کی ہے، نہ کہ عربی عروض کی اصل حقیقت کی جانب۔ اس لیے وہ Ewald سے بحث نہیں کرتا، اگرچہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس سے اختلاف رکھتا ہے، کیونکہ اس نے یہاں تک کہا ہے کہ کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے یہ ظاہر ہو کہ عرب اپنی شاعری میں کبھی مقداری تمیزات کا خیال کرتے تھے۔ اگرچہ خود Hartmann کبھی بالوضاحت یہ نہیں کہتا، تاہم یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کی رائے میں قدیم عربی شاعری نوعیت کے لحاظ سے نبرہ کی حامل (accentual) تھی۔ برعکس اس کے اس کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ رکن تہجی مع بڑے دباؤ کے ہمیشہ ایک غیر متغیر طول کا ہوتا ہے اور اس سے ماقبل کے قصیر رکن تہجی کو بھی اسی طرح غیر متغیر طول کا ہونا چاہیے۔ بحروں کی ابتدا کے متعلق اس کا خیال یہ تھا کہ یہ محض اولٹ کے پاؤں کی متواتر چاب کے وزن میں ڈھلے ہوئے چرے ہیں، جو عربوں نے بالآخر اپنی فطرت کے لحاظ سے اتار لیے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ط)۔ اولٹ اپنے دو دو پاؤں کو بیک وقت آگے بڑھاتا ہے، اس لیے وہ بنیادی بحر اسے فرض کرتا ہے جو ایک زور دار اور ایک بے زور رکن تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے بنتی ہو۔ اس پر انحصار کرتے ہوئے کہ آیا حالت سکون سے جب اولٹ روانہ ہو تو اس کے پہلے قدم سے حساب شروع کیا جائے، یا درمیان کے کسی قدم سے، تو بحر ہزج حاصل ہو جاتی ہے، یعنی (ن - ن -) بحر رجز

(ن - ن -)، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں نبرہ پہلے عنصر پر ہے اور دوسری صورت میں دوسرے پر، اس کے قول کے مطابق مستقارب اور متدارک انہیں دو اساسی بحروں سے پیدا ہوئیں اور وہ اس طرح کہ ہر دو صورت میں دونوں قدموں، یعنی دونوں زور دار ارکان تہجی کے درمیان ایک کے بجائے دو بے زور ارکان داخل کیے گئے۔ اسی طرح وافر دو زور دار ارکان کے مابین دو بے زور ارکان، اور کامل دو زور دار ارکان کے مابین ایک بے زور رکن کے إدخال سے پیدا ہوئی ہیں، بسیط (- - - ن -) اور طویل (ن - - -)۔ کو علی الترتیب وہ رجز اور ہزج کی بگڑی ہوئی شکلیں سمجھتا تھا، نیز اسے یہ ثابت کرنے میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا کہ باقی ماندہ بحریں بھی diiamb ہی سے مأخوذ کی گئی ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں زور دار اور بے زور ارکان تہجی یکے بعد دیگرے نہیں آتے، بلکہ دو زور دار ارکان کا ایک ساتھ آنا ضروری ہے۔ Hartmann کی تشریحات، بالعموم عربی شاعری کی ابتدا کے بارے میں اور بالخصوص ایک اساسی بحر سے دوسری بحروں کے مأخوذ ہونے کے بارے میں شخصی، مفروضات پر مبنی ہیں۔ اس کے دلائل قابل قبول نہیں، اس لیے کہ وہ کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش نہیں کرتا، اور اس لیے بھی کہ بظاہر اس کا یہ عقیدہ ہے کہ عربی شعر میں ایک متواتر وزن موجود ہے، جس کی خاطر خواہ تشریح کے لیے ارکان تہجی کو حسب مرضی داخل یا خارج کر لیا جا سکتا ہے۔ یا محض ایک زائد تال (anacrusis) یا ایک وقفے کو فرض کر لیا جا سکتا ہے۔ بہر حال یہ Hartmann خود بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ یہ نہیں بتا سکا کہ عربوں نے کیوں ان مخصوص ترکیبوں کو اختیار کیا جو سولہ بحروں میں پائی جاتی ہیں۔

ہمیشہ ثقیل تر ہوتا ہے)، اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ زیادہ قوی نبرہ (ictus) چونکہ غیر مقید ہوتا ہے، دونوں دباؤں میں سے کسی سے مربوط نہیں ہوتا۔

Hoelscher کے برعکس، Alfred Bloch "طویل" اور "قصیر" ارکان تہجی کے واضح اختلاف پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس نے قدیم عربی نثر کے نمونوں کا تفصیلی مطالعہ کیا اور اس سہولت کی بنا پر جس سے قدیم عربی نثر کے نمونے مختلف بحروں کی شکل میں ڈھالے جا سکتے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اور زبانوں کی نسبت قدیم عربی فی الحقیقت مثالی (ideal) نظام صوتی کی حامل تھی، جس کی وجہ سے وہ مقداری بحروں کے لیے موزون و مناسب تھی۔ علاوہ ازیں وہ مقدار کو شعر کے وزن کا تنہا تشکیل کرنے والا عنصر تصور کرتا ہے اور (Rudolf Geyer کا اتباع کرتے ہوئے) عربی میں نبرہ (ictus) کے وجود کی تردید کرتا ہے۔

عربی عروض کی اصل ماہیت کے بارے میں بہت سے مختلف اور متضاد نظریات پیش کیے گئے ہیں، اس کی وجہ اس امر میں مضمر ہے کہ قدیم عربی نظموں کے طرز قراءت پر ہمارے پاس کوئی تحریر یا سند موجود نہیں، مزید برآں عرب عروضیوں کی گجلیک تشریحوں کی نوعیت ایسی غیر مقبول ہے کہ انہیں بالکل نظر انداز کر دینا حق بجانب معلوم ہوتا تھا، اسی لیے مختلف ماہرین نے اپنے ذاتی زاویہ نگاہ سے اس موضوع کا مطالعہ کیا (مثلاً موسیقی کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے عروض سے مقابلہ و موازنہ کر کے وغیرہ)۔ بہر حال عربوں کے قواعد عروض کو بغیر تنقید کے قبول کر لینے یا انہیں یکسر رد کر دینے کا رویہ درحقیقت کسی طرح بھی انصاف پر مبنی نہیں۔ یقیناً الخلیل جیسے مشہور

Gustav Hoelscher نے بھی عربی عروض کی ابتدا اور اس کی بحروں کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ سب سے سادہ اور بموجب روایت سب سے قدیم بحر رجز ہے جو ارکان تہجی کی تعداد اور مقدار کو منضبط کرنے سے سجع (یعنی نثر مقفی) میں سے پیدا ہوئی، اس کا "اٹھتا ہوا" وزن ہے اور وہ دو جزوی طور پر (dipodically) مربوط ہے۔ اس کے نزدیک باقی سب بحرین رجز ہی سے بنیں۔ پہلے سریع، کامل اور ہزج اور پھر حذف کی مختلف شکلوں کے ساتھ وافر، بسیط، طویل اور متقارب۔ یہاں بھی وہی اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو Hortmann کے نظریہ ارتقاء عروض پر ہوئے تھے۔ خود Hoelscher تسلیم کرتا ہے کہ خفیف اور منسرح کا رجز سے حاصل کرنا ممکن نہیں، اور diiambic بحروں کے علاوہ وہ بیٹھتے ہوئے وزن کی ditrochaic بحروں کی بھی ایک فہرست دیتا ہے۔ علاوہ ازیں Hoelscher تفصیل سے وزن کے بنیادی عناصر سے بحث کرتا ہے جو مختلف بحروں کی بنیادی ماہیت کو معین کرتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ سادہ ترین بحری مجموعے تال یا جزو میں معینہ نسبت سے "وقت" کی ایک تقسیم ہوتی ہے اور وہ "خفیف سے ثقیل کی طرف ایک باقاعدہ تبدیلی پر مشتمل ہوتا ہے" لیکن ان دونوں چیزوں کی وہ کوئی مزید وضاحت نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک عروض میں ایک رکن تہجی کی قیمت بلحاظ وقت ہمیشہ ایک "گنتی" ہے، خواہ اس کی مقدار کچھ بھی ہو اور اس کا یہ خیال ہے کہ اس قانون کا اطلاق جس کی رو سے ایک طویل رکن تہجی قصیر رکن سے دگنا ہوتا ہے، عربی شاعری پر نہیں کرنا چاہیے اسی طرح وہ نبرہ (ictus) کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک bar کے دو متحرک طور پر مربوط حصے ہوتے ہیں (جن میں سے دوسرا

کرتی ہیں، الخلیل نے آٹھ اجزائے اصلیہ کی نمائندگی کے لیے جو واقعی ایسے الفاظ کے مطابق ہیں جو عربی زبان میں پائے جاتے ہیں، فرضی الفاظ (mnemonics) انتخاب کیے، لیکن دباؤ ہی وہ رشتہ ہے جو ارکان تہجی کو باہم ملا کر ایک واحد لفظ کی شکل دیتا ہے۔ اس لیے ہم یہ فرض کر لینے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ اجزا کے لیے جو فرضی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، ان کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ ان میں بھی ہر صورت میں ایک رکن تہجی پر ہمیشہ زور دینا چاہیے۔

(ج) اس مفروضے کو اس طریقے سے تقویت حاصل ہو جاتی ہے جس میں الخلیل نے اجزا کی مزید تقسیم ان کے عناصر ترکیبی میں کی ہے۔ جہاں یونانی طویل اور قصیر ارکان تہجی کو بطور بنیادی بحری وحدتوں (یعنی عناصر ترکیبی) کے تسلیم کرتے ہیں، وہاں الخلیل انہیں عناصر کو تعبیر کرنے کے لیے پھر ایسے حقیقی الفاظ استعمال کرتا ہے جو چھوٹے سے چھوٹے بھی ہوں اور بذات خود بھی ادا ہو سکتے ہوں (یعنی یک رکنی یا دو رکنی)۔ نیز یہ الفاظ کسی حد تک اس بُرہ کو بھی بیان کرتے ہیں جو ان کے ارکان میں موجود ہے۔ دو سبب (یعنی قَدْ [=] اور لَک [=]) جیسے ارکان تہجی کے سلسلے) نثر میں بھی بُرہ سے پاک ہیں۔ بلکہ (اپنے مابعد یا ماقبل کی نسبت سے) اپنے آپ کو الفاظ سابقہ یا لاحقہ کے مطابق بنا لیتے ہیں، لیکن وَتَد کی مثال کے دونوں لفظوں، یعنی لَقَدْ (=س) اور وَقَّت (=س) میں ایک بین بُرہ موجود ہے جو یہاں عمودی لکیر سے ظاہر کیا گیا ہے جو وتد کے مخالف پہلووں میں واقع ہے۔ جب کسی بحر کے جزء کے عناصر ترکیبی کی حیثیت سے ارکان تہجی کے یہ سلسلے کبھی بیت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اس صورت میں یہ سلسلے وزن کے

ماہر لسان نے، جس کی اہم خدمات کا بحیثیت ایک عالم صوتیات، نحوی اور ماہر لغت آج بھی اعتراف کیا جاتا ہے، اس نے پانچ دائرے اور ان سے متعلقہ پیچیدہ نظام عروض کو بے فائدہ وضع نہیں کیا تھا۔ یہ یقین کے ساتھ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس طریقے سے وہ بعض ایسے مشاہدات کا اظہار کرنا چاہتا تھا جو اس نے قدیم عربی لفظوں کو سنتے وقت کیے تھے۔ اس مفروضے کو سامنے رکھ کر موجودہ مقالے کے لکھنے والے (G. Weil) نے الخلیل کے نظام عروض کی تمام جزئیات کا تجزیہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو کہ دائروں کے خیال کا اصل محرک کیا تھا۔ ذیل میں تحقیقات کے اہم نتائج پیش کیے گئے ہیں جن سے قدیم عربی عروض کے غیر معمولی خواص صاف طور پر عیاں ہو جاتے ہیں۔

(الف) الخلیل نے قصداً اجزائے بحور کو دائروں میں ایک دوسرے سے اس طرح تعلق دے رکھا تھا کہ سب متحرک اور ساکن حروف (یعنی سب طویل اور قصیر ارکان تہجی) متوارد ہو سکیں، چنانچہ ارکان تہجی کے طول کو صوری علامت سے ظاہر کیا گیا اور اسے اس طول کے لیے کسی اصطلاح کے استعمال کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ عربی زبان بذات خود ارکان تہجی کے طول کی آئینہ دار ہے، اگر الخلیل کو محض اجزا میں ارکان تہجی کے طول کے متعلق بیانات دینے ہوتے تو اسے دائرے بنانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس لیے شروع سے یہ فرض کر لینا چاہیے کہ بحروں کو اس طرح دائروں میں مرتب کر کے وہ عربی شاعری کی موزونیت کے متعلق کچھ اور بھی ظاہر کرنا چاہتا تھا۔

(ب) یونانی عروضیوں نے اجزائے بحور کے لیے ایسی اصطلاحیں استعمال کیں جو فقط طویل اور قصیر ارکان تہجی کی خاص ترتیب کو واضح

یعنی یا تو = فا-عِلُن (fa-ILUN)، مَس - تَف - عِلُن -
 (mus-taf-ILUN) فا-عِلَا - تَن (fa-ILĀ-tun) مَت -
 فاع - لُن (muta-fa-ILUN) اور یا : فاع - لُن
 (FA-i-lun)، مَس - تَفَع - لُن (Mus-tAF-i-LUN) :
 فاع - لَا - تَن (FĀ-i-LĀ-tun)، مَت - فاع - لُن
 (MUTA-FĀ-i-lun) - دوسرے لفظوں میں ان چار
 اجزا میں نبرہ عروضی ہر صورت میں واقعی مختلف
 رکن تہجی پر پڑ سکتا ہے، لہذا ان اجزا میں سے
 اگر کوئی جز کسی بحر میں واقع ہو تو وہ بحر
 ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی حامل بھی ہو سکتی ہے اور
 ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کی بھی۔ ان دو جہتیں بحروں
 کی صورت میں جو موجودہ بحروں کا بیشتر حصہ
 ہیں، صاف طور پر یہ بتانے کا کہ مندرجہ بالا دو
 ممکن طریقوں میں سے انہیں کس میں پڑھا جائے،
 صرف ایک ممکن حل ہے، یعنی یہ کہ اس بحر کو
 پانچ دائروں میں سے ایک میں رکھ دیا جائے۔
 یہیں سے دائروں کی مندرجہ ذیل ایک خوب
 سوچی سمجھی تدبیر عمل آشکار ہوگی، جو دائروں کے
 وضع کرنے کا اصلی باعث بھی تھی۔ ہر دائرے کی
 (بہ استثنائے دائرہ چہارم) پہلی بحر اہم ہے، جو
 صرف غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہے، جن کے لیے
 اس کی اوتاد کی جگہ بالکل معین ہے؛ تاہم دوسری
 اور تیسری بحریں چار مبہم اجزا پر مشتمل
 ہیں۔ اگر کوئی ان بحروں کے فرضی الفاظ کو پہلی
 بحر کی مطابقت سے لکھے (جیسے کہ جدول میں
 درج ہے) تو نہ صرف یہ معلوم ہوگا کہ طویل اور
 قصیر ارکان تہجی منطبق ہیں، بلکہ یہ بھی کہ
 ہر دائرے میں دوسری اور بعد کی بحروں میں دو
 امکانی وتدوں میں ایک کلی طور پر (یعنی اپنی
 ناقابل تقسیم ترکیب ارکان میں) پہلی بحر کے
 غیر مبہم وتد کے نیچے واقع ہوتی ہے۔ اس کا
 یہ مطلب ہے کہ تقطیع کی دوسری امکانی شکل کا

حامل تصور ہوتے ہیں، لیکن دونوں سبب جو نبرہ
 سے پاک ہیں، اگر اجزائے بحر کی حیثیت سے واقع
 ہوں تو وزن کی تشکیل پر کوئی اثر نہیں ڈالتے،
 چنانچہ وہ مقداری تغیرات، یعنی زحافات سے محفوظ
 نہیں ہوتے، لیکن وتد نبرہ کے حامل ہونے کی حیثیت
 سے بحر کی اساس عروضی پر شامل ہے اور اسی بنا
 پر شعر کے اندر (جیسا کہ دکھایا جا چکا ہے) وہ
 ہر طرح کے تغیر سے، خواہ ارکان تہجی کے سلسلے
 میں ہو یا مقدار میں، محفوظ رہتا ہے۔ ”اٹھتے
 ہوئے“ یا ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کا انحصار اس پر
 ہوتا ہے کہ دونوں مقابل وتدوں سے جزو بحری
 کی بنیاد کون سی ہے۔

(د) یہ مدلل مفروضہ، کہ شعر کے وہ ارکان
 تہجی جو وتد کا عنصر بناتے ہیں، اوزانی دباؤ کے
 حامل ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل حجت کی بنا پر یقینی
 ہو جاتا ہے۔ آٹھ اجزائے اصلیہ میں سے صرف چار
 کی تقطیع مکمل طور پر اور بلا کسی شک و شبہہ کے
 کی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہیں - فَعُولُن، FA-U-lun،
 مَفَاعِلُن، MAFĀ-i-lun، مَفَاعِلَتُن MUFĀ-ala-tun
 مفعولات Maf-u-LATU - چونکہ ہر جزء میں ایک
 وتد ہونا چاہیے، ہم ان چار اجزا کو ان کے عناصر
 ترکیبی میں تقسیم نہیں کر سکتے، سوا اس طرح
 کے جیسے رومن خط میں دکھایا گیا ہے، یعنی وتد
 کو بڑے (Capital) حروف میں دکھا کر بالفاظ
 دیگر ان چار اجزا میں جو چار ارکان تہجی نبرہ کے
 حامل ہیں، وہ صاف طور پر ثابت و مسلم ہیں؛ اس
 کے نتیجے میں یہ بھی ایسا ہی واضح ہو جاتا ہے کہ
 طویل، وافر، ہزج اور متقارب چاروں بحروں میں
 کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں، کیونکہ فقط
 یہی بحریں غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہیں، لیکن
 الخلیل کے قواعد کی رو سے دوسرے چار اجزائے
 اصلیہ کے تجزیے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں،

کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ گویا دائرے ایسی
 صوری علامات پیش کرتے ہیں، جن کا مقصد سب
 بحروں کو ایک دوسری کی نسبت سے ترتیب دے
 کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ بطور اوتادی عناصر کے
 کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں، مثلاً دونوں
 جزو مستغیلان فاعلن کی جن سے بحر بسیط بنتی ہے
 تقطیع غیر مبہم طور پر نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ
 حقیقت کہ ان کا تَفْع (TAF-I) اور فاع (FA-I)
 طویل کی وتد کے نیچے واقع نہیں ہوتا، بلکہ دونوں
 صورتوں میں ان کا علن (ILUN)، بحر طویل کے
 غیر مبہم وتد فَعُو (FA 'Ū) اور مَفَا (MAFĀ) کے
 نیچے آتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے (ایسے واضح طور
 پر کہ گویا وہ ایک جدول میں مکتوب ہے) کہ بحر
 بسیط کے کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں۔ اس
 طرح سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ جو بحرین
 دوائر نمبر ۱، ۲، ۳ اور ۵، میں مجتمع کر دی
 گئی ہیں۔ بلا استثنا ایک ”اٹھتا ہوا“ وزن رکھتی
 ہیں، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ کن
 ارکان پر نبرہ رکھا گیا تھا۔ (۵) چوتھا دائرہ اس
 قاعدے سے اختلاف رکھتا ہے۔ خارجی طور پر یہ
 پہلے ہی نمایاں ہے، اس لیے کہ اس کی پہلی بحر
 سریع فقط غیر مبہم اجزا پر مشتمل نہیں۔ یہ
 انحراف یقیناً الخلیل نے قصداً رکھا ہے، کیونکہ
 (۱) برعکس دوسرے دائروں کے جو متجانس ہیں
 اور جن میں صرف ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی بحرین
 شامل ہیں، چوتھا دائرہ یکساں نہیں ہے، اس میں
 اور صرف اسی میں جزو مفعولات (Maf 'Ū-LATU)
 موجود ہے، جو آٹھوں اجزا میں سے اکیلا ایسا
 ہے، جس کا وزن ”بیٹھتا ہوا“ ہے، اور وہ بھی کبھی
 تنہا نہیں آتا، بلکہ ہمیشہ دوسرے سات اجزا میں
 سے کسی نہ کسی کے ساتھ آتا ہے۔ لہذا اس دائرے
 کی بحرین ایک ”بیٹھتا“ اور ”اٹھتا ہوا“ مخلوط وزن

رکھتی ہیں؛ (۲) وتد مجموع (ن) ”جواٹھتے
 ہوئے“ وزن کو ظاہر کرتا ہے، کی ساخت عربی
 شاعری میں سختی سے معین ہے، مصرع کے اندر
 اس میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اس لیے
 جن بحروں میں یہ پایا جاتا ہے، ان کے وزن صاف
 اور واضح طور پر وہی معین کرتا ہے۔ اس کے
 برعکس وتد مفروق (ن) ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کی
 خاص علامت ہے۔ اس کی ساخت سختی سے معین
 نہیں ہوتی، اس لیے تغیر کو قبول کر لیتا ہے۔
 (اور جس بحر میں واقع ہو) اس کے وزن کو معین
 کرنے میں بہت کم حصہ لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے
 کہ بحر سریع، اور منسرح میں وہ ارکان تہجی جو
 نبرہ کے حامل ہوتے ہیں، اتنی وضاحت سے ممیز
 اور نمایاں نہیں ہوتے، جتنے کہ دوسری بحروں میں
 ہوتے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ الخلیل اسے
 سمجھتا تھا، کیونکہ اس نے اس دائرے کو المشتبه
 (”مشکوک، کئی معنی والا“) کا نام دیا تھا۔

یہ عیاں ہو گیا کہ دائروں کا تجزیہ ان مسائل
 کا حل پیش کرتا ہے، جو مابہ النزاع رہے ہیں اور
 جن کے بارے میں علوم عربیہ کے ماہرین اب تک
 مختلف خیالات رکھتے ہیں: (۱) قدیم عربی
 بحروں کا وزن نہ صرف ارکان کی مقدار سے معین
 ہوتا ہے، بلکہ نبرہ کے عنصر سے بھی، اور ہمیں
 یہ بھی معلوم ہے کہ سب بحروں میں کن کن
 ارکان تہجی پر یہ نبرہ واقع ہوتا تھا؛ (۲) تقریباً
 سب بحروں میں ایک صاف ”اٹھتا ہوا“ وزن موجود
 ہے، یہ کبھی نہ تھا کہ کسی بحر میں محض
 ”بیٹھتا ہوا“ وزن ہی ہو۔ صرف چند بحرین ہی
 ایسی ہیں، جن میں ”اٹھتا ہوا“ وزن ”اڑتے ہوئے“
 وزن میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ چوتھے دائرے کی
 بحرین ہیں، جو شاذ استعمال ہوتی ہیں۔ ان کا وزن
 مخلوط و مبہم ہونے کی وجہ سے واضح نوعیت کا

ہوے“ وزن کے حسب ذیل ساتوں اجزاء کے لیے وضع کیے تھے: (۱) فَعُولُنْ (FA'U-lun)، فاعِلانْ (Fa'ILUN)؛ (۲) مفاعِلنْ (MAFA-'i-lun)، مستفعلنْ (mus-taf-ILUN)؛ فاعِلاتُنْ (fa-'ILA-tun)؛ (۳) مفاعِلتنْ (MUFA-'ala-tun)، متفعلنْ (muta-fa-'ILUN)، جہاں ان اجزاء کی حقیقی عروضی اساس ہمیشہ اسی سالم اور غیر متغیر شکل میں طویل رکن تہجی پر نبرہ کے ساتھ نظر آتی ہے، وہاں ”غیر عامل“ ارکان پر (جن کا حقیقی وزن کی تشکیل میں کوئی حصہ نہیں ہوتا) نہ تو نبرہ ہوتا ہے اور نہ ان کی مقدار سالم رہتی ہے۔ وہ طویل یا ”قصیر“ ہو سکتے ہیں اور ان کا واحد عمل یہ ہے کہ وزن میں کچھ تغیر پیدا کریں۔ اس قسم کے تغیرات عملاً ظاہر بھی ہوتے ہیں اور ان کا باہمی فرق اس پر منحصر ہوتا ہے کہ آیا: (الف) کوئی جزو براہ راست اساس سے شروع ہوتا ہے، جس سے شعر میں ایک زور دار ”اٹھتا ہوا“ وزن پیدا ہو جاتا ہے (ایسے اجزاء کی مثالیں یہ ہیں) $u-x, u-x, u-x, u-x$ ؛ یا (ب) یہ اساس جزو کے آخر میں ہے، جس سے بحر میں ایک طرح کی تیزی اور روانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً $u-x, u-x, u-x, u-x$ ؛ اور یا (ج) یہ اساس جزو کے درمیانی حصے میں ہے جو ایک طرح سے ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے زور کو روکتا ہے، مثلاً $u-x, u-x, u-x, u-x$ ۔ چونکہ غیر عامل ارکان تہجی کو اساس کے گرد مرتب کرنے سے بحری متبادل شکلیں معین ہوتی ہیں، یہ بالکل ضروری ہے کہ بحروں کی تقطیع کرتے وقت اجزاء کی معینہ شکل کو ملحوظ رکھا جائے۔ ان سات اجزاء کو ملانے سے ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی تین قسم کی بحریں حاصل ہوتی ہیں: (۱) ان سات اجزاء میں سے ہر ایک کی مستقل تکرار سے سات ”سادہ“ بحریں پیدا ہوتی ہیں۔ اس نظریے کے مطابق بنائی ہوئی یہ سات

حاصل نہیں؛ (۳) سب اجزاء اور بحروں کی عروضی اساس (سوا ان کے جو جو تھے دائرے میں ہیں) کی تشکیل ایک قصیر اور ایک طویل رکن کے توالی (u-) سے ہوتی ہے، جس کی ترتیب کبھی جدا نہیں ہوتی اور نہ مقدار ہی بدلتی ہے اور جس کا طویل رکن ہمیشہ نبرہ کا حامل ہوتا ہے۔

الخلیل نے قدیم اشعار کی طرز قراءت کو بغور سنا اور دائرے وضع کر کے اپنے مشاہدات کو صوری علامات کی شکل میں درج کر دیا، اس لیے ان دائروں کے تجزیے کے نتائج ہم اس کے دور کی شہادت تصور کر سکتے ہیں اور حقیقت بھی یہ ہے کہ یہ نتائج قدیم عربی بحروں کی خصوصیات کو مکمل طور پر سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے۔ وہ نظام عروضی جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی ناقابل علمدگی بنیاد (u-) سے نظریاتی طریقے سے بنایا جائے، اس نظام اوزان سے مکمل طور پر منطبق ہے، جسے قدیم عربی شعرا استعمال کرتے تھے۔

اگر غیر عامل (neutral) ارکان کو عروضی اساس کے گرد جمع کر دیا جائے تو ہیں ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے اجزاء مل جاتے ہیں۔ ایسے اجزاء میں سے کوئی جزو تین سے کم اور پانچ سے زائد ارکان تہجی پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ہمیں مندرجہ ذیل سات اجزاء حاصل ہوتے ہیں: (۱) $u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x$ ؛ (۲) $u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x$ ؛ (۳) $u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x, u-x$ ۔ اس اساس عروضی (u-) سے اجزاء کی مزید مختلف شکلیں حاصل نہیں کی جا سکتیں۔ اگر ہم ان اجزاء کو علامتوں سے تعبیر نہ کریں، بلکہ عرب لہویوں کے طریقے پر قابل حفظ الفاظ سے تعبیر کریں تو ہمیں بعینہ وہی فرضی الفاظ مل جائیں گے، جو الخلیل نے ”اٹھتے

بحریں، وافر، کامل، ہزج، رجز، رمل، متقارب اور متدارک سے، جنہیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے، مکمل مطابقت رکھتی ہیں؛ (۲) اگر ان سات اجزا میں سے کسی کو (جیسا کہ نمبر ایک میں ہے) بار بار لہ دہرایا جائے، بلکہ ایک کو دوسرے سے ملایا جائے، تو متبادل شکلوں کے حساب کے مطابق ”مخلوط“ بحروں کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ تاہم ان امکانی مخلوط بحروں میں سے اکثر عملاً استعمال ہونے کے ناقابل ہیں، زیادہ تر اس وجہ سے کہ وہ اس عام قانون عروضی کے خلاف ہیں جس کی رو سے دو اساسیں ہرگز بلا واسطہ ایک دوسرے کے بعد نہیں آسکتیں، بلکہ ان میں ہمیشہ ایک یا دو غیر عامل ارکان تہجی کا فاصلہ ہونا چاہیے۔ اس طرح یہ معلوم ہوگا کہ اجزا کی تینوں اقسام، جنہیں اوپر بیان کیا جا چکا ہے، مخلوط بحروں کی شکل میں خود آپس ہی میں مجتمع کی جا سکتی ہیں، لیکن ایک قسم دوسری قسم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اس طرح امکانی مخلوط بحروں میں سے صرف تین جوڑے رہ جاتے ہیں، یعنی وہ جو تین بحروں، طویل، بسیط اور مدید کے مطابق ہوں، جنہیں قدیم عربی شعرا استعمال کرتے تھے اور ان کی مقلوب شکلیں؛ (۳) وہ خلا جو ایسی بحروں کی غیر موجودگی میں پیدا ہوتا ہے جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے مختلف النوع اجزا سے مل کر بنی ہوں (جیسا کہ نمبر ۲ میں دکھایا گیا ہے) ان ”مخلوط“ بحروں سے پر ہو جاتی ہے جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے ساتھ اجزا میں کسی ایک سے شروع ہوتی ہیں اور پھر گرتے ہوئے وزن کے، جزومف۔عو۔لات (maḥ-ū-lātu) سے ان میں تنوع پیدا کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی نظریے کے مطابق بنانے سے وہی بحرین حاصل ہو جاتی ہیں، جنہیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے اور جنہیں

الخلیل نے چوتھے دالرے میں جمع کر دیا ہے۔
 ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی اساس (س) سے جو نظام عروض نظریاتی طور پر بنایا جائے، اس میں بعینہ وہی بحرین حاصل ہوتی ہیں، جنہیں قدیم عربی شعرا درحقیقت استعمال کرتے تھے اور یہ واقعہ ہمارے لیے قدیم عربی بحروں کے نظام اور اس کے بنیادی خاکے سے پوری واقفیت بہم پہنچاتا ہے۔

اگر ”اٹھتا ہوا“ وزن شعر کی وہ امتیازی طرز تھی جس کی مدد سے عرب شاعر اپنی نظموں کی شکل معین کرتے تھے، تو بادی النظر میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جن بحروں میں ”اٹھتے ہوئے“ وزن کا اظہار سب سے زیادہ قوی ہوتا تھا، انہیں ترجیح دی جاتی تھی اور زیادہ مستعدی سے استعمال کیا جاتا تھا۔ ابتداءً ایسی بحرین تو خاص طور پر طویل اور بسیط ہیں، جو غیر مساوی اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں، یا سادہ بحروں میں سے وافر اور کامل (جن میں دو قصیر ارکان تہجی کے تواتر کی وجہ سے وزن زیادہ قابل تغیر ہوتا ہے)، نہ کہ دیگر سادہ بحرین۔ درحقیقت یہ امر ان نتائج کے بالکل موافق ہے جو مختلف ماہرین علوم عربیہ نے (دیکھیے Bräunlich، در Islam، ج ۲۴، ص ۲۴۹) بحروں کی مقبولیت کے متعلق اعدادی تحقیقات سے اخذ کیے ہیں۔ چنانچہ جملہ قصائد کا تین چوتھائی الہین چار بحروں میں نظم کیا گیا اور ان میں بحر طویل کا مقام (بہ حیثیت قوی ترین بحر کے) سب سے اوپر ہے۔

اس طرح قدیم عربی بحروں کی خصوصیت اس میں مضمر ہے کہ وہ قدیم یونانی بحروں کے برخلاف ایک ایک رکن تہجی کو ملانے سے نہیں بنتیں، بلکہ تفریق ناپذیر ارکان تہجی کے ایک اس جوڑے سے بنتی ہیں جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی اساس ہے۔ عربی علم عروض میں موزونیت کے صرف اس ایک

مقدار کے ساتھ دباؤ بھی موجود ہے، یہ دونوں مل کر، ایک سالم اور ناقابل تغیر عنصر کی شکل میں، اجزا اور بحور کی اوزانی اساس بناتے ہیں۔ اکثر اشعار میں یہ نبرہ (ictus) اور لفظی زور ایک ہی طویل رکن میں مجتمع ہو جاتے ہیں، لیکن اگر کسی صورت میں لفظی زور کسی ایسے رکن پر بیٹھے، جو نبرہ کا حامل نہ ہو تو بھی کوئی تناقض پیدا نہ ہوگا۔ شعر کے اندر نبرہ بہ حیثیت اس عنصر کے جو وزن کی تشکیل کرتا ہے، لفظی زور سے زیادہ قوت کے ساتھ کام کرتا ہے، لیکن قدیم عربی میں، جس میں ”طویل“ اور ”قصیر“ ارکان کا تضاد موجود ہے، دونوں کا الحصار ارکان کی مقدار پر ہے اور اس لیے وہ اتنے قوی نہیں جتنے کہ ان زبانوں میں، جن میں accent پایا جاتا ہے۔

قدیم عربی شاعری کی ساخت کی مخصوص نوعیت خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ عربی بحریں ایک خود رو پیداوار ہیں جسے کہیں اور سے اکھاڑ کر عرب کی زمین میں نہیں لگایا گیا ہے۔ محض اس بیان کی تکمیل کے لیے یہ بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ (Die arabischen) Tkatsch *Ue-bersetzungen der Poetik des Aristoteles*، ج ۱، ویانا ۱۹۲۸ء، ص ۹۹ (ببعد) کا خیال ہے کہ ”صحرا کے ناخواندہ لوگوں“ نے یونانی علم عروض سے واقفیت آرامی و عیسائی ذرائع سے حاصل کی، اور یہ کہ بعد ازاں انہوں نے اسے مزید ترقی دی۔ تاہم اس مفروضے کی جانب عدم ثبوت کے باعث بہت کم توجہ کی گئی ہے اور اسے کوئی مقبولیت نہیں ہوئی (دیکھیے تعلیقہ، ی)۔

قصیدے کی شکل اور جو قدیم بحریں اس میں استعمال ہوتی تھیں، اپنے ایک محدود دائرے کے اندر آج تک بھی باقی موجود ہیں، اس سے متعلق Socin کی

تصور کی تشکیل ہوئی ہے، لیکن اس اصول سے اس کی سب امکانی متنوع شکلوں اور نتائج میں کام لیا گیا ہے، اس کی وجہ، کہ شعرا نے غیر شعوری طور پر محض ایک اس اصول ہی کو مکمل نشو و نما کیوں دی، صرف اس حقیقت سے بیان کی جا سکتی ہے کہ قدیم عربی زبان اپنی ”صوت“ اور ارکان تہجی کی ساخت میں ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی شکل سے مطابقت رکھتی ہے اور اسی نشو و نما کو تقویت دیتی ہے۔ یہ ایک وزن کا ہونا ہی قدیم عربی عروض کو قدیم یونانی متعدد بحروں کے عروض سے ممیز کرتا ہے (جس میں متفرق اوزانی اشکال نظر آتی تھیں، لیکن کوئی بھی باقاعدہ طور پر انتہائی امکانات تک مرتقی نہ ہوتی تھی، جیسے کہ عربی عروض میں ہوتی ہیں)۔ چونکہ عربی بحروں کو بعض اوقات غلطی سے محض یونانی بحروں کا مساوی قرار دے دیا جاتا ہے، اس لیے دونوں کے نظام شعری میں ایک اور بنیادی فرق جتا دینا ضروری ہے: وہ خصوصیت جو یونانی نظم میں کارفرما ہے بنیادی اوزانی وحدتوں کی مقدار ہے، جو باقاعدہ وقفوں کے بعد بار بار آتی ہیں، اس لیے یونانی عروض مقداری ہے (کہ اس میں وقت کو ناپا جاتا ہے)۔ اگر نبرہ (ictus، اوزانی دباؤ کی قوت کا عنصر) یونانی نظام میں حقیقۃً موجود تھا، تو اس کا کام محض مقدار کو جب اس میں کسی مبہم رکن تہجی (anceps Syllable، یعنی ذوجہتین) سے خلل پڑ جائے، تعدیل پر لانا تھا۔ قدیم عربی عروض بھی مقداری نوعیت کی ہے (کیونکہ عربی زبان میں ہر رکن تہجی کا طول معین ہے)، لیکن شاعری میں ان غیر عامل ارکان کی تعداد جو طویل یا قصیر رکن بن سکتے ہیں، اتنی بڑی ہے کہ وزن کے لیے محض مقدار ہی فیصلہ کن نہیں ہو سکتی تھی، نہ صرف تعدیل کے لیے بلکہ تشکیل کے لیے بھی۔

اشعار کے اوزان کی تعیین کرتے تھے۔ اس لیے ہم لوگ گیت میں ان بحروں کو پانے کی توقع نہیں کر سکتے جنہیں قدیم شاعروں نے وضع کیا تھا اور ادبی عربی زبان کی صوتیاتی ساخت سے مطابقت دی تھی۔ قدیم عربی زبان میں، جیسے کہ موجودہ عام بول چال میں، لبرہ کا عنصر غالب ہے، یہ عنصر اور بھی قوی ہو جاتا ہے جب گیتوں کو گایا جائے، اس لیے کہ لبرہ والے ارکان تہجی اس وقت سازوں کی تال یا تالی سے اور بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر عوامی عرب شاعری کی مختلف اشکال پر بحث کرنا مادہ عروض کی حدود سے باہر ہے۔ عروض کا تعلق محض قدیم اشعار کی بحروں سے ہے۔

مآخذ: (علاوہ ان تصانیف کے جو خود مادے میں مذکور ہیں): عربی مآخذ: (۱) ابن خلکان، مترجمہ de Slane ۲؛ ۵۷۸؛ (۲) المسعودی، طبع پیرس، ۷؛ ۱۸۸؛ ۸؛ ۹۲؛ (۳) تاج العروس، ۱۰؛ ۱۳۳؛ (۴) الحریری، طبع de Sacy ص ۵۱؛ (۵) الجاحظ: البیان، (قاہرہ ۱۹۳۲ء)، ۱؛ ۱۲۹، علم العروض کی تشریحات: (۶) محمد بن ابی شنب: تحفۃ الادب فی میزان اشعار العرب، الجزائر ۱۹۰۶ء، بار سوم پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۷) La métrique arabe: Mohammed-Ben Brahman پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۸) Darstellung der arabischen Verskunst: G. W. Freytag، ون ۱۸۳۰ء؛ (۹) نیز de Sacy، Vernier، Wright، Plamer اور دیگر علما کی گریمر پر تصانیف میں بطور ضمیمہ: یورپی نظریاتی مصنفین: (۱۰) De metris carminum arabicorum libri: H. Ewald جلد ۲، Braunschweig ۱۸۲۵ء؛ (۱۱) H. Ewald ۳۳۳، لائپزگ ۱۸۳۳ء؛ (۱۲) H. Ewald، در Abhandlungen zur orient. u. bibl. Lit. کوٹنگن ۱۸۳۲ء، ۱؛ ۲۷ تا ۵۲؛ (۱۳) St. Guyrad

Diwan aus Centralarabien (لائپزگ ۱۹۰۱ء، متن ص ۱ تا ۳) میں خاصا مواد موجود ہے، جہاں قدیم تر ادب کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۳: ۱ بعد)۔ قصیدے اور اس کی پرانی بحروں کو بدوی آج بھی استعمال کرتا ہے، لیکن دوسرے شعرا انہیں بہت کم کام میں لاتے ہیں، اور وہ بھی اس صورت میں جب وہ شعوری طور پر قدامت پسندی کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ جدید بدوی قصیدے کی بحر عموماً طویل ہوتی ہے جس کا پہلا رکن محذوف ہوتا ہے، رمل، بسیط رجز اور وافر بحریں بھی استعمال ہوتی ہیں۔ جدید اشعار کی یہ شکل موضوع، ہیئت اور زبان کے لحاظ سے قدیم عربی شاعری کا ایک براہ راست تسلسل ہے، اس لیے علم العروض کے قواعد کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ تاہم ان قواعد کا اطلاق ان اصلی لوگ گیتوں پر ممکن نہیں، جن کے آثار زمانہ قبل از اسلام میں بھی پائے جاتے تھے اور جسے بعد کی صدیوں میں بہت ترقی دی گئی۔ یہ لوگ گیت (muse populaire) قدیم قصیدے سے مختلف ہیں، اس لیے کہ ان میں وہ یکساں قافیہ جو پوری نظم میں مکرر آتا ہے، نہیں پایا جاتا، بلکہ ان کی ساخت میں الگ الگ بند خوبی سے لائے جاتے ہیں، اور اس لیے کہ موضوع کے انتخاب میں وہ زیادہ آزاد ہیں، اور خصوصاً سب سے زیادہ اس لیے کہ لوگ گیت کی زبان روزمرہ زندگی کی زبان ہے، لیکن اس کی آہنگی یا صوتی ساخت قدیم ادبی عربی اشعار کی ساخت سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس زور اور دباؤ کے نتیجے میں جو عام بول چال میں پایا جاتا ہے، حرکات کی تخفیف اور الفاظ کے آخر کی حرکتوں کا اسقاط ہوا، لہذا نہ تو اب ”طویل“ اور ”قصیر“ ارکان تہجی کا باقاعدگی سے یکے بعد دیگرے ترکیب میں لانا نظر آتا ہے اور نہ ارکان کی مقدار کا وہ معین تناسب۔ یہ دونوں قدیم عربی زبان کے امتیازی خصائص میں سے تھے اور اس حیثیت سے

ہمارے کان زیادہ آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں حالانکہ وہ عربی شعر کے دقیق اوزان سے غیر مانوس رہتے ہیں۔ ایسے الفاظ میں جو دو حرفوں پر ختم ہوتے ہیں (سوا لون کے) اور جس کے پہلے ایک حرکت خفیفہ ہو، یا ایک حرف پر جس سے پہلے کوئی حرکت ثقیلہ ہو، ایک زائد خفیف حرکت کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔ اس ”نیم فتحہ“ کا، جس نام سے کہ وہ موسوم ہے، اب ایرانی تلفظ نہیں کرتے۔ ضرورت شعری کی بنا پر بعض یک رکنی ”طویل“ ارکان تہجی تقطیع کی رو سے ”قصیر“ ہو سکتے ہیں۔ نظموں کی اقسام کے اعتبار سے مثنوی اور رباعی فارسی شاعری کی مخصوص ترین شکلیں ہیں۔ مقدم الذکر متعدد قوافی کی نظم ہوتی ہے جس کے ایسات کا ہر مصرع دوسرے مصرع کا ہم قافیہ ہوتا ہے۔ وہ سہولت جو قافیہ بندی میں اس طرح حاصل ہو جاتی ہے، اس طرز کو رزمیہ اور اخلاق نظموں کے لیے نمایاں طور پر مناسب بنا دیتی ہے۔ رباعی کے متعلق جسے ترانہ بھی کہتے ہیں خیال کیا جاتا ہے (Browne، ۱، ۴۷۲ تا ۴۷۳) کہ وہ ایرانیوں کی وضع کردہ اصناف سخن میں قدیم ترین ہے۔ اس کا وزن بحر ہزج کی چوبیس مختلف شکلوں سے بنتا ہے اور شاید یہ وہ شکل ہے جو یورپ میں معروف ترین ہے۔ فارسی ادب میں قصیدے کی اصل اہمیت بہت شروع کے زمانے ہی میں جاتی رہی اور خاقانی (م ۵۵۸۲/۱۱۸۵ء) جیسے شاعروں کے ہاتھوں قصیدے میں تصنع کا رنگ پڑھتا گیا۔ زمین سخن اور موضوع کے اعتبار سے فارسی قصیدہ اپنے عربی کے اصل نمونے سے بہت مماثل تھا۔ اس کے سوا کہ ایرانی ہاتھوں میں وہ زیادہ تر مرئی کی مدح بن کر رہ گیا۔ البتہ اسی یک قافیہ نوعیت کی نظم کو جو مختصر تر تھی (پانچ سے پندرہ ایات)، یعنی غزل کو ایرانی

Journal de Nouvelle theorie de la metrique arabe Asiaticque، سلسلہ ۷، ۱۳: ۷ بعد؛ ۸: ۱۰۱ بعد؛ ۲۸۵ بعد، ۱۰: ۹۷ بعد؛ (۱۴) M. Hartmann؛ *Giessen, Metrum und Rhythmus* (۱۵) M. Hartmann؛ *Actes du 10^e congrès intern. des Orientalistes*، جنوا ۱۸۹۴، حصہ ۳، ص ۵۳ بعد؛ (۱۶) *Altarabische Dillamben*؛ R. Geyer؛ *Arabishe*؛ G. Hoelscher؛ (۱۷) *Metrik*؛ در ZDMG ج ۷۳ (۱۹۲۰)؛ ۳۵۹ تا ۳۶۶؛ (۱۸) وہی مصنف؛ *Elemente arabischer metrik*؛ در *Festschrift Karl Budde*، ص ۹۳ بعد (۱۹۲۰) کا ضمیمہ ۳۴ پر (ZAW)؛ (۱۹) *Versification arabe classique*؛ R. Brunswick؛ الجزائر ۱۹۳۷ء (در *Rev. Africaine* شمارہ ۳۷۲/۳۷۳)؛ (۲۰) *Versuch . . . altarabische*؛ E. Braunlich؛ *Poesien*؛ در *Islam*، ۲۴ (۱۹۳۷)؛ ۲۰۱ بعد؛ (۲۱) *Vers und Sprache im Altarabischen*؛ A. Bloch؛ *Basle*، ۱۹۳۶ء، (۲۲) وہی مصنف؛ *Qasida*؛ در *Asiatische Studien*، ج ۳ و ۴: ۱۰۶ تا ۱۳۲، ۱۹۳۸ء؛ (۲۳) وہی مصنف؛ *Der künstlerische Wert der altarabischen Verskunst*؛ در *Acta Orientalia*، ۲۱: ۲۰۷ تا ۲۳۸، کون ہیگن ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) G. Well؛ *Das metrische System des Al-Xalil und der Iktus*؛ در *Orlens*، ۷: ۳۰۴ تا ۳۲۱، لائیڈن ۱۹۵۴ء؛ (۲۵) وہی مصنف؛ *Grundriss und System der altarabischen Metren*؛ Wiesbaden، ۱۹۵۸ء۔

(GOTTHOLD WEIL)

ایرانیوں نے جس نظام عروضی کو اختیار کیا اس کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مقدار پر زور ہے، اس سے فارسی شعر میں ایک طرح کا ترلہ اور تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کو

شعرا کی بدولت زیادہ شہرت حاصل ہوئی اور اس میں سائل Sonnet (چودہ مصرعوں کی مختلف القوافی نظم جو موضوع کے اعتبار سے یک رنگ ہوتی ہے) کی سی خوشگوار کیفیت پیدا ہو گئی۔ غزل کے صرف مطلع (یعنی افتتاحیہ بیت) میں دونوں مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں۔ قدیم تقسیم کی بنا پر شعر کی دو قسمیں ترجیع بند اور ترکیب بند بھی ہیں۔ یہ ایک سے زیادہ متعدد البحر و مختلف القافیہ غزلوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جن کے اشعار ہالچ سے کیارہ تک ہوتے ہیں، مگر ہر بند میں ان کی تعداد برابر رہتی ہے۔ ہر غزل کے بعد ایک بیت متعدد الوزن و مختلف القافیہ آتا ہے، جو غزل کے مفہوم سے مربوط ہوتا ہے۔ اگر پوری نظم میں ہر غزل کے بعد ایک ہی شعر دہرایا جائے تو اسے ترجیع بند کہتے ہیں اور اگر ہر غزل کے بعد وہ شعر لیا ہو تو اسے ترکیب بند (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ شعر کی ایک قسم مستزاد خاص توجہ کی مستحق ہے۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کے ہر مصرعے کے بعد رباعی میں اور ہر مصرعے یا ہر شعر کے بعد غزل یا کسی مسلسل نظم میں چھوٹا سا موزون مصرع آتا ہے، جو اس مصرعے یا شعر کے مفہوم کی تکمیل کرتا ہے یا اس مصرعے یا شعر کے مفہوم میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے۔ اس چھوٹے سے زیادہ مصرعے ہی کی وجہ سے یہ نظم مستزاد کہلاتی ہے۔ کبھی یہ چھوٹا سا مصرع ایک ہی مصرعے کے بعد ایک سے زیادہ مرتبہ بھی لایا جاتا ہے۔ الشانے یہ چھوٹے مصرعے ایک ایک مصرع کے بعد پانچ پانچ بھی بڑھاتے ہیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ ایرانی تین ٹی بحروں، جدید، قریب اور مشاکل کے موجد سمجھے جاتے ہیں، لیکن یہ شاذ و نادر استعمال ہوتے ہیں۔ ترکوں کے لیے ایران و عرب کے نظام عروض

اختیار کرنے میں سہولت نہ صرف اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ ایرانی ادب لطیف کو حقیقی طور پر بنظر استعسان دیکھتے تھے، بلکہ اس بنا پر بھی کہ ترکوں کے پرسق حسابی (یعنی شعر سازی کے اصول) اور ایران و عرب کے علم عروض میں بہت مشابہت تھی، مثلاً "قودت قو بلیک"، جو ۱۰۶۹/۸۶۶ء میں نظم ہوئی، ایک ایسی بحر میں لکھی گئی تھی جو متقارب سے غیر مماثل نہ تھی اور ترکمانی تسبیح (۹) بھی رباعی سے مشابہ تھی۔ ترک اپنے قدیم اصول اوزان اور ایران و عرب کے عروض دونوں ہی کو برابر استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ پندرہویں صدی کے دوران میں مقدم الذکر کی جگہ مؤخر الذکر نے لے لی۔ دونوں اصولوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ ہرمتی حسابی میں اشعار کی بنا مقدار پر نہیں ہوتی تھی، بلکہ ارکان تمجی کی تعداد اور تال (beat) پر۔ پرانا نظام صرف آناطولی کی عوامی شاعری میں باقی رہ گیا جس کی سب سے زیادہ نمائندہ شکایں ترکی، شرق اور معنی (مانی) ہیں۔ سترہویں صدی میں قراچہ اوغلان جیسے شعرا کی سرپرستی میں قدیم اصول اوزان کا احیا ہوا اور گزشتہ صدی کے دوران میں احساس قومی کی افزائش کے ساتھ ترکی اصول اوزان کو فتح حاصل ہو گئی۔ عربی نظام عروض اب متروک ہو گیا ہے اور اسے صرف چند قدامت پسند یا نو کلاسیکی شعرا استعمال کرتے ہیں۔ سب سے اہم جدت جو ترکوں نے عربی عروض میں پیدا کی کسی قدر مصنوعی تھی، اگرچہ وہ بہت ضروری تھی۔ خالص ترکی الفاظ میں، فی الواقع، طویل ارکان تمجی نہیں ہوتے، لیکن عربی و فارسی کے حروف مد (یعنی و، ا اور ی) کو بطور حروف علت استعمال کیا جاتا تھا۔ ضرورت شعری کی بنا پر جہاں بھی بحر اس کی متقاضی ہو، انہیں طویل تصور کر لیا جاتا تھا۔

تشکیل میں ہٹوڑے کی آواز سے متاثر تھا۔ ان آوازوں سے جن کا کوئی اندرونی صوتی یا عروضی نظام نہیں، خلیل کا مستفید ہونا مستبعد امر معلوم ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ عروضی نظام حروف متحرک و ساکن کا ایک سخت گیر سلسلہ ہے جو متعدد رعایات زمانی کے وصف اپنی ساخت کی سختی سے روگردانی نہیں کرتا بلکہ سخت تر اور پیچیدہ تر ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ واضح عروض کے پیش نظر مادہ ”فع ل“ تھا جس پر اوزان صرف کا انحصار تھا۔ خلیل نے ان میں یہ تصرف کیا کہ اوزان صرف کی مفید حرکات و سکنات کو آزاد اور عمومی بنا دیا۔ اس طرح اوزان صرفی خالصۃً معنوی اوزان رہے، جبکہ اوزان عروضی خالصۃً آہنگ کے نمونے Phythmic Patterns ٹھہرے۔

حمزہ اصفہانی کا یہ دعویٰ جو صرف حسد پر مبنی الزام معلوم ہوتا ہے کہ خلیل نے علم النغم کو علم العروض میں ڈھال کر بظاہر ایک نئے علم کی بنیاد ڈالی، یکسر غیر مدلل ہے۔ اس بنا پر کہ علم النغم میں ایقاع بنیادی جوہر ہے جو شعری اوزان کی ساخت سے زیادہ مبسوط اور مختلف الانواع واقع ہوا ہے۔ خلیل اگر علم النغم میں ماہر بھی ہوتا تو بھی مذہبی وجوہ کی بنا پر وہ اپنے وضع کردہ علم میں اس ممنوع شرع علم سے استفادہ نہیں کر سکتا تھا۔ (ج) فاضل مقالہ نگار نے بحور کے استخراج کے سلسلے میں متدارک کے موجد ابوالحسن اخفش الاوسط (م ۲۲۱ھ) کا ذکر نہیں کیا۔ اخفش کے نزدیک خلیل کے مجوزہ فواصل معتبر اور مستقل بالذات اصول نہیں، کیونکہ فاصلۃ صغریٰ جس میں تین متحرک اور ایک ساکن آتا ہے، دراصل ایک سبب ثقیل اور ایک سبب خفیف سے مختلف نہیں، مثلاً لفظ ضربت جو خلیل کے نزدیک فاصلۃ صغریٰ ہے۔ اصل میں سبب ثقیل (ضرب) اور سبب خفیف

فارسی اور ترکی میں جو بحرین استعمال ہوتے ہیں، وہ عربی کی مستعمل بحروں سے تعداد میں کسی قدر کم ہیں۔ عربی کی بعض مقبول بحرین، مثلاً طویل، بسیط، کامل، وافر اور مدیدہ شاذ و نادر پائی جاتی ہیں۔ ان بحروں کی تفصیل کے لیے جو سب سے زیادہ رائج ہیں، قارئین کی توجہ فہرست مآخذ کی جانب مبذول کرائی جاتی ہے۔

مآخذ : (۱) *The Prosody* : H. Blochmann (۱) of the Persians according to Saffi, Jāmi and other writers : Rückert-Pertsch (۲) : ۱۸۷۲ء : *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* : ۱۸۷۳ء : (۳) Browne : ۲ : ۲۲ بعد : (۴) Gibb : *Ottoman Poetry* : ج ۱، باب ۲ و ۳ : (۵) (۱) (ترکی) عروض (از م۔ فؤاد کوہرولو)۔

(G. MEREDITH-OWENS)

⊗ تعالیفقہ : [اس مقالے کے بعض حصوں پر سید جابر علی نے استدراک کیا ہے۔ نشانات متعلقہ اصل مقالے میں بغرض حوالہ موجود ہیں] : (۱) انگریزی عروض میں رکن طویل (Long syllable) ہمیشہ ہمارے عروض کا سبب خفیف نہیں ہوتا (رکن طویل کے بجائے ہجاء طویل کی اصطلاح انسب معلوم ہوتی ہے)، اس بنا پر کہ ہجاء طویل (یا ہجاء بلند) گاہے ہمارے وتد مفروق کا بدل بھی بن جاتا ہے، مثلاً انگریزی لفظ afoot میں شروع کا خفی short ہے اور foot طویل یا بلند ہے، لیکن لفظ Afar یا لفظ Ajār بھی جو afoot کی طرح خفی + طویل (Iambic) ہیں، ہمارے وتد مفروق کے برابر ہو گئے ہیں۔ اس سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ ہمارا عروضی نظام بنیادی طور پر انگریزی کے عروضی نظام سے مختلف ہے۔

(ب) التحریری اور ابن خلیکان کا قیاس ذاتی مفروضے سے زیادہ نہیں کہ خلیل اوزان عروضی کی

Short کو Unaccented اور Long کو Accented مانا جاتا ہے، لیکن اس اصول میں لچک بھی ہے، اگرچہ انگریزی شاعر کولرج Colerdege اصولی طور پر Short کو Unaccented تسلیم کرتا ہے اور Long کو Accented .

(ح) جرمن مستشرق گویارڈ Guyard نے عروضی نظام میں نبرہ کا سراغ لگانے کی سعی کی ہے، لیکن اس کی سعی مشکور نہیں ہو سکی۔ گویارڈ رکن مفعولات کو محض خیالی Ideal چیز قرار دیتا ہے حالانکہ مفعولات کا عروضی مقام بالکل واضح ہے اس کے آخر میں جو وتد مفرق ہے وہ دوائر کی اندرونی ساخت میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔

(ط) عربی شعر کی بحور اور ان کے آہنگ کا سراغ شتر صحرائی کی چال میں دریافت کرنے کی جو بعض مستشرقین، مثلاً ہارٹ مان نے کوشش کی ہے وہ بھی بعید از قیاس تمثیل ہے، اور بہت دور تک عروضی حرکات کے سلسلے کا ساتھ نہیں دیتی۔ (ی) اردو عروض کا ارتقائی جائزہ :

خلیل کا عروضی نظام اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ اسلامی زبانوں اور ادبیات میں داخل ہوتا گیا۔ تاہم ہر قوم اور ہر زبان نے اس نظام کو ہلکی قبول نہیں کیا اور اپنی اپنی غنائی حس کے زیر اثر اس میں تصرفات کیں۔ اہل ایران نے متعدد عربی بحور مثلاً طویل، مدید، بسیط، منسرح، سریع، وافر، کامل وغیرہ کو بہت کم استعمال کیا، پھر اپنے اوزان شعری میں ارکان کی تعداد میں کمی بیشی کر کے اپنی مخصوص سماعتی حس کو مطمئن کیا۔ فارسی شاعری میں مرتب بحور شاذ و نادر ہی نظر آتی ہیں جبکہ عرب شعرا کو یہ صورت بہت مرغوب رہی ہے۔ شعراے اردو نے بیشتر فارسی عروض کی پیروی کی، تاہم وہ بھی بعض فارسی بحور و اوزان سے اعراض کرتے رہے، مثلاً بحر منسرح کا یہ وزن

(بت) کا مجموعہ ہے۔ لجم الغنی (بحر الفصاحت، ص ۱۲۵، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۲۸ء) کا خیال ہے کہ اخفش کے مذہب کو ایرانی عروضیوں نے پسند کیا اور فاصلے کو غیر ضروری اصول گردانا۔ فاضل مقالہ نگار بھی عملاً اخفش کا ہم مسلک ہے کیونکہ وہ بھی صرف سبب اور وتد کا قائل ہے اور ان کو کافی ووائی خیال کرتا ہے۔ اردو کے عروضی البتہ ہمیشہ خلیل کے مقلد رہے ہیں اور فاصلے کو معتبر بلکہ لازمی جانتے ہیں۔

(د) لفظ بحر کے معنی سمندر کے ہیں جس طرح سمندر کے اندر کئی دریا شامل یا داخل ہوتے ہیں، اسی طرح ایک بحر میں متعدد اوزان شامل ہوتے ہیں۔ (ه) علل کی اصطلاح عرصہ طویل سے زحاف کی اصطلاح میں ضم ہو چکی ہے۔

(و) یہ امر بالکل واضح اور مسلم ہے کہ عربی عروض اور انگریزی و یونانی عروض میں بنیادی فرق نبرہ (Ictus) کا ہے۔ معدودے چند مثالیں ایسی ماتی ہیں اور وہ بھی (جبریہ) جہاں بعض عروضی اصول یا ارکان انگریزی الفاظ کے ہم آہنگ ہو جائیں، مثلاً اگر ہم عربی لفظ لک (سبب ثقیل) کو انگریزی City یا Pity ("ٹروکائی" رکن) کے برابر قرار دیں جو بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، پھر بھی ہماری سماعت گواہی دے گی کہ City اور Pity کا لہجہ لک سے بلند تر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح انگریزی لفظ Pitous کا لہجہ عربی لفظ ضربت سے زیادہ اونچا ہے۔

(ز) فاضل مقالہ نگار نے یہاں اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ خود یونانی زبان ہی، جس کے عروضی نظام پر یورپی عروضی نظام قائم ہے، نبرہ کا وجود مشتبہ ہے، تاہم یہ اشتباہ چند ماہرین عروض ہی کو ہوا ہے، ورنہ عام طور پر یونانی عروض کو لہجہ دار Accentual تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے

تاریخی نام مقاصد البلاغہ ہے بحر الفصاحت کو اصناف شعروثر، معانی، بیان، بدیع، عروض، سرقہ وغیرہ سے متعلق بہترین اور جامع ترین کتاب سمجھنا چاہیے۔ مصنف پہلا شخص ہے جس نے عروضی وزن کی جمالیاتی اور تکنیکی تعریف پیش کی ہے۔ اس سے قبل وزن کی منطقی اور ماہیتی تعریف عروضی رسائل میں مفقود تھی، صرف اوزان و بحر کے نام، اجزاء، وجوہ تسمیہ زحافات، دوالر وغیرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ نجم الغنی نے وزن کو ”حظ بغش“ ہیئت کہہ کر اپنی تعریف کو جدید ترین خطوط پر قائم کر دیا۔ اگر قواعد العروض کے مؤلف نے ہنگل کو اردو داڑوں سے متعارف کرایا تو عظمت اللہ خان دہلوی نے اپنے طویل مقالہ شاعری (اردو، جنوری ۱۹۲۳ء) میں اردو عروض کو نظر حقارت سے دیکھتے ہوئے ہندی چھندوں اور یورپی علامات تقطیع کا ایک ایسا مرکب تیار کیا جو کسی اردو کے شاعر یا عروضی کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ شاعری اب سریلے بول (حیدر آباد دکن ۱۹۲۷ء) کا دیباچہ ہے جو چند سال تک اثر انگیز اور انقلابی کارنامہ سمجھا جاتا رہا، لیکن جلد ہی عظمت اللہ خان کے متعلق یہ جملہ کہا جانے لگا: “Not that he does not know enough of prosody, only he knows too much of it” عظمت اللہ خان کی لیرکیں Lyrics جنہیں وہ غلطی سے گیت کے مترادف خیال کرتا ہے، حالانکہ انگریزی شاعری میں Lyric اور Song دو مختلف صنفیں ہیں، اب بھی متاثر کرتی ہیں، لیکن صرف وہی چند ایک جو عربی اوزان میں کمی گئی ہیں۔ آخر عربی عروض ہی عظمت اللہ خان کی مدد کو پہنچا۔ عظمت اللہ خان کا مقصد عروض کو آسان اور مختصر بنانا تھا۔ ایسی کوششیں بعض دوسرے لکھنے والوں نے بھی کیں، ان میں کاظم فرید آبادی

”مفتعلن فاعلات مفتعلن فع“ ابراہیوں کو خاصا مرحوب رہا ہے اور اس میں طویل پابند لطمین بھی لکھی گئی ہیں، لیکن اردو زبان میں اس وزن میں دو سے زیادہ غزلیں سرانجام نہیں پا سکیں۔ شعرا سے اردو نے ہندی شاعری کے چھندوں (بحور) سے بھی احتراز ہی برتا ہے اور سوا دوہا چھند کے کوئی اور ہنگلی آہنگ پسند نہیں کیا، وہ بھی نسبتاً جدید عہد میں۔ اردو عروض کی اولین تالیف امام بخش صہبائی دہلوی کا اردو ترجمہ حدائق البلاغت ہے جس کی متعدد اشاعتیں لکھنؤ سے منظر عام پر آچکی ہیں۔ صہبائی کا رسالہ میر شمس الدین فقیر دہلوی (م ۱۷۶۰ء) کے فارسی رسالے حدائق البلاغت کا اردو ترجمہ ہے جو ۱۸۴۲ء میں تیار ہو کر لولکشور پریس سے شائع ہوا۔ حدائق البلاغت میں عروض کے علاوہ بیان، بدیع اور قافیہ بھی شامل ہیں۔ عروض کا حصہ مختصر، مگر جامع ہے، لیکن اس کی عبارت قدیم طرز کی اور پیچیدہ ہے۔ صہبائی کے اس رسالے کا فرانسیسی ترجمہ گارسان دتاسی نے پیرس سے ۱۸۷۳ء میں *La prosody La Rhetorique de Mussalman* کے نام سے شائع کیا۔ حدائق طویل عرصے تک کتب درسیہ میں داخل رہی اور آج تک بھی ہے۔ کریم الدین نے ۱۸۴۷ء میں *عجالة العلالہ* کے نام سے ایک رسالہ در عروض شائع کیا جو بقول مؤلف بہت فائدہ مند رہا، لیکن کریم الدین کے کام کو آج کوئی نہیں جانتا۔ حدائق البلاغت کے بعد جو کتابیں اس موضوع پر شائع ہوئیں، ان میں قدر بلگرامی، تلمیذ غالب کی ضخیم تالیف قواعد العروض (لکھنؤ، تالیف ۱۲۸۸ھ) تھی۔ مؤلف نے اس میں ہنگل کا حصہ بھی شامل کیا ہے۔ اس اعتبار سے قواعد العروض اپنی طرز کی واحد کتاب ہے، جو مأخذ کا مرتبہ رکھتی ہے۔ ایک مأخذ نجم الغنی رام پوری کی بحر الفصاحت (تالیف ۱۳۵۳ھ) ہے۔

فعل، فِعُول، فاع وغیرہ کو بھی مستقل ارکان قرار دے کر کل تعداد کو سولہ تک پہنچا دیا ہے (ان میں رکن متفاعل غیر حاضر ہے) اس میں شک نہیں اردو کا نیا عروض، اختصار، کلاسیکیت، تدریسی رجحان اور جدت طرازی کی بنا پر ایک قابل قبول اور مفید کارنامہ ہے۔

اوپر ہم نے کلاسیکی عروض سے تکنیکی انحراف کی مثالیں پیش کی تھیں۔ اب اس سے تخلیقی انحراف کی صورتوں پر نظر کیجیے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں شرر، اسماعیل میرٹھی اور نظم طباطبائی نے بے قافیہ نظمیں لکھ کر آزاد نظم (Verse Libre) کی راہ ہموار کی جو ۱۹۴۲ء تک یعنی ن۔م راشد کی ماوراء کی اشاعت کے سال میں نقطہ عروج پر پہنچ گئی۔ آزاد نظم کی وجوہ جواز دو تھیں۔ آزاد تلازمہ (جو اصل میں معالجہ نفس کا طریق کار ہے) اور دوسرے مصرع کا تخلیقی اکائی ہونا۔ ماوراء میں پہلی وجہ جواز جزوی حد تک درست نظر آتی ہے اور دوسری محض فریب خیال ہے کیونکہ اگر آزاد نظم، نظم ہے تو وہ مختلف نفسیاتی اور تکنیکی لحاظ سے مربوط مصرعوں کا منطقی مجموعہ ہے۔ ورنہ کچھ نہیں۔ آزاد نظم میں قافیے کا استعمال arbitrary یعنی ارادی ہے اور اس کا آہنگ بنیادی بحر کو قائم رکھتے ہوئے مختلف طریق کے مصرعوں کا مجموعہ ہے۔ عموماً نظم کے آخری دو مصرعوں میں قافیہ لا کر اسے باآہنگ اختتام تک پہنچایا جاتا ہے۔ یقیناً آزاد نظم اپنی کامیاب صورت میں جدید انسان کی نفس زندگی اور اس کے گرد و پیش کا عکس ہے۔ آزاد نظم کو جکڑ بند اور دقیانوسی قرار دیتے ہوئے (افتخار جالب: نئی شاعری، ۱۹۶۱ء لاہور)، صحیح معنوں میں، آزاد تلازمہ سے کام لیتی ہے۔ نئی نظم جس میں Prose Poem (نظم منشور) کا رجحان کم و بیش غالب ہے، ٹیگوری نثر سے بہت کچھ

کی گزار عروض (۱۹۲۲ء کتاب خانہ انجمن ترقی اردو دہلی) اور حبیب اللہ خان غضنفر امرہی کی اردو کا نیا عروض (کتاب خانہ حیدریہ کراچی ۱۹۵۱ء) زیادہ قابل ذکر ہیں۔ کاظم فرید آبادی کے خیال میں صرف تین لفظوں (گل، صبا، چمنی) سے ہر شعر کی باسانی تقطیع کی جا سکتی ہے، مثلاً ع منزل ہے کہاں تیری، اے لالہ صحرانی

(اقبال)

گل گل چمنی گل گل، گل گل چمنی گل گل

یا

افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی (میر)

گل گل صبا صبا چمنی گل صبا صبا
اس نظام میں ایک کمی ہے، یعنی مصرع کے آخر میں دو ساکن واقع ہوں تو دوسرا ساکن تقطیع سے خارج ہوتا ہے۔ اس نقص سے قطع نظر گزار عروض، ایک دلچسپ، مختصر اور کارآمد رسالہ ہے۔ غضنفر امرہی کا رسالہ اردو کا نیا عروض کئی اعتبار سے قابل ذکر ہے۔ مؤلف نے (۱) انگریزی عروض کے Short اور Long کو ارکان عروضی میں ایک حد تک دخیل کر دیا، مثلاً مزاحف رکن فِعُول = ہجاء خفی (ف) + وتد مفروق (عول)، لیکن یہ طریق کار تقطیع میں شامل نہیں کیا گیا، یعنی علامات تقطیع انگریزی اختیار نہیں کی گئیں۔

۲۔ زحافات اور دوائر کو موقوف کر دیا ہے۔

۳۔ بعض مزاحف اوزان کو مستقل بحور قرار

دے کر نام تجویز کیے ہیں، مثلاً اُرمولہ، اہزوجہ، مہزوج، اضروع، چامہ، زمزمہ، ترانہ (رباعی کی بحر) نغمہ وغیرہ۔

۴۔ رباعی کا اساسی وزن یہ تجویز کیا ہے :

مفعول متفاعل فعولن فعلن یا فعلان۔

۵۔ ارکان افاعیل کی تشکیل میں مزاحف ارکان

مفتعلن مفاعیل مفتعلن، لکھے جائیں تو ان سے رباعی کا ایک وزن حاصل ہوتا ہے جو مروجہ وزن، مفتعلن مفاعیل مفاعیلان فع، کے مقابل ہے۔

اس کے بعد 'مفتعلن' اور مفتعلن میں تسبیغ کے عمل سے 'مفتعلنان' اور 'مفعولان' دو رکن مزید حاصل کیے۔ ان چھ ارکان : فع، مفتعلن، مفاعیلان، مفتعلن، مفتعلنان اور مفعولان سے رباعی کے چوبیس وزن اس طرح حاصل کیے کہ جنہیں ہر شخص آسانی سے سمجھ اور یاد رکھ سکتا ہے، خواہ وہ عروض سے واقف ہو یا نہ ہو۔

کلیہ یہ ہے کہ ہر وزن کے چار ارکان میں سے پہلا رکن ہمیشہ مستقل طور پر 'فع' ہوگا۔ باقی تین ارکان صرف 'مفتعلن' کی تکرار سے جیسے، فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن، یا صرف 'مفعولان' کی تکرار سے جیسے، فع مفعولان مفعولان مفعولان، رکھے جاسکتے ہیں، یا پہلے رکن فع کے بعد بقیہ تین رکن 'مفتعلن' اور 'مفعولان' دونوں سے جس ترتیب سے جی چاہے، لیے جاسکتے ہیں۔ جیسے فع مفتعلن مفتعلن مفعولان، یا فع مفعولان مفتعلن مفعولان وغیرہ۔ البتہ 'مفاعیلان' کے ساتھ یہ شرط ہے کہ اگر اسے رکن بنایا جائے، تو ہمیشہ تیسرے رکن کی جگہ لایا جائے۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعیلان مفتعلن' وغیرہ اب رہے 'مفتعلنان' اور 'مفعولان' ان میں سے ہر ایک کے آخر میں، یعنی چوتھے رکن کی جگہ آئے گا۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعیلان مفتعلنان' یا 'فع مفعولان مفعولان مفعولان' وغیرہ۔

ذیل میں تمام مروجہ اوزان کے مقابلے میں مخترعہ اوزان لکھے جاتے ہیں :

مخترعہ

فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن	=
فع مفتعلن مفعولان مفتعلن	=
فع مفتعلن مفاعیلان مفتعلن	=

ملتی جلتی ہے۔ اس میں شاعری کا عنصر صرف تخیل کی آزاد روی تک محدود ہے۔ آزاد روی چونکہ کسی قسم کے احساس ہیئت Sense of form کو قبول نہیں کرتی، اس لیے نئی نظم منشور کو تخیل کے کسی پھیلاؤ سے بھی شاعری یا نظم نہیں کہہ سکتے۔ کلاسیکی عروض اب صنف غزل سے وابستہ بلکہ بڑی حد تک اس کا محتاج ہو کر رہ گیا ہے۔ پابند نظم جو کبھی غزل اور آزاد نظم کی درمیانی صورت تھی، اب مٹی نظر آتی ہے (سوا نعت، مرثیہ، رباعی اور قطع کی صورت میں) گویا اب غزل، نعت، مرثیہ، رباعی اور قطعہ ہی ایسی اصناف باقی بچی ہیں جو ہمارے کلاسیکی عروضی نظام کی یاد دلاتی ہیں اور اس کی بقا کی ضامن نظر آتی ہیں۔

(جابر علی)

⊗ تعلیقہ (۲) : رباعی، ارب اور اربم دو شجروں کے چوبیس وزن زبانی یاد رکھنا اور ان اوزان کے ارکان کی باہمی ترتیب کو ذہن نشین کر لینا تو ناممکن سا ہے ہی، کتاب کی مدد سے بھی کثیر مشق و مزاوالت کے بغیر رباعی سے عہدہ برآ ہونا دشوار ہے۔

اسیرالاسلام شرق (شرق پاکستان) جو عروض میں مہارت خاص رکھتے ہیں، نے بحر ہزج کو نظری گردان کر بحر رجز کے سالم رکن 'مستعلن' سے چار مزاحف ارکان (۱) فع، اخذ محذوف، (۲) 'مفتعلن' مطوی، (۳) 'مفاعیلان' مخبون اور (۴) 'مفعولان' مقطوع اخذ کیے۔ یہ چاروں رکن مندرجہ بالا ترتیب سے 'فع'

مروجہ ارب

- ۱۔ مفعول مفاعیل مفاعیل فعل
- ۲۔ مفعول مفاعیلان مفعول فعل
- ۳۔ مفعول مفاعیلان مفاعیل فعل

مختارہ	مروجہ اخرب
فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن	۴- مفعول مفاعیل مفاعیل فعل
فع مفتعلن مفعول مفتعلن	۵- مفعول مفاعیل مفعول فعل
فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن	۶- مفعول مفاعیل مفاعیل فعل
فع مفتعلن مفتعلن مفعولان	۷- مفعول مفاعیل مفاعیل فاع
فع مفتعلن مفعول مفتعلن	۸- مفعول مفاعیل مفعول فاع
فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن	۹- مفعول مفاعیل مفاعیل فاع
فع مفتعلن مفتعلن مفعول	۱۰- مفعول مفاعیل مفاعیل فع
فع مفتعلن مفعول مفتعلن	۱۱- مفعول مفاعیل مفعول فع
فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن	۱۲- مفعول مفاعیل مفاعیل فع

مختارہ	مروجہ اخرم
فع مفعول مفتعلن مفتعلن	۱۳- مفعول مفعول مفاعیل فعل
فع مفعول مفعول مفتعلن	۱۴- مفعول مفعول مفعول فعل
فع مفعول مفاعیل مفتعلن	۱۵- مفعول فاعیل مفاعیل فعل
فع مفعول مفتعلن مفتعلن	۱۶- مفعول مفعول مفاعیل فعل
فع مفعول مفعول مفتعلن	۱۷- مفعول مفعول مفعول فعل
فع مفعول مفاعیل مفتعلن	۱۸- مفعول فاعیل مفاعیل فعل
فع مفعول مفتعلن مفعولان	۱۹- مفعول مفعول مفاعیل فاع
فع مفعول مفعول مفتعلن	۲۰- مفعول مفعول مفعول فاع
فع مفعول مفاعیل مفتعلن	۲۱- مفعول فاعیل مفاعیل فاع
فع مفعول مفتعلن مفعول	۲۲- مفعول مفعول مفاعیل فع
فع مفعول مفعول مفتعلن	۲۳- مفعول مفعول مفعول فع
فع مفعول مفاعیل مفتعلن	۲۴- مفعول فاعیل مفاعیل فع

مآخذ: (۱) وجاہت حسین عندلیب شادانی: تحقیق کی روشنی میں -

(ہادی علی بیگ وابق)

کا مصاحب اور اموی خلیفہ الحکم ثانی (۸۳۵ء/۹۶۱ء تا ۸۳۶ء/۹۷۶ء) کا کاتب رہا۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، لیکن Pons Boigues کا اندازہ ہے کہ وہ حدود ۸۳۷ء/۹۸۰ء میں فوت ہوا۔

عربی بڑا عالم تھا۔ اس نے طبیب اور شاعر

* عربی: رک بہ نظامی عروضی۔

* عربی بن سعد: الکاتب القرطبی، اندلسی

موالی میں سے تھا اور مختلف سرکاری عہدوں پر

فائز رہا (وہ بالخصوص ۸۳۳ء/۹۴۳ء میں

ضلع اشونہ کا عامل تھا)۔ وہ المصحفی

[رک بن] اور ابن ابی عامر [رک بہ المنصور]

M. Canard و Grégoire، ۲ : ۳۸، بعد، برساز، ۱۹۵۰ء، مع فہرست مآخذ)؛ (۳) Ensayo : Pons Boigues، ص ۸۸ تا ۸۹؛ (۴) X^e Siècle : E. Lévi-Provençal، ص ۱۰۷؛ (۵) Literatura : González Palencia، بعد اشاریہ؛ (۶) براکلمان، ۱ : ۱۳۴، ۲۳۶، تکملہ، ۱ : ۲۱۷؛ (۷) Hebr. Übersetzungen : Steinschneider، ۲۸؛ (۸) وہی مصنف، در Zeit. für Math. and Physik، ۱۸۶۶ء، ص ۲۳۵ بعد؛ (۹) R. Dozy، در ZDMG، ۲۰ : ۵۹۶ تا ۵۹۷؛ (۱۰) وہی مصنف : مقدمہ، Cal. de Cordoue؛ (۱۱) وہی مصنف : مقدمہ، البیان المغرب، ص ۴۳ تا ۶۳؛ (۱۲) Hist. De la méd. ar. : Leclerc، ۱ : ۴۳۲؛ (۱۳) History of Science : Sarton، ۱ : ۶۸۰۔ (CH. PELLAT)

العرب : یا عرب مصر (عرب مصری)، *

قدما کا رہنہو کورورا Rhino Korura، بحیرہ روم کے ساحل پر ایک شہر، جو ریت سے گھرے ہوئے ایک سرسبز و شاداب نخلستان میں فلسطین اور مصر کی درمیانی سرحد پر واقع ہے۔ مذکورہ بالا نام عیسوی منہ کی بالکل ابتدائی صدیوں میں لاریس کی صورت میں ملتا ہے۔ عام خیال کے مطابق، جس کا اظہار حضرت عمرو بن العاص کی مصر کے خلاف مہم کے افسانے کے سلسلے میں بھی ہوتا ہے، یہ شہر مصر کی مملکت میں شامل تھا۔ یعقوبی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندے بنو الجذام کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن حوقل نے اس شہر کی دو مسجدوں اور یہاں کے پھلوں کی افراط کا ذکر کیا ہے۔ العرب ہی میں ۱۸۱۱ء میں شاہ بالدون Baldwin اول کا انتقال ہوا۔ یا قوت لکھتا ہے کہ اس شہر میں ایک بہت بڑا بازار اور بہت سی سرائیں تھیں اور یہاں سوداگروں کے کارندے رہتے تھے۔ ۱۷۹۹ء میں العرب پر نپولین Napoleon نے قبضہ کر لیا۔ اس سے اگلے ہی سال

کی حیثیت سے امتیاز حاصل کیا، لیکن وہ بطور مؤرخ زیادہ معروف ہے۔ اس نے الطبری کا خلاصہ مرتب کر کے واقعات کو اپنے زمانے تک لکھا۔ [صلۃ تاریخ الطبری کا مخطوطہ گوتھا کے کتاب خانے میں ہے، عدد ۱۵۵۴]۔ الصلۃ کا جو حصہ عراق سے متعلق ہے، اسے ڈخویہ نے شائع کیا ہے۔ اور R. Dozy نے ابن عذاری کی البیان المغرب (لائڈن ۱۸۹۷ء) اور ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱ء کے آخر میں شمالی افریقہ اور اندلس سے متعلق عرب کی کتاب کے اجزا کو شامل کر دیا (جو ۲۹۱ تا ۵۳۲ء کے حوادث پر مشتمل ہیں اور جو عبدالرحمن ثالث کے عہد کے حالات کا اہم مآخذ ہیں۔ دیکھیے Hist. : E. Lévi-Provençal، ۳ : ۵۰۶، اشاریہ)۔ عرب نے غالباً دایہ گری کے موضوع پر بھی ایک کتاب لکھی تھی (کتاب خلق الجنین و تدبیر الجالی و المولود۔ اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے، دیکھیے H. Derenbourg، ۲/۲ : MSS. ar. de l' Escorial : H. P. J. Renaud (پیرس ۱۹۴۱ء) : ۴۱ تا ۴۲، عدد ۸۳۳) اور یہ کتاب الحکم ثانی کے نام پر معنون ہے۔ اس کی ایک کتاب عیون الادویہ بھی ہے۔ کتاب الانواع جو یقینی طور پر اسی کی تصنیف ہے، واضح طور پر اسقف ربیع بن زید (= Recemundo) کی تقویم میں جو عیسائیوں کی عبادت سے متعلق ہے، ضم کر لی گئی ہے۔ اسقف ربیع کی کتاب ڈوزی نے Le Calendrier de Cordoue de l'année 961 (لائڈن ۱۸۶۳ء) کے عنوان سے شائع کی (Ch. Pellat) کی تصحیح سے اس کا نیا ایڈیشن عنقریب شائع ہوگا)۔

مآخذ : (۱) مراکشی : الذیل و التکملہ (اس کا ایک حصہ Krenkow نے Hesperts، ۱۹۳۰ء، ص ۲ تا ۳ میں شائع کیا ہے)؛ (۲) Vizantiya i : A. A. Vasiliev، ۲/۲ : ۴۳ بعد (فرانسیسی طباعت از

الام، ۲: ۶۱، ۷۲، ۷۴؛ الآغانی، ۳: ۶۲؛ ۱۱: ۲۴۸۔ ان کے تقرر کے متعلق ہمارے پاس تفصیلات موجود نہیں ہیں، اس کے سوا کہ انہیں متعلقہ قبیلوں ہی سے مامور کیا جاتا تھا، گو یہ لوگ قبیلوں کے سرداروں میں سے نہیں ہوتے تھے۔

حضرت عمرؓ اول کے وقت سے لے کر مملکت اور امصار کے فوجی نظام کے ضمن میں ”عریف“ کا ذکر اکثر آتا ہے۔ سیف بن عمر کا بیان ہے کہ جنگ قادسیہ کے بعد کوفے کی فوجیں متعدد دستوں (عرفاء) میں تقسیم کر دی گئی تھیں اور ہر دستے پر علامہ علیحدہ عریف مامور تھے (الطبری، ۱: ۲۴۹۶)، لیکن عریف کے وظائف سے تعلق رکھنے والی اکثر تفصیلات کا تعلق صرف حضرت معاویہؓ کے عہد سے ہے۔ ہر عریف ایک مخصوص ”عرفاء“ سے منسلک تھا اور اپنے عرفاء کے اراکین میں ان کے مشاہرے (عطاء) تقسیم کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ اس مقصد کے لیے اسے وظیفہ خواروں اور ان کے اہل و عیال کے لیے ایک رجسٹر (دیوان) رکھنا پڑتا تھا۔ مزید برآں وہ اپنے عرفاء میں امن و امان قائم رکھنے کا ذمہ دار تھا اور غالباً اس کی کچھ اور ذمے داریاں بھی تھیں، مثلاً دیت (زر قصاص) جمع کرنا اور عرفاء کے ارکان کے مابین تنازعات کے تصفیے میں ثالث بننا۔

حاکم ”مصر“ (یا صاحب الشرطہ) ”عرفاء“ کی تقرری اور برطرفی کے معاملے میں مختار مطلق تھا۔ اس معاملے میں وہ خلیفہ سے یا قبیلے سے منظوری حاصل کرنے کا پابند نہ تھا، مگر غالباً اس پر یہ پابندی ضرور تھی کہ اس عہدے پر صرف بااثر لوگوں کو مامور کرے (دیکھیے حوالہ جات در صالح العلی: التنظيمات وغیرہ، ص ۹۷ تا ۱۰۰)۔

عریف کا فوجی عہدہ قرون وسطیٰ تک قائم رہا۔ اس سلسلے میں جو تھوڑی بہت شہادت مہیا

اسی شہر میں ایک معاہدہ ہوا جس کی رو سے فرانسیسیوں کو مصر خالی کرنا پڑا۔

مآخذ: (۱) *The Arab Conquest of*

Egypt، ص ۱۹۶-۱۹۷: (۲) ابن حوقل، ص ۹۵: (۳)

المقدسی، ص ۵۴، ۱۹۳: (۴) الیعقوبی، ص ۳۳۰: (۵)

یاقوت، ۳: ۶۶۰ تا ۶۶۱: (۶) *Tyrensis: Wilhelmus*

ص ۵۰۹: (۷) *Arabia Petraea, Edom: Musil*

۲۲۸ بعد، ۳۰۵ تا ۳۰۸: (۸) *G. Wiet و J. Maspero*

Matériaux pour servir à la géographie de l' Égypte

ص ۱۲۵: (۹) *La chute d' : Capitaine Bouchard*

el Arich، طبع وحاشیہ از *G. Wiet*، قاہرہ ۱۹۴۵ء: (۱۰)

المقریزی: الخطط، مطبوعہ *IFAO*، ۴: ۲۴ تا ۲۷۔

(F. BUHL)

⊗ العریفہ: رگ بہ دفتر۔

* عریف: [ع]؛ بمعنی جانتے والا؛ قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا؛ نقیب؛ جمع: عرفاء؛ یہ اصطلاح بعض ان عہدے داروں کے لیے استعمال ہوتی ہے، جو ایسے فوجی یا ملکی عہدوں پر مامور ہوں جن کی بنیاد رواجی امور، یعنی عرف میں مہارت پر ہوتی ہے۔ لفظ عرف علم قانون کی ضد ہے جو عالم کا امتیاز خصوصی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یا آپؐ سے پہلے عرب میں کچھ رسمی عرفاء موجود ہوں (الشافعی: الام، ۴: ۸۱) جن کی آپؐ نے مذمت کی ہے (ابن حنبل، ۴: ۱۳۳؛ ابن الاثیر: نہایۃ، ۳: ۸۶؛ السرخسی: شرح السیر الکبیر، ۱: ۹۸؛ البخاری: التاريخ الکبیر، ۲: ۳۴۱)۔

خلفائے مدینہ کے عہد میں، نیز بنو امیہ کے دور میں ”عریف“ مختلف قبائل سے محاصل وصول کرنے اور ”مصدق“ کی تحویل میں دے دیا کرتے تھے جو خلیفہ کا مقرر کردہ ہوتا تھا (الشافعی:

صدی عیسوی کے بعد سے ”عرفا“ کا ذکر بطور محتسین کے نائب کے ان تصانیف میں بکثرت ملتا ہے جو ان کے استعمال کے لیے لکھی گئیں۔

کسی تجارتی برادری یا انجمن کے رئیس کی حیثیت پر بحث کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ یہ ذکر ان برادریوں یا انجمنوں کے نظام کے تفصیلی مطالعے کے سلسلے میں نہ آیا ہو، اور یہ ذکر مقالہ ”صنف“ [Guild] کے تحت ملے گا۔ عریف یا امین کی حیثیت کا صحیح طور سے جائزہ لینے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ شخص جو ناظم پنچایت اور اصناف کے درمیان ایک طرح کی کڑی تھا، کسی ایسی خود مختار جماعت کا نمائندہ ہوتا تھا جس کا مقابلہ ہم قرون وسطیٰ کے عیسائی مغرب کے کمیونوں Communes سے کر سکتے ہیں، یا جس کی مثال ہمیں ان عہدیداروں کی شکل میں ملتی ہے جو متاخر رومی سلطنت یا بوزنطی عہد میں ایک خاص علاقے میں افسران بالا کی نمائندگی کرتے تھے۔ قیاس ہے کہ اس کی حیثیت ان سپاہیوں کی تعداد کے ساتھ بدلتی رہتی ہو گی جو اس کے ماتحت ہوتے تھے۔ جہاں تک کسی پنچایت کے قواعد و ضوابط یا اس کے اندرونی نظم و نسق یا مالی ذمے داریوں اور پابندیوں کا تعلق تھا عریف یا امین کی حیثیت بالعموم محتسب کے معاون یا نائب کی سی نظر آتی ہے، لیکن اس کے لیے محتسب کے وظائف کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں تھی جب تک کہ پنچایت کے ان قائدین کے دل میں اس کا تھوڑا بہت اعتماد موجود نہ ہو جن میں سے وہ منتخب ہو کر آتا تھا اور جو اسے اکثر متفقہ طور پر تجویز یا قبول کرتے تھے۔ حکام اور پنچایت کے درمیان جو معاملات پیش آتے تھے ان میں وہ عملی طور پر پنچایت کی نمائندگی بھی کرتا تھا۔ بعض تقاریب میں وہ اپنی پنچایت کی شمولیت کا انتظام بھی کرتا تھا۔

ہو سکی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اختیارات کی حدود برابر بدلتی رہیں، مثلاً ہارون الرشید کے دور میں وہ دس سے پندرہ آدمیوں تک کا مختار تھا (البلاذری : فتوح، ص ۱۹۶)۔ ہسپانیہ [اندلس] میں الحکم کے دور حکومت میں اسے ایک سو سواروں کا حاکم (سالار) بتایا گیا ہے (اخبار مجموعہ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰)۔ عراق اور شام کی فوجوں میں آج کل وہ صرف دس آدمیوں پر مامور ہوتا ہے۔ ہمیں عیارون [رگ باں] کے ”عرفاء“ کا بھی ذکر ملتا ہے، جب انہیں سرکاری فوجی دستوں میں منظم کرنے کا ارادہ کیا گیا تھا (الطبری، ۳ : ۱۷۹ : المسعودی : مروج، ۶ : ۴۵۲)۔

ملکی عہدوں کے سلسلے میں ہمیں ”عریف“ کا ذکر سنہ ہجری کی پہلی دو صدیوں میں ملتا ہے، جب وہ ایک مخصوص افسر ہوتا تھا جس کے ذمے یتیم اور ناجائز بچوں کی نگہداشت ہوتی تھی۔ کہیں کہیں ذمیوں کے ”عریف“ کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن قرون وسطیٰ کے عربی بولنے والے مشرقی ممالک میں جس عریف کا ذکر بکثرت موجود ہے، اس کی حیثیت کسی برادری یا انجمن کے رئیس کی سی ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح جو بیک وقت (یا مختلف اور پیشوائی یا کلیسائی نظام کے سلسلے میں) بعض دوسرے الفاظ، مثلاً نقیب، رئیس یا محض ”شیخ“ کے ساتھ ساتھ استعمال ہوتی تھی، عثمانی عہد میں متروک ہو گئی اور المغرب میں تو عموماً اس کی جگہ لفظ ”امین“ [رگ باں] نے لے لی۔ اس مفہوم میں ”عریف“ کی اصطلاح کا استعمال بنو امیہ کے عہد سے ملتا ہے اور لفظ محتسب کے استعمال میں آنے سے پہلے وہ براہ راست قاضی کے رشتے سے منسلک نظر آتا ہے (وقع : اخبار القضاة، ۲ : ۳۴۷ کے مطابق جہاں قاضی شریح کا ذکر ہے، جس کی وفات ۸۸۰ھ/۷۷۰ء کے قریب ہوئی)، لیکن چھٹی صدی ہجری/بارہویں

ترجمہ در *Seville musulmane au XII^e* اور ہمارے نقطہ نگاہ سے بالخصوص سقاطی مالتی، طبع Colin Lévi-Provençal، ۱۹۳۱ء)۔ علاوہ اسی قسم کی دیگر تصانیف کے جو اس وقت تک طبع نہیں ہوئیں اور دوسرے ممالک میں لکھی گئی ہیں، E. Tyan نے ان سے استفادہ کیا ہے۔ *Organisation judiciaire*، ج ۲، ابھی تک نامکمل ہے؛ جہاں تک اندلس اور قرون وسطیٰ کے تونس کے عریف اور امین کا تعلق ہے، ہماری معلومات کا ذریعہ وہ ملاحظات ہیں جو Lévi-Provençal : *Hist. Esp. mus.* ج ۳، بالخصوص ص ۳۰۰ تا ۳۰۲ اور Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides*، ۲ : ۱۵۰، ۲۰۳ وغیرہ میں درج ہیں۔ شمالی افریقہ میں عہد حاضر کے لیے دیکھیے Massignon کے مراکشی پنچایتوں پر مطالعات (RMM، ۱۹۲۴ء)۔ ان کی تکمیل فرالسیسی سیادت سے قبل کے فاس کے بارے میں Le Tourneau کی اس شہر سے متعلقہ کتاب سے ہو جائے گی (مع ماخذ)۔ تونس کے لیے *Les amines en Tunisie* : Payre، ۱۹۴۰ء سے استفادہ کرنا چاہیے۔ مشرق ممالک کے لیے ان تصانیف کی سی کوئی کتاب موجود نہیں ہے اور یہاں ہمیں جن کتابوں پر الحصار کرنا پڑے گا وہ یہ ہیں : (۱) الیاس قدسی کی قیمتی، لیکن محتاط تصنیف : *Travaux de la VI^e Session du Congrès international des orientalistes*، لائیڈن ۱۸۸۳ء، ص ۳ بعد) جو اسیویں صدی کے اواخر میں دمشق کی پنچایتوں کے بارے میں ہے؛ (۲) مصر کے لیے وہ معلومات جو *Description de l'Egypte*، ج ۱۷، ۱۸ اور بعض مخصوص موضوعوں پر رسالوں میں، جیسے *Les Bazzars du Calre* : G. Martin، ۱۹۱۰ء؛ وسطی ایشیا سے تقابل کے لیے دیکھیے : *Les corps de métiers en Asie* : M. Gavrillov، ۱۹۲۸ء، *REI*، ص ۳۰۹ بعد؛ ایران : *Islamic Society in Persia* : Ann K. S. Lambton، *School of Oriental and African Studies* در

بسااوقات اسے ایک نائب "خلیفہ" بھی دیا جاتا تھا اور وہ بڑے بڑے مرکوزوں میں فیصلے اور ثالثی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ اس کام میں بعض اوقات ایک آئینی "عدالت" بھی اسے مدد دیتی تھی جو محتسب کے ماتحت ہوتی تھی۔ "امین" کی تحویل میں ایک رجسٹر ہوتا تھا جس میں پنچایت کے ارکان کے نام درج ہوتے تھے۔ بعض ابتدائی رسوم کی پابندی کے ساتھ وہ نئے ارکان بھی بھرتی کرتا تھا۔ اس کے عہدے کے فرائض کی نوعیت بنیادی طور پر عارضی ہوتی تھی۔ اب تو یہ پورا کا پورا نظام یورپی نمونے کی تجارتی الجمنوں (Unions) کے قائم ہو جانے کے باعث ختم ہو چکا ہے۔

ماخذ : (۱) جو ماخذ متن میں دیے گئے ہیں ان کے علاوہ دیکھیے ڈوزی : *تکملہ، بذیل سادہ*؛ (۲) *Abhandlungen zur Arab. Philologie* : I. Goldziher، ۲۱ : ۱؛ (۳) جرجی زیدان : *تاریخ التمدن الاسلامی*، ۱ : ۱۳۸؛ (۴) *A History of the Arabs* : P. Hitti، لندن ۱۹۴۶ء، ص ۳۲۸؛ (۵) *ترکی، بذیل مادہ* (از محمد فؤاد کوہرولوی)؛ (۶) راشد بروری : *حالات مصر الاقتصاديّة، قاهرہ* ۱۹۴۸ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۴؛ (۷) عبدالعزیز الدوری : *تاریخ العراق الاقتصادي، بغداد* ۱۹۴۸ء، ص ۸۲؛ (۸) صالح عبدالعلی : *التنظیمات الاجتماعیّة والاقتصاديّة فی البصرة، بغداد* ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ تا ۱۰۰۔

پنچایتی اصطلاحات کے طور پر "عریف" اور "امین" سے بالخصوص تعلق رکھنے والے معاملات کے سلسلے میں ضروری ماخذ "حسبہ" پر شامی، مصری تصانیف میں (شیزری، طبع عربی، ۱۹۴۶ء؛ Bernhauer نے اس کا تجزیہ کیا ہے اور مصنف کا نام تئبروی لکھا ہے، در *JA*، ۱۸۶۰ء، ص ۶۱؛ (۲) ابن الأختو، طبع R. Levy، ۱۹۳۸ء؛ (۳) ابن بّسام، اقتباسات از شیخو، در *المشرق*، ۱۹۰۷ء) یا اسی قسم کی اندلسی تصنیفات (ابن عبدون، طبع Lévi-Provençal، در *JA*، ۱۹۳۴ء،

لندن ۱۹۵۴ء: سلطنت عثمانیہ کے بارے میں اولیا چلبی :
 سیاحت نامہ، ۱: ۲۳۴ بعد (V. Hammer کا انگریزی
 ترجمہ، ۱: ۲، ۹۰ بعد) میں قسطنطنیہ میں سترھویں صدی
 عیسوی میں ہنچایتوں کی کیفیت اور H. Thorning :
Beiträge zur kenntnis des islamischen vereinswesens
auf Grnnd von Bast Madad et. Taufig (Turkische
 Bibliothek، ۱۶) برلن ۱۹۱۳ء۔

(صالح بن العلي و CL. CAHEN)

* عزازیل : مسلمانوں کی روایتی کہانیوں میں بہشت سے نکالا ہوا فرشتہ یا جن (قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں)۔ توراۃ میں اس کا نام عزازیل (Azāzēl، Leviticus، ۱۶ : ۸، ۱۰، ۲۶) جس سے شاید غول صحرائی مراد ہے (دیکھیے 'Lexicon in Veteris Testamenti Libros : L. Kochler ص ۶۹۳)۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی روایات میں یہودیوں کے بعض اسفارِ محرفہ (خنوخ Enoch و صحیفۂ ابراہیم) کے بیانات اور یہودی متون کو زیادہ شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے، جن کی رو سے عزازیل نکالے ہوئے فرشتوں کے عرۃ اور عزازیل (اسلامی روایات میں ہاروت و ماروت [رک بان] سے کم و بیش تعلق رکھتا ہے، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ بعض حدیث میں یہ نئی بات بیان کی گئی ہے کہ اخراج سے پہلے ابلیس [رک بان] کا نام عزازیل تھا۔ اس حدیث کے راویوں کا سلسلہ ابن عباسؓ تک پہنچتا ہے بلکہ اسے الجیلی کی انسان الکامل میں بھی دہرایا گیا ہے۔

[اسلامی روایات کے نقطہ نظر سے ابلیس، عزازیل اور شیطان ایک ہی شخصیت کے مختلف نام ہیں۔ آدم سے قبل روئے زمین پر جنات آباد تھے۔ ابلیس، جو ملائکہ کے ایک گروہ سے تھا اور اسے الْجِنَّة کہا جاتا تھا، کو اللہ تعالیٰ نے ان میں قاضی بنا کر بھیجا اور ایک ہزار سال تک اس نے عدل

قائم رکھا، مگر آئندہ دو ہزار سال جنات نے روئے زمین پر قتل و فساد برپا کیے رکھا اور ابلیس کو آسمان پر چڑھنے کا حکم ہوا اور خازن مقرر ہوا۔ اس نے اللہ کی اتنی عبادت کی کہ جتنی کسی اور فرشتے نے نہ کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے مقرب فرشتہ بنایا اور اس کا لقب عزازیل ٹھہرا، مگر تخلیق آدم کے موقع پر عظمت و تکریم آدم سے جل اٹھا اور تکبر کے باعث زندان لعنت میں گرفتار ہو کر شیطان مردود ٹھہرایا گیا (دیکھیے تاریخ الطبری، ۱: ۸۵ بعد؛ الکامل لابن الأثیر، ۱: ۱۷۷ بعد)۔

[نیز رکّ بہ ابلیس: شیطان]۔

: ۳ 'Encyclopaedia Judaica' (۱) : مأخذ :
 Jehoschua) "Asasel" بذیل مادہ (۴۱ تا ۴۱۸
 : Gutmann) نے سابقہ مأخذ دیے ہیں؛ (۲) Ginzberg
 میں 'The Legends of the Jews'، وہ عبارتیں جو اشارے میں
 مذکور ہیں (Philadelphia، ۱۹۳۶ء، ص ۵۲) بذیل
 Die : Hans Bietenhard (۳) "Azazel" :
 himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum
 : ٹوبینگن ۱۹۵۱ء، بالخصوص ص ۶۹ و ۱۱۳ :
 Fallē Angels : B. J. Bamberger (۴) ، فلیڈ لیا
 ۱۹۵۶ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ "Azazel"۔ (۵)
 الطبری [تاریخ]، ۱ : ۸۳؛ (۶) وہی مصنف : تفسیر،
 ۲ [البقرة] : ۳۳ (۳۲)، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱ : ۱۷۳ :
 : H. Ritter (۸) : ۳۲؛ (۷) :
 Das Meer der Seele، لائیڈن ۱۹۵۵ء، ص ۵۳۹ : (۹)
 Mahomet : M. Gaudefroy-Demombynes، پیرس
 ۱۹۵۷ء، ص ۳۷۔

(G. VAJDA [و اداره])

عَنْزَب : ایک عربی لفظ ہے۔ اس کے معنی *
ہیں وہ مرد یا عورت جس کی شادی نہ ہوئی ہو،
یعنی ”کنوارا یا کنواری“۔ یہ نام تیرھویں اور
اٹیسویں صدی عیسوی کے درمیان عثمانی اور دیگر

ترکی ادوار حکومت میں لڑنے والوں کی متعدد قسموں کو دیا جاتا تھا۔ عثمانی فوج کے مختلف دستوں کے سپاہیوں کو، خصوصاً جنہیں دیوشیرمہ [رک بہ دیوشیرمہ] بھرتی کرتے تھے، خدمت سے سبکدوش ہونے سے پہلے شادی کرنے کی ممانعت تھی اور یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلے اعزاب، جن کا ہمیں ذکر ملتا ہے، یعنی وہ جنہیں تیرہویں صدی میں ایدین اوغلاری نے بحری فوج میں بھرتی کیا تھا وہ ایسے کنوارے اشخاص تھے جو ساحل کے آس پاس کے گاؤں سے بھرتی کیے گئے تھے۔ اس طرح یہی نام غالباً قونیہ کی سلجوقی مملکت نیز اس کے بعد قائم ہونے والی ان چھوٹی چھوٹی مملکتوں کے بحری سپاہیوں کو بھی دیا جاتا تھا جن کا سمندری ساحلوں پر قبضہ تھا۔

یہی نام عثمانی عہد کے ابتدائی زمانے سے ان سب تیر اندازوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا جو خاص طور پر بعض مہمات کے لیے حسب ضرورت بھرتی کیے جاتے تھے اور جن کا کام یہ ہوتا تھا کہ توپ خانے اور بنی چریوں کے آگے دشمن کے بالکل بالمقابل کھڑے ہو کر تیروں کی بوچھاڑ سے لڑائی کا آغاز کریں۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان کا یہ نام بھی اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ لوگ بھی غیر شادی شدہ ہوتے تھے۔ یہ عزب صوبوں کے ہر ریس یا تیس گھرانوں میں سے ایک ایک کے حساب سے لیے جاتے تھے اور جب تک ملازمت میں رہتے ان کی تنخواہ کا بندوبست انہیں گھرانوں کی ادا کردہ رقوم سے کیا جاتا تھا جو لگان کا بدل سمجھی جاتی تھیں [رک بہ عوارض]۔

چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے ان کے علاوہ کچھ اور عزب بھی ہوتے تھے جو عثمانی قلعوں کی محافظ فوج کی خدمات انجام دیتے تھے اور قلعہ عزبلری کے نام سے موسوم تھے۔ ان کی تنظیم

کم و بیش اپنی چریوں اور دیگر اوجاقوں کی طرح تھی جنہیں دیو شیرمہ بھرتی کرتے تھے؛ (گو وہ خود اس طرح بھرتی نہیں کیے جاتے تھے) اور خزانہ سلطنت سے انہیں تنخواہ ملتی تھی۔ اگرچہ وہ سب بھرتی ہوتے وقت کنوارے ہی ہوتے ہوں گے، لیکن انہیں بعد میں شادی کرنے کی اجازت ضرور دی جاتی ہوگی کیونکہ ان جیوش کی اسامیاں موروثی طور پر ان کے لائق بیٹوں کو مل سکتی تھیں۔ سولہویں صدی عیسوی کے بعد قلعہ عزبلری سے کبھی کبھی پل بنانے اور سفر مینا (لغم جی لر) کا کام بھی لیا جاتا تھا۔ شاید یہی وہ عزب تھے جن کی بابت D'ohsson (Tableau، ۷ : ۳۰۹) نے بیان کیا ہے کہ انہیں ذخائر حرب کی حفاظت پر مامور کیا جاتا تھا اور بعد ازاں جیوش چپہ جی میں شامل کر لیا گیا تھا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے (Tableau، ۷ : ۳۶۳) کہ وہ اگرچہ درحقیقت جیہ جی تھے، لیکن ان کو اکثر، خاص کر مصر میں، عزب ہی کہتے تھے۔ ان جیوش میں ان کی ”شموایت“ غالباً اس وقت عمل میں آئی جب انہیں دیو شیرمہ نے بھرتی کرنا چھوڑ دیا۔ ”سرحدی“ عزبوں کا حوالہ بعد کے زمانے میں Juchereau de Saint-Denys نے بھی دیا ہے (Revolutions، ۱ : ۹۰)۔ نویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں (نظام جدید کے ہبوط اور اپنی چریوں کی موقوفی کے درمیانی زمانے میں) وہ عزبوں کو سرحد قلری کی فہرست میں شامل کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ ایک منتخب پیادہ دستہ تھا جسے سرحدوں پر متعین کیا جاتا تھا۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ عثمانیوں نے ایدین اوغلاری کی یہ روایت جاری رکھی کہ عزبوں کو بحری فوج میں تنخواہ دار بندوچیوں کی حیثیت سے بھرتی کر کے افسروں (رئیسوں) کے ماتحت کمپنیوں میں منظم کیا جائے۔ ان افسروں

جب عزرائیلؑ کو حکم ملا تو انھوں نے زمین کی درخواست کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور رحم کھائے بغیر اللہ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے مٹی بھر مختلف عناصر زمین اللہ کے حضور پیش کر دیے تو اللہ تعالیٰ نے انھیں رحم کی کمی (قلة الرحمة) کی وجہ سے موت کا فرشتہ مقرر فرمایا۔ [یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیلؑ کو فرشتہ موت مقرر کر دیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۴ [النساء] : ۹۷ : ۶ [الانعام] : ۹۴ : ۱۶ [النحل] : ۲۸) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے فرشتے عزرائیلؑ (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں۔ یہ پورے کا پورا عملہ موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدمات انجام دیتا ہے۔ سورۃ النِّزْعَت میں ہے : وَ النَّزْعَتِ غَرَقًا ۝ وَ النَّشِطَتِ نَشْطًا (۹۷ [النِّزْعَت] : ۱ تا ۲)، یعنی قسم ہے غوطہ لگا کر گھسیٹ لانے والوں کی اور بند کھول کر چھڑا دینے والوں کی۔ اول الذکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو کافر اور بے دین لوگوں کی روحیں ان کے جسم سے بزور کھینچ لیتے ہیں اور مؤخر الذکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو مؤمنین کی روحیں ان کے جسموں سے آسانی اور نرمی سے نکالتے ہیں۔ [سورۃ السجدة میں موت کے فرشتے کا ذکر بصیغہ واحد ہے : قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (۳۲ [السجدة] : ۱۱)، یعنی اے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپؐ کہ دیجیے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمہاری روحیں قبض کر لیتا ہے؛ پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیلؑ ہیں۔ قتادہ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے بہت سے اعوان اور کارندے ہیں؛ چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ

کے لیے جہاز کی کمانداری یا امارت بحری (جس کے قریب ہی عزبوں کی ہارکیں تھیں)، کے کسی بڑے عہدے، مثلاً اس کے کاہ ہلق تک ترقی کرنا ممکن تھا۔ امارت بحری کے اوجاق کے جوان بھی عزب ہی سمجھے جاتے تھے اور بحری مامورین کی طرح خزانے ہی سے تنخواہ ہاتے لہے۔ ان کا کام یہ تھا کہ جب تک بحری جہاز گودی میں لپیڑے رہیں، وہ ان کی حفاظت کرتے رہیں۔

مآخذ : (۱) مصطفیٰ لوری : نتائج الوقوعات، Tableau de l'Empire : d' Ohsson (۲) : ۱۳۴ : ۱ Ottoman، ج ۷، محل مذکور؛ (۳) Des i Hammer : Osmanischen Reichs Statesverfassung, etc. : ۲ : ۲۸۰، ۲۸۸، ۲۸۷ : ۳ : ۲۰۲ : (۵) Lewend : Kramers در [ژ] لائڈن، بار اول؛ (۶) اوزون چار شیلی : عزب، در [ژ] : (۷) Gibb و Bowen : Islamic Society and the West، ج ۱ (حصہ اول)، بمبئی اشاریہ۔

(H. BOWEN)

*⊗ عزرائیل : (جنہیں اہل یورپ کے ادب میں عزرائیل بھی لکھا جاتا ہے)؛ موت کے فرشتے کا نام؛ ان کا شمار بڑے ملائکہ میں اور حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے۔ [قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آئی، البتہ "ملک الموت"، یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر : البدایہ و النہایہ، ۱ : ۷۷)۔ جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو پیدا کرنا چاہا تو جبرئیلؑ کو اس غرض کے لیے زمین کی مختلف قسم کی مٹی سے مٹی بھر لانے کا حکم دیا۔ زمین نے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کی، جس پر جبرئیل کو رحم آ گیا۔ پھر یہی معاملہ میکائیلؑ اور اسرافیلؑ سے پیش آیا۔ اس کے بعد

مروج الذهب، مطبوعہ پیرس، ۵۱: ۱؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل،
طبع Tornberg، ۱: ۷؛ (۸) الدیار بکری: تاریخ الغمیس،
قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۶؛ (۹) الثعالبی: قصص الالیاء،
قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ۲۳، ۲۱۶؛ (۱۰) مجیر الدین الحنبلی:
کتاب الأنس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۶؛ (۱۱)
البخاری، کتاب الجنائز، باب ۶۹؛ (۱۲) مطہر بن طاہر
المقدس: کتاب البدء والتاریخ، طبع Huart، ۱: ۱۷۵ و
۲: ۲۱۳؛ (۱۳) [ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱: ۳۷۷]۔

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

عزت پاشا: (احمد عزت فرگج، ۱۸۶۴ء تا ۱۹۳۷ء) ایک عثمانی سپاہی اور سیاست دان۔ احمد عزت ایک مقدونی (Macedonian) ہستی کوریجہ (موجودہ کوریجہ، جنوب مشرق البالیہ) میں پیدا ہوا، جو ولایت مناسٹر (موجودہ بٹولا، جنوبی یوگوسلاویہ) میں واقع ہے۔ اس کے خاندان کا تعلق اپنے علاقے کے معزز عثمانی مسلمانوں سے تھا۔ اس بارے میں قدرے اختلاف ہے کہ وہ لسلا ترک تھا یا البانوی (دیکھیے اینال، ص ۲۰۲، بحوالہ جنرل علی فؤاد [اردم] و Klinghardt، ص ۱۲)۔ اس نے ترکیہ کے خالدانی اسما کے قانون، مجریہ ۱۹۳۴ء کے تحت فرگج کا نام اختیار کیا۔

عزت پاشا کا والد حیدر عثمانی غیر فوجی سرکاری ملازمت اختیار کر کے متصرف کے عہدے تک پہنچا۔ عزت پاشا نے آغاز میں اپنے دادا تیموت کے زیر عاطفت نسلیک میں پرورش پائی۔ پھر اپنے والد کے زمانہ ملازمت میں مقدونیہ، آناطولی اور استانبول میں رہا۔ تیرہ سال کی عمر میں وہ استانبول میں ثانوی مدرسہ حرب میں داخل ہوا اور ۱۸۸۱ء سے ۱۸۸۷ء تک حریہ [رگ بان] میں رہا، جہاں اس نے باقاعدہ عسکری تربیت حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ مناصب کے نصاب کی تکمیل کی

ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں دیتے؛ ان کے ماتحت بہت سے فرشتے اس میں شریک ہوتے ہیں (دیکھیے م [النساء]: ۹۷؛ ۳۷ [محمد]: ۲۷؛ ۱۶ [النحل]: ۲۸، ۳۲)۔ حدیث میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم سے روح نکالتے ہیں۔ جب روح حلقوم تک پہنچ جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال لیتا ہے۔ ایک روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک انصاری کے سرہانے ملک الموت کو دیکھا تو آپؐ نے فرمایا: ”اے ملک الموت! یہ میرا صحابی ہے، مؤمن ہے، اس سے نرمی اختیار کرو“۔ ملک الموت نے عرض کیا: ”آپ مطمئن رہیے، میں تو ہر مؤمن سے نرمی برتتا ہوں۔ میں تو اپنی مرضی سے ایک مچھر کی بھی روح قبض نہیں کر سکتا جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہو“ (ابن کثیر: تفسیر، بذیل آیت مذکورہ)۔

جب ایک مؤمن بستر مرگ پر ہوتا ہے تو موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس کی روح اس کے بدن سے رفق اور نرمی سے نکالتا ہے، لیکن کوئی غیر مؤمن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن سے گھسیٹ کر نکالتا ہے؛ روح کے لیے بہشت کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اسے الٹا کر پھر زمین پر پھینک دیا جاتا ہے۔ اس کے لیے اذیت اور تکلیف کا دور شروع ہو جاتا ہے۔

ماخذ: قرآن مجید کی تفاسیر، بالخصوص بذیل ۳۲ [السجدة]: ۱۱؛ (۲) کتب احادیث، بممدد مفتاح کنوز السنۃ: (۳) الغزالی: الدر الفاخرة، طبع L. Gautier، ص ۷۷ بعد؛ (۴) الکسانی: عجائب الملکوت، مخطوطہ لائبن، مجموعہ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۶؛ (۵) الطبری: تاریخ، مطبوعہ لائبن، ۸۷: ۱؛ (۶) المسعودی:

(مؤخر الذکر نصاب میں وہ چودہ طلبہ کی جماعت میں نویں نمبر پر کامیاب رہا)۔ وہ اپنی ملازمت میں بڑی تیزی سے ترقی کرتا چلا گیا: کپتان (۱۸۸۷ء)، کول آغاسی (۱۸۸۹ء)، میجر (۱۸۹۴ء)، لیفٹیننٹ کرنل (۱۸۹۸ء)، کرنل (۱۹۰۱ء)، بریگیڈیئر جنرل (۱۹۰۵ء)، لیفٹیننٹ جنرل (فریق)، (۱۹۰۷ء)، جنرل (برلجی فریق، ۱۹۰۸ء) اور مارشل (۱۹۱۸ء) - ۱۹۱۳ء میں زندگی بھر کے لیے سلطان کا ایڈی کانگ (یاور اکرم) مقرر ہوا۔ ۱۹۱۲ء میں اسے مجلس اعیان (senate) کا رکن بھی بنا دیا گیا۔

حربہ سے فراغت کے بعد وہ فوجی جغرافیہ کے مضمون کا استاد، نیز عثمانی فوجی مدارس کے ناظر اعلیٰ Colmar Baron von der Goltz-Pasha کا نائب مقرر ہوا۔ جرمنی میں اعلیٰ فوجی تربیت پانے (۱۸۹۱ء تا ۱۸۹۴ء) اور لازقیہ (شام) میں مختصر سی سرکاری ملازمت کرنے کے بعد وہ ۱۸۹۵ء - ۱۸۹۶ء میں صوفیہ کے عثمانی سفارت خانے میں فوجی اتاشی مقرر ہوا۔ جب ایک منظور نظر درباری کو ہائی کمشنر بنا دیا گیا تو اس نے اپنے تبادلے کے لیے درخواست پیش کی۔ یونان اور ترکیہ میں جنگ چھڑی تو وہ تسالیہ (Thessaly) کے محاذ پر ترک افواج کا کمانڈر اور فوجی نقل و حرکت کا منصرم مقرر ہوا۔ بددیانتی اور نااہلی کے خلاف اس کے مضبوط ترین اقدام کی بنا پر اس کی باب عالی میں جواب طلبی ہوئی اور سزا کے طور پر اسے ۱۸۹۷ء میں دمشق تبدیل کر دیا گیا۔ وہاں بھی اس نے اپنی فوجی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا۔ ۱۹۰۲ء میں اس نے جبل دروز کی بغاوت کو فرو کیا اور عقبہ کے نزدیک حجاز ریلوے کی تعمیر کی نگرانی کی۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۸ء تک اس نے یمن میں علی رضا پاشا (بعد ازاں وزیر اعظم) کے چیف آف دی

سٹاف کی خدمات سرانجام دیں، جس کے عساکر کو امام یحییٰ کی زیر کمان زیدی افواج کی بڑھتی ہوئی طاقت کو کچلنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ پھر وہ حدیدہ کا سالار عسکر بنا دیا گیا۔ لوجوان ترکوں کی بغاوت کے زمانے میں وہ لبنان میں گرمائی رخصت گزار رہا تھا کہ اسے استانبول آنا پڑا۔

عزت پاشا کی von der Goltz کے بہترین شاگرد کے طور پر شہرت، یمن میں اس کا حربی تجربہ اور سلطان عبدالحمید کی حکومت کی بدعنوانیوں کے خلاف آواز بلند کرنے میں اس کی عظیم مثال جرات کا مظاہرہ دیکھتے ہوئے اسے ۱۹۰۸ء کی بغاوت کے بعد عثمانی افواج کا سالار اعلیٰ بنا دیا گیا۔ اڑھائی سال تک اس نے von der Goltz اور محمود شوکت پاشا کے ساتھ مل کر کام کیا۔ اس عرصے میں اس نے افسروں اور غیر کمیشن یافتہ افسروں کے نظام تربیت کی اصلاح کے علاوہ محفوظ فوج کے افسروں کی جماعت تیار کی اور فوجی نقل و حرکت کے لیے نئے طرز کے فوجی دستے بھرتی کیے تاکہ سلطنت عثمانیہ کے یورپی مقبوضات کا دفاع ہو سکے۔ ۱۹۰۹ء کے جوابی انقلاب کے دوران میں ”حرکت اردوسی“ کے استانبول کے قریب پہنچنے تک عزت پاشا نے دارالخلافہ میں امن و امان برقرار رکھا۔ وزیر حرب محمود پاشا اور اس کے قدیم استاد von der Goltz کے درمیان اختلافات رونما ہوئے تو عزت پاشا نے دوبارہ مستعفی ہونا چاہا۔ شوکت پاشا نے البانیا کی شورش میں جو طریق عمل اختیار کیا، اس سے عزت پاشا کو اختلاف تھا اور وہ فوجوں کی نقل و حرکت اور ذاتی انتظامات میں وزیر حرب کی مداخلت سے کبیدہ خاطر تھا۔ اسی دوران میں امام یحییٰ نے دوبارہ بغاوت کی اور یمن کے دارالحکومت صنعاء کا محاصرہ کر لیا۔ یمن میں ترکی کے سپہ سالار اعظم

عبداللہ پاشا کی وفات (فروری ۱۹۱۱ء یا دسمبر ۱۹۱۲ء) کے بعد عزت پاشا کو اس کی جگہ بھیج دیا گیا جبکہ وہ بطور سالار اعلیٰ رخصت پر تھا۔ اس نے یمنی دارالحکومت صنعاء کو محاصرے سے لجأت دلائی اور دعان کے مقام پر صلحنامہ طے کیا، جس کی رو سے امام یحییٰ کو زیدی فرقے کا روحانی اور دلیوی پیشوا تسلیم کر لیا گیا اور اسے سلطان کی طرف سے افسر مقرر کرنے کا اختیار مل گیا۔ اس کے بدلے امام یحییٰ نے سلطان کی سیادت تسلیم کر لی اور شمال میں سید ادریس کی باغی فوجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے عثمانی عساکر کے ساتھ اتحاد قائم کر لیا۔

پہلی جنگ بلقان کے چھڑ جانے پر یمن میں عزت پاشا کو یہ پریشان کن خبر ملی کہ نئے وزیر حرب ناظم پاشا نے اس کی احتیاطی جنگی تدبیروں کو نظر انداز کرتے ہوئے اور مکمل تیاری کیے بغیر حملہ کرنے کی ٹھانی ہے۔ ذرائع مواصلات کی مشکلات کی بنا پر عزت پاشا اس وقت واپس آسکا جبکہ ترک فوجیں دارالخلافہ کے بیرونی دروازے، یعنی چٹالجہ، تک پسپا ہو چکی تھیں۔ ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو انجمن اتحاد و ترقی کے ارکان نے ایک ہر امن انقلاب کے بعد اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عزت پاشا کو محمود شوکت کی نئی کابینہ میں بری اور بحری فوجوں کے سپہ سالار اعظم کا عہدہ پیش کیا گیا۔ شروع شروع میں اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی سازش کی مخالفت کرتے ہوئے (اس منصب کو قبول کرنے سے) انکار کیا کیونکہ اسے ناظم پاشا کی وفات کا انتہائی دکھ تھا جو کہ انقلاب میں گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا تھا، لیکن بعد ازاں اس نے جنگ بلقان کے خطرے اور اس الدیشے کے پیش نظر کہ کہیں یہ منصب انور پاشا [رگ باں] کو، جسے وہ اپنے سے فروتر سمجھتا

تھا، نہ مل جائے، اس مسئلے پر دوبارہ سوچ بچار کیا۔ قاعدے کے مطابق ۳۰ جنوری ۱۹۱۳ء کو عزت پاشا کا نام باش کماندان وکیلی (ڈپٹی کمانڈر انچیف) کے منصب کے لیے لیا گیا؛ خود سلطان برائے نام باش کماندان تھا۔ یہ واقعات جون میں انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف سازشیوں کے ہاتھوں محمود شوکت کے قتل کے بعد رونما ہوئے، جو کہ سعد حلیم پاشا کی کابینہ میں وزیر حرب تھا۔ عزت پاشا کے پاس متحدہ بری اور بحری فوجی کمان تھی۔ جولائی ۱۹۱۳ء میں دوسری جنگ بلقان کے زمانے میں اس نے ادرنہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ چونکہ وہ بری و بحری فوجوں کی کمان کو فوقیت دیتا تھا، اس لیے چرکسلی محمود پاشا عبوری طور پر وزیر حرب کے طور پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء کی خزاں میں اس نے ایک معاہدہ کیا، جس کی رو سے جنرل سائڈرس Otte Liman von Sanders کی زیر سرکردگی جرمن فوجی مشن ترکی میں لایا گیا۔

عزت پاشا کو متذکرہ جرمن فوجی مشن کے حد سے بڑھے ہوئے اختیارات پسند نہ تھے۔ اس کے خیال میں وہ عثمانیوں کی اعلیٰ فوجی کمان کے لیے خطرے کا باعث بن سکتے تھے۔ جنگ ہائے بلقان کے بعد نا اہل افسروں کی تطہیر عزت پاشا کو اگرچہ ناپسند نہ تھی، لیکن یہ وسیع پیمانے پر بے سوچے سمجھے ہوئی تھی اور اس کے پیچھے سیاسی عزائم کار فرما تھے۔ برسر اقتدار انجمن اتحاد و ترقی سے ان اختلافات کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں اسے وزیر حرب اور باش کماندان وکیلی کے عہدے سے مستعفی ہونا پڑا۔ اس کا جانشین انور پاشا [رگ باں] ہوا۔ عزت پاشا کے اپنے بیان کے مطابق (اینال، ص ۹۷۹ء، Klinghardt، ص ۲۳۱ بعد) حکومت عثمانیہ نے اسی زمانے میں

عزت پاشا کو البانیا کا فرمانروا بنانے کی حمایت کی تھی۔ اگرچہ اس تجویز کے حامی استنبول اور البانیا میں موجود تھے، تاہم عزت نے اس الڈیشے کی بنا پر اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ کہیں البانیا کو اس کی وجہ سے کوئی نقصان ہو۔

عزت پاشا نے دو سال لیم سبکدوشانہ حالت میں گزارے، لیکن ۱۹۱۶ء کے آغاز میں اس نے دیار بکر کو صدر مقام بنا کر روسیوں کے خلاف فوج کی کمان سنبھال لی۔ اس سے ایک سال پیشتر ترک افواج کو انور پاشا کی سرکردگی میں صاری قمش کے مقام پر تباہ کن شکست ہوئی تھی، جس سے مشرق معاذ تقریباً ٹوٹ چکا تھا۔ عزت پاشا زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا تھا کہ اپنی در ماندہ اور بے سرو سامان فوج کو لے کر روسیوں کی پیش قدمی کو آرمینیا اور کردستان کے پہاڑوں میں روک دے۔ جب فروری ۱۹۱۸ء کی بغاوت نے روسی فوجوں کی مزاحمت کو ختم کر دیا تو عزت پاشا نے درخواست کی کہ اسے اس منصب سے سبکدوش کر دیا جائے کیونکہ اس معاذ کی پہلی سی اہمیت نہ رہی تھی۔ بعد ازاں وہ اس عثمانی فوجی وفد کا رکن بنا جس نے Barest Litevesk میں روس اور بخارسٹ میں رومانیہ کے ساتھ صلح کی گفت و شنید میں حصہ لیا (دسمبر ۱۹۱۷ء تا مئی ۱۹۱۸ء)۔

فلسطینی شامی معاذ کے ٹوٹ جانے کے بعد طلعت و السور کی کابینہ مستعفی ہو گئی۔ احمد توفیق پاشا نے وزارت بنانے کی کوشش کی، لیکن وہ ناکام رہا۔ اس کے بعد یہ کام عزت پاشا کے سپرد ہوا اور اس نے بطور صدر اعظم ۱۴ اکتوبر سے ۱۱ نومبر ۱۹۱۸ء تک کام کیا۔ اس حکومت میں انجمن اتحاد و ترقی کے بعض اعتدال پسند ارکان کے علاوہ، جن میں وزیر مالیات جاوید [رک بان] قابل ذکر ہے، جنگ کا مخالف جتھا بھی شامل تھا، جس کی

تشکیل ۱۹۱۸ء کے اوائل میں ہوئی تھی۔ مزید برآں اس میں علی فتحي [اوکیار]، بحریہ کے نامور ہیرو حسین رؤف (اور بے) اور شاہی مورخ عبدالرحمن شرف جیسی متعدد غیر سیاسی شخصیات کو بھی لیا گیا۔ سب سے اہم کام معاہدہ امن کا تصفیہ تھا۔ عزت پاشا نے اتحادی طاقتوں سے مختلف ذرائع سے رابطہ قائم کیا۔ برطانوی جرنیل ٹاؤنشنڈ Charles Townshend کو، جسے ۱۹۱۶ء میں کوت العمارہ کے مقام پر گرفتار کیا گیا تھا، نائب امیر البحر Sir Somerset Arthur Gough Calthorpe کے مستقر میں، جو کہ بحیرہ ایجہ کے جزیرہ لمنوس کی بندرگاہ مدروس میں تھا، بھیجنا بہت مفید ثابت ہوا۔ عثمانی وفد کے سربراہ حسین رؤف اور راشد حکمت (نائب معتمد امور خارجہ) تھے۔ صدراعظم کی ہدایات کے مطابق ارکان وفد نے اس امر پر اصرار کیا کہ جرمن اور آسٹروی فوجی وفد متعینہ ترکیہ کی واپسی کی ضمانت دی جائے، تاہم انہوں نے اتحادیوں کا یہ مطالبہ مان لیا کہ وہ بڑے بڑے شہروں، بندرگاہوں اور ریلوے جنکشنوں پر، جو کہ ابھی دولت عثمانیہ کے زیر نگیں تھے، قابض رہیں گے۔ صلح نامے کی بعض شرائط وضاحت طلب تھیں، لیکن اتحادیوں سے تعلقات استوار کرنے کے لیے عزت پاشا نے یہ حکم دیا کہ جب ۳۱ اکتوبر کو صلح نامے پر عملدرآمد کا آغاز ہو تو برطانوی فوجوں کی پیش قدمی میں رکاوٹ نہ ڈالی جائے اور انہیں موصل اور سکندریہ پر قبضہ کرا دیا جائے۔ اس فیصلے سے مصطفیٰ کمال پاشا نے، جو کہ شامی معاذ کا کماندار تھا، سخت اختلاف کیا اور ان دونوں کے درمیان تیز و تند تاروں کا تبادلہ ہوا (یہ تار کمال پاشا نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیے)۔

جب یہ معلوم ہوا کہ ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو انور، طابعت، جمال اور انجمن اتحاد و ترقی کے

دوسرے سرکردہ ارکان اپنی جنگی پالیسیوں کے متعلق ہر قسم کی ذمے داریوں سے بچنے کی خاطر استابلول سے فرار ہو گئے ہیں تو عزت پاشا کی سیاسی حیثیت بری طرح متاثر ہوئی۔ اسے ان کے فرار کا پیشگی علم نہ ہوسکا؛ چنانچہ اس نے کوشش کی کہ جرمن اور آسٹروی حکام ان مغروروں کو اودسہ Odessa سے واپس کر دیں (اس ضمن میں اسے حقیقی اسداد میسر نہ آئی)۔ سیاسی دباؤ سے مجبور ہو کر عزت پاشا نے ۸ نومبر کو استعفا دے دیا اور تین دن بعد سلطان نے اس کی اعتدال پسند حکومت کو برطرف کر کے انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف احمد توفیق کو وزارت بنانے کی دعوت دی۔

۱۹۱۹ء میں عزت پاشا ملی اتحاد کے پیش نظر ایک مختصر عرصے کے لیے، جب کہ یونانی افواج ازمیر میں اتر چکی تھیں، داماد فرید ثانی کی حکومت میں بطور وزیر بے محکمہ شامل ہو گیا۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں اس نے فرید کی دوسری کابینہ میں ”کمالی باغیوں“ کے خلاف فوجی سہم میں شریک ہونے سے انکار کر دیا، لیکن اکتوبر ۱۹۲۰ء میں احمد توفیق کی کابینہ میں، جس نے زیادہ مصلحانہ رویہ اختیار کیا ہوا تھا، بطور وزیر داخلہ شامل ہونا منظور کر لیا۔ دسمبر ۱۹۲۰ء میں عزت پاشا اور صالح خلوصی (کزراک) پاشا کو مصطفیٰ کمال پاشا اور اس کی مجلس ملی کبیر سے تصفیے کے لیے بلجیک (القرہ کی درمیانی منزل) بھیجا گیا، لیکن مصطفیٰ کمال نے وفد کی نمائندہ حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اپنے مہمانوں کو دارالخلافہ میں واپس جانے سے روک دیا۔ مصطفیٰ کمال کو توقع تھی کہ چرکس ادھم کے زیر کمان چھاپا ماروں اور یونانی افواج کے خلاف کمالی ترکوں کی کامیابی سے متاثر ہو کر ارکان وفد اس کے طرفدار

بن جائیں گے۔ ان کے شدید انکار کی بنا پر عزت پاشا اور اس کے رفقا کو مارچ ۱۹۲۱ء میں اس شرط پر استابلول جمانے کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے سرکاری مناصب سے مستعفی ہو جائیں گے۔ جون میں عزت پاشا جب دوبارہ احمد توفیق کی کابینہ میں بطور وزیر خارجہ شامل ہوا تو اسے مصطفیٰ کمال کی طرف سے ایک ملامت آمیز تار ملا۔ اس کے جواب میں اس نے وعدے سے روگردانی کا یہ جواز پیش نہیں کیا کہ اسے زور و جبر سے شامل کیا گیا ہے بلکہ اس نے یہ توجیہ بیان کی کہ وطن دوستی اور اخلاق کا یہ تقاضا تھا کہ وہ کابینہ کا رکن بن جائے۔ نومبر ۱۹۲۲ء تک سلطان کی حکومت کے برخاست ہونے تک وہ اپنے منصب پر کام کرتا رہا۔

عزت پاشا غیر معمولی لیاقت کا مرد میدان اور اعلیٰ درجے کا محب وطن تھا۔ Pomiankowski نے، جو ترکیہ میں آسٹریا کا فوجی مدارالمہام اور دولت عثمانیہ کے آخری سالوں کے فوجی اور سیاسی معاملات کا قابل اعتماد مبصر تھا، ۱۹۱۳ء میں عزت پاشا کے مستعفی ہونے پر لکھا: ”وہ اپنے زمانہ اقتدار کا روشن خیال اور آزمودہ کار سپاہی ہے اور صرف وہی ایک ایسا سپہ سالار ہے جس کی صلاحیت اور استعداد کار کی بنا پر تعظیم کی جاتی ہے“ (ص ۳۸)۔ بہت سے مواقع پر اس نے اپنی انتظامی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا، لیکن وہ عمر بھر سیاسی جوڑ توڑ اور گروہ بندی سے متنفر رہا۔ یہ اس کی بدنصیبی تھی کہ وہ فوجی مناصب کی بلندیوں پر اس وقت فائز ہوا جب کہ سیاسی اور فوجی مسائل آپس میں خطرناک حد تک الجھے ہوئے تھے، جو کہ اندرونی خلفشار اور زوال سلطنت کی بنا پر آخر الامر خارجی دباؤ کے تحت سلطنت کے مٹ جانے پر منتج ہوئے۔ احساس

توفیق بیکی اوغلو : ترک استلال حربی، ج ۱ : مندروس سٹارکسی و تطبیقاتی، انقرہ ۱۹۶۲ء (ایک سرکاری تاریخ، مطبوعہ جنل کورمائی باش کنلیجی حرب تاریخی دائرہ سی: (۱۰) وہی مصنف : اتاترک الادلودہ، ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ء، ج ۱، انقرہ ۱۹۵۹ء: (۱۱) R. H. Davison : Turkish Diplomacy from Mudros to Lausanne، در ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۲ تا ۲۰۹: (۱۲) Colmar Freiherr : Denkwürdigkeiten : von der Goltz، برلن ۱۹۲۶ء، ص ۱۷۰ تا ۲۰۹، ۳۱۲: (۱۳) J. C. Hurewitz : Diplomacy in the Near and Middle East، ۱۹۵۶ء، ۲ : ۳۶ بعد (صالح مندروس کا متن): (۱۴) عصمت الونو : الونون خاطراری، طبع صباح الدین سلک، استانبول ۱۹۶۹ء، ۱ : ۸۷ بعد: (۱۵) محرم مظلوم [ایسکوره]: ارکان حربیہ مکتبی (حرب اکادمی سی) تاریخی، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۲۰۹: (۱۶) G. Jäschke : Beiträge zur Geschichte des Kampfes der Türkei um ihre Unabhängigkeit، در WI ۵ (۱۹۵۷ء): ۱ تا ۶۳: (۱۷) وہی مصنف : Türk kurtuluş savası ile ilgili İngiliz belgeleri، انقرہ ۱۹۷۱ء: (۱۸) La guerre turque dans la guerre mondiale : M. Larcher، پیرس ۱۹۲۶ء: (۱۹) Josef Pomian : Der Zusammenbruch des ottomanischen Reiches، لائپزگ ۱۹۲۸ء: (۲۰) D. A. Rustow : The Army and the founding of the Turkish Republic، در World Politics ۱۱ (۱۹۵۹ء): ۵۱۳ تا ۵۵۲: (۲۱) Mahmud Shewket Pasha : Glen W. Swanson : and the German Military Mission to Turkey، در War, Technology and Society in the Middle East، طبع M. Yapp، لندن ۱۹۷۳ء: (۲۲) Charles : My Campaign in Mesopotamia : V. F. Townshend، لندن ۱۹۲۰ء، باب ۲: (۲۳) Ali Türkgeldi :

فرض کی بنا پر اس نے کبھی کسی دے داری سے پہلو تہی نہیں کی۔ اس کی دیانت داری نے شاذ ہی اسے دیر تک کام کرنے دیا ہو؛ اسی وجہ سے اس نے کئی بار اپنے کپے کرائے پر ہانی پھرتے دیکھا۔ جب کام ہگڑ جاتا تو اسے اصلاح کے لیے دوبارہ ہلا لیا جاتا۔ سیاست میں اعتدال پسندی اور سیاسی جماعتوں سے عدم وابستگی کی بنا پر اس نے اتحادی اور غیر اتحادی گروہوں، کمالیوں اور غیر کمالیوں کے درمیان توازن قائم رکھا۔ وہ تادم آخر دولت عثمانیہ کا وفادار رہا اور بالآخر جمہوریہ ترکیہ کے قیام کے بعد اپنے گھر، یعنی استانبول میں خاموشی سے زندگی گزار کر راہی ملک عدم ہوا۔

مآخذ: (۱) Denkwürdigkeiten des Mar-

schalls Izzet Pascha، مترجمہ و مرتبہ Karl Klinghardt،

لائپزگ ۱۹۲۷ء: (۲) ابن الامین ایٹال : عثمانی دوراندہ سون صدراعظم، استانبول ۱۹۳۰ء تا ۱۹۵۳ء، کراسہ ۱۳،

ص ۱۹۷۳ تا ۲۰۲۸، جو زیادہ تر (تا ص ۲۰۰۱)

ایٹال کی درخواست پر عزت پاشا کے خود نوشت سوانحی خاکے پر مشتمل ہے: (۳) شیر احمد عزت پاشا ان خاطراتی،

در اکشم (استانبول)، اپریل ۱۹۲۸ء تا جون ۱۹۲۸ء:

(۴) عزت پاشا کے بیٹے پروفیسر حیدر فرج کا انٹرویو،

مطبوعہ استانبول، اپریل ۱۹۶۵ء: (۵) فیروز احمد :

The Young Turks... 1908-1914، اوکسفورڈ ۱۹۶۶ء:

(۶) P. Muratoff و W. E. D. Allen : Caucasian Battlefields،

کمبرج ۱۹۵۳ء: (۷) [مصطفی کمال اتاترک]:

یونک غازیہن خاطرہ لرلیدن صحیفہ لر، بار اول،

در حاکمیت ملیہ، (انقرہ) و ملیت (استانبول)، ۱۳ مارچ تا

۱۲ اپریل ۱۹۲۶ء و فرانسیسی ترجمہ، از Jean Deny، در

Revue des Études Islamiques، ۱۹۲۷ء و متعدد ترکی

اشاعتیں، از فالح رفقی اتای: (۸) وہی مصنف : نطق

۱۹۲۷ء (۱۹۳۳ء) ۲ : ۵۳ تا ۱۲۳ و بمواضع کثیرہ: (۹)

تھا۔ اس کا ایک بیٹا فواد پاشا مشہور سیاست دان ہوا ہے۔

متعدد مادہ ہائے تاریخ کے علاوہ اس کے دو دیوان ہیں : بہار افکار، جو تقریباً ۱۲۳۰ھ / ۱۸۲۴-۱۸۲۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا اور خزانِ آثار، جو اس کی موت کے بعد ہی مرتب ہوسکا۔ ان میں سے کسی میں بھی اوسط درجے کی شاعری سے بہتر کوئی نمونہ نظر نہیں آتا، تاہم عزت نے اپنی دو عشقیہ مثنویوں کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کی : گلشنِ عشق، جو ۱۲۲۷ھ / ۱۸۱۲ء میں مکمل ہوئی (طبع سنگی، قسطنطنیہ ۱۲۶۵ھ) ایک مختصر سی داستانِ محبت ہے۔ یہ قدیم فارسی اسلوب پر لکھی گئی ہے اور اس میں بولاناے روم کے صوفیانہ افکار کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے موضوع سے ایک حسین اور جدت طراز تخیل کا پتا چلتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ دل پذیر اس کی وہ شاہکار مثنوی ہے جو اس نے کشان میں جلا وطنی کے دوران میں محنت کشان کے ذو معنی عنوان کے ماتحت لکھی۔ یہ اس کی جلاوطنی کا ایک منظوم روزنامہ ہے۔ اس میں مثنوی کی بحر میں بکثرت غزلیں، قصیدے اور تاریخی مادے شامل ہیں۔ اس سے نہ صرف اپنے وقت کے ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور مقتدر شخص کے افکار و تخیلات پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ سلطان محمود کی اصلاحات کے ابتدائی دور میں یورپی ترکی کی سیاسی زندگی بھی ہمارے سامنے آ جاتی ہے۔ اس تصنیف کی وجہ سے، جس کی زبان خالص ترکی ہے اور جس میں محاورے جابجا استعمال کیے گئے ہیں، عزت ملا کو زبان کے مصلحین اور جدید ادیبوں کی صف میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ یہ ۱۲۶۹ھ میں قسطنطنیہ میں لیتھو میں طبع ہوئی۔ ضیا پاشا نے بھی اسے اپنی خرابات : ترک مثنویات (۱۲۹۲ھ) میں شائع

انقرہ ۱۹۴۸ء : *Mondros ve Mudanya müharekeleri Germany and the Otto- : Ulrich Trumpener* (۲۴)
man Empire, 1914-1918 برنٹن ۱۹۶۸ء : (۲۵)
Görüp istiklerim: Ali Fuad Turkgeldi بار دوم، انقرہ ۱۹۵۱ء : (۲۶) *Modern Yemen, : Manfred W. Wenner*
 ۱۹۱۸-۱۹۶۶ء، بالٹی مور ۱۹۶۷ء، ص ۶۴ بعد۔

(G. W. SWANSON و D. A. RUSTOW)

عزت ملا : کچھ جی زادہ محمد عزت افندی، (سلطان) محمود ثانی کے عہد کا ایک ممتاز ترک مدبر اور شاعر، جو ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۵-۱۷۸۶ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ وہ قاضی عسکر صالح افندی کا بیٹا تھا۔ اس نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قانون و فقہ اور دینیات کی تعلیم حاصل کی۔ آگے چل کر وہ غلطہ [استنبول کا ایک بڑا محلہ] میں ملا کے منصب پر فائز ہوا اور جب اس کے سرپرست حالت افندی پر عتاب ہوا تو وہ بھی اس کی لپیٹ میں آ گیا کیونکہ عزت نے اس کی طرف سے کچھ ہجویہ اشعار لکھے تھے، چنانچہ اسے تکفور طاغی (Rodosto) کے قریب کشان میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ایک سال بعد اسے معافی مل گئی اور وہ دوبارہ سلطان محمود کا موردِ عنایت ہو گیا، جس نے اسے اپنا مصاحب بنا لیا۔ عزت کو اعلیٰ ترین دینی مناصب سے نوازا گیا۔ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء میں اس نے روس سے معاہدہ صلح کے سلسلے میں ترکیہ کی نمائندگی کی۔ اس نے صلح کے لیے اپنے رجحان طبع کا اعلانیہ اظہار کیا۔ وہ چاہتا تھا کہ ہر قیمت پر صلح کر لی جائے۔ اس بنا پر جنگ کی حامی جماعت اس کی دشمن ہو گئی اور سازش کر کے اسے سیواس میں جلا وطن کرانے میں کامیاب ہو گئی۔ ابھی اسے وہاں پہنچے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء - ۱۸۳۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے زہر دیا گیا

تھی۔ عَزَّہ اپنے فن اور اپنے اعلیٰ اخلاق کی وجہ سے پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں مدینے میں بہت مقبول و محبوب تھی۔

ماخذ: (۱) الاغانی، بامداد اشاریہ (بالخصوص ۱۶: ۱۳۳ بعد؛ (۲) ابن خلیکان: شماره ۵۵۷: (۳) Caussin Notices anecdotiques: de Perceval پیرس ۱۸۷۳ء (JA، ۱۸۷۳ء)، ص ۵۵: (۴) عمروسی: الجواری المغنیات، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۷۴ تا ۸۵۔

(CH. PELLAT)

- * عَزَّی: (وقائع نویس، سلیمان عَزَّی افندی) ترک شاہی مؤرخ اور شاعر۔ وہ بالطہجی فوجی دستے کے سردار خلیل آغا اور [سلطان] احمد ثالث کی بیٹی خدیجہ کا بیٹا تھا۔ وہ کاتب کی حیثیت سے شاہی دیوان میں ملازم ہو گیا۔ ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء میں وہ صبحی کی جگہ ساتواں وقائع نویس مقرر ہوا۔ ۱۱۶۰ھ میں وہ تشریفاتی [تشریفاتی] کے عہدے پر فائز ہوا۔ اس کا انتقال جمادی الآخرہ ۱۱۶۰ھ / مارچ۔ اپریل ۱۷۵۵ء میں ہوا۔ اسے شیخ مراد زادہ کے پہلو میں دفن کیا گیا، جس نے اسے سلسلۂ نقشبندیہ میں بیعت کیا تھا۔ ایک دیوان اور ۱۱۵۷ھ سے ۱۱۶۵ھ / ۱۷۴۳ء تا ۱۷۵۲ء کے واقعات کی ایک تاریخ اس کی یادگار ہے۔ یہ صبحی کی تاریخ کے تکملے کے طور پر ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۴ء میں طبع ہوئی۔ عَزَّی کی نظم کے مقابلے میں اس کی نثر کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے۔ اس کا اسلوب بیان انتہائی مرصع اور رنگین ہے، اور مغربی مذاق کے مطابق تمام ترک مؤرخین سے زیادہ ہر سزہ سے مشہور ہے۔ خوشنویسی میں اسے خاصی شہرت حاصل تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۹، لائیڈن]۔
- ماخذ: (۱) جمال الدین: عثمانی تاریخ و مؤرخوں، (قسطنطنیہ، ۱۳۱۴ھ)، ص ۴۹ بعد؛ (۲) ثریا:

کیا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۹، لائیڈن]۔

ماخذ: (۱) م - ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۲۱۶؛ (۲) ثریا: سِجِل عثمانی (۱۳۱۱ھ) ۳: ۴۵۸؛ (۳) Gesch. der Osman. : Hammer - Purgstall (۴) A History: Gibb (۵) ۵۰۶ تا ۵۲۰: (۶) Dichtkunst of Ottoman Poetry: ۳۰۴ تا ۳۲۲؛ (۷) Izzet Mollah, Fuad Paschas: Schlechta - Wsschrd Vater und dessen Tristia، لائپزگ ۱۸۶۳ء۔

(THEODOR MENZEL)

- * عَزَّالدولہ: ایک اعزازی لقب جو کئی مسلمان امراء، مثلاً بختیار [بویہی] [رک بان] نے اختیار کیا [تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۹، لائیڈن]۔
- * عَزَّالدین: امراء کا اعزازی لقب، جو عموماً عَزَّالدولہ کے ساتھ ملا کر اختیار کیا جاتا تھا (عَزَّالدولہ والدین) تاہم یہ لقب صرف امراء ہی نہیں بلکہ علما کے لیے بھی آتا تھا [تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۹، لائیڈن]۔
- * عَزَّہ: رَک بہ "کثیر"۔
- * عَزَّہ المِیْلَاء: "خوش خرام عَزَّہ" مدینے کی مشہور و معروف مغنیہ اور نے نواز جو انصار کی مولاء تھی۔ وہ خاصی عمر پا کر غالباً پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے فوت ہوئی۔ وہ ایرانی الاصل گویوں، سائب خاتر اور نَشِیْط کی اور بعد میں رائقہ اور جمیلہ [رک بان] کی شاگرد ہوئی۔ اس کے شاگردوں میں ابن مَحْرِز اور ابن سَرِیج [رک بان] جیسے مشہور گویے شامل ہیں۔ لیکن جمیلہ کی طرح اس نے کوئی اپنا مخصوص دبستان موسیقی قائم نہیں کیا۔ وہ اس معاملے میں بھی جمیلہ سے مختلف ہے کہ وہ شرفا اور امراء کے گھروں میں جا کر گاتی تھی اور بعض شعرا (عمر بن ابی ربیعہ، حسان بن ثابت جنہیں وہ آبدیدہ کر دیا کرتی تھی) اور اہم شخصیتوں (مُصْعَب بن الزبیر، سعید بن العاص، وغیرہ) کو اپنے گھر پر بھی بلاتی

خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی [بنو ہاشم کے حلیف قبیلہ بنو شیبان کے لوگ اس کے مجاور تھے۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے، اس کی طرف ہدی کے جانور لے جائے جاتے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی]۔ یہاں اللات (رك بان) اور المناتہ (رك بان) کے ساتھ ”ثلیث الوہیت“ کی صورت پیدا ہوئی، اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اگرچہ وہ ان تینوں میں سب سے چھوٹی تھی، پھر بھی کچھ عرصے کے بعد سب پر چھا گئی۔ اہل مکہ ان تینوں کو ”خدا کی بیٹیاں“ کہا کرتے تھے [اور عزی قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی]۔ قرآن مجید (سورہ ۵۳ [النجم]: ۱۹ بسعد) سے جہاں ان تینوں کا ذکر آیا ہے، مترشح ہوتا ہے کہ مناتہ ان دونوں کے ماتحت تھی۔ اس کی تصدیق اس واقعے سے بھی ہوتی ہے کہ عزی، اور لات الگ الگ متعدد مقامات پر مذکور ہیں (الطبری: ۱: ۱۸۵؛ ابن ہشام، ص ۱۴۵، ص ۲۰۶، ص ۸۷۱، ص ۶، جہاں ساتھ ہی وڈ کا بھی ذکر ہے)۔ جب ۵۳ھ میں ابو سفیانؓ (بحالت کفر) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلے تھے تو العزی اور اللات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے گئے تھے (الطبری: ۱: ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العزی دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، ابو سفیانؓ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ: العزی لنا ولا عزی لکم (عزی ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزی نہیں) (الطبری: ۱: ۱۴۱۸) اس کے برعکس دیکھیے: اعلٰٰ ہبل (ہبل کی جے ہو)، (ابن ہشام: ص ۵۸۲) اور یہی بات ابن ہشام کی نقل کردہ اس نظم

سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ): ۳: ۴۶۷؛ (۳) v. Hammer
 'Gesch. des Osman Reiches' ۳: ۳۱۸، ۳۳۰،
 ۳۸۶؛ (۴) 'Gesch. der Osman' Hammer-Purgstall
 'Dichtkunst' ۳: ۱۷۳، ۲۸۴؛ (۵) وہی مصنف:
 'Hormayr's Archiv' (۱۸۲۳ء) شمارہ ۲۷ و ۲۸؛ (۶)
 'Verzeichn. der türk. Handschr.' (برلن)
 شمارہ ۱۸۷۔

(THEODOR MENZEL)

* العزی: [ع، تانیث الاعز] عرب کی ایک قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے ”مضبوط، طاقتور“۔ اس کا تعلق خاص طور پر قبیلہ غطفان سے تھا (یاقوت: ۱: ۲۹۶) لیکن اس کا بڑا استہان [وادی] نخلہ میں [حراض کے مقام پر] اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکہ مکرمہ کو جاتا ہے (دیکھیے یاقوت: ۳: ۷۵۰ بعد) جس کی طرف حسان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعہ Hirschfeld، قصیدہ شمارہ ۹۱، بیت ۳، جہاں نخلہ ہی پڑھنا چاہیے)۔ یہاں بیول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر [جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق] اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں [ان کا] متبرک پتھر نصب تھا (الواقیدی: ترجمہ Wellhausen، ص ۳۵۱) اور ایک غار بھی جو غبغب کہلاتا تھا اور جس میں ان جانوروں کا خون گرا دیا جاتا تھا جو اس دیوی پر بھینٹ چڑھائے جاتے تھے (ابن ہشام: ص ۵۵، ص ۶)۔ یہاں ایک ”گھر“ [زیارت گاہ] کا ذکر بھی ملتا ہے (مثلاً ابن ہشام، ص ۸۳۹) جس کے متعلق Wellhausen کے نزدیک کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے، یعنی یہ ”زیارت گاہ“ دراصل العزی کا ایک دوسرا استہان تھا۔ مندرجہ بالا مرکزوں سے اس کا مت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلنا شروع ہوا اور خزاعہ، غنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور

Ethics میں فلائیکے نے العزی کو یونانی علم الاصنام کی مشہور دیوی Venus کا مترادف قرار دیا ہے۔ [یہ نام (یعنی ”ملکہ افلاک“) شامیوں کے ہاں بھی پایا جاتا ہے اور چھتوں پر عورتوں کی قربانی کا جو ذکر جریمہ Jeremiah نے کیا ہے، وہ بھی بقول اسحق عربوں کو معلوم تھا اور اس دیوی کی نذر کے لیے روٹیاں پکانا بھی عربوں میں ثابت کیا جا سکتا ہے (نیز دیکھیے *Reste : Wellhausen* ص ۴۱) لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ خارجی اثرات کا نتیجہ ہو (بالکل ایسے ہی جیسے جریمہ Jeremiah نے قوانیم کا لفظ استعمال کیا ہے جو آشوریوں کے قمنو سے مأخوذ ہے جو اُسٹر کی پرستش کے ذیل میں مستعمل تھا) اور یوں عزی کے متعلق عربی تصور غیر واضح ہی رہے گا۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالد بن ولید کو عزی کے استہان پر بھیجا تھا کہ اسے تباہ کر دیں۔ [چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل کی] الواقدی نے اس دیوی کا آخری پجاری اقلج بن نصر الشیبانی کو بتایا ہے، اور ابن الکلبی نے دبیہ بن حرمة کو۔ اس کے بعد یہ مذہب معدوم ہو گیا اور ساتھ ہی وہ متعدد اسمائے علم (اعلام) بھی جو کسی طرح العزی سے متعلق تھے [مثلاً عبد العزی] (دیکھیے مادۃ اللات)۔

مآخذ: (۱) الکلبی، ترجمہ Wellhausen در *Reste arabischen Heidentums* ص ۳۸ تا ۳۷؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۵۵، ۱۳۵، ص ۷، ۲۰۶، ص ۲، ۸۳۹، ۸۷۱، ۶ (دیکھیے: ۲: ۸۶)؛ (۳) الواقدی: ترجمہ Wellhausen: ص ۳۵۰ بعد؛ (۴) ابن سعد: طبع زخاو Sachau ۱: ۵، ۹۹؛ (۵) الطبری: طبع ڈخویہ (de Goeje)، ۱: ۱۶۸۸ بعد؛ (۶) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld ۱: ۲۹۶، ۳: ۶۳۳، ص ۵، ۷۹: ۷ بعد؛ (۷) *Anecdota Syriaca : Land* ۳: ۲۳، ۲۳۷؛

میں بھی ملتی ہے (ص ۱۴۵) جس میں زید بن عمرو نے عزی اور اس کی دو بیٹیوں کا ذکر کیا ہے، بشرطیکہ ان سے مراد لات اور مناتہ ہی لی جائیں۔

خاص عرب کے باہر عزی کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے لخمی بادشاہوں کے ہاں ہوتی تھی المنذر رابع اس کی قسم کھاتا ہے (کتاب الاغانی، ۲: ۲۱، نیچے سے ص ۵) اور الحماسہ کے مطابق (ص ۱۱۶) ایک لخمی شہزادے نعمان نے کچھ آدمیوں کو اس کے پاس بھیجا تھا کہ وہ ایک تنازع میں فیصلہ کرے۔ یہاں اس کی پرستش میں ایک خاص قسم کی بے رحمی بھی شامل تھی۔ المنذر رابع نے اس کے لیے گرفتار شدہ چار سو مسیحی راہبات کو قربان کر دیا اور ایک اور موقع پر الحارث الجفنی کے بیٹے کو بھی جسے وہ گرفتار کر لایا تھا، اس کی بھیٹ چڑھایا گیا۔ شامیوں کے ہاں بھی عزی کا نام ملتا ہے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عادۃ کو کہتے (یعنی مؤنث ستارہ) کا نام لیتے ہیں، جس سے ان کی مراد یہود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ہے۔ اسی تصور سے یہ بات بھی پوری طرح مطابقت رکھتی ہے جب عربوں نے کنیسۃ سینا پر ھلہ بولا تھا، تو بقول Nilus وہ چاہتے تھے کہ نوعمر Theodulos کو صبح کے ستارے کی بھیٹ چڑھا دیں۔ اس طرح عزی کی نوعیت تو متعین کی جا سکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس طریقے پر ہم زمانہ جاہلیت کے عربی تصور کی بھی ترجمانی کر سکیں گے؟۔ کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ ان سرحدی علاقوں میں یہ تطبیق باہمی کا عمل کار فرما ہو۔ بالکل یہی سوال اس وقت ہوتا ہے جب ”ملکہ افلاک“ کو (Jer.) باب، ۷، آیت ۱۸، ۴۴: ۱۷-۱۹؛ اسحق انطاکی: *Opera*، طبع Bickell ۱: ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۴۴) العزی ہی قرار دیا جائے۔ [*Ency. of Religion and*

فعل مثلاً اس بات کے یقین کے لیے بھی کیا جا سکتا ہے کہ زوجگی کے عواقب شوہر کے حق زناشوئی سے مسلسل طور پر منتفع ہونے میں خلل نہ ڈال دیں۔ اس مانع حمل فعل کے جواز کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ”اولاد کی کثرت کی وجہ سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جانے کا خوف لاحق ہو جاتا ہے“، اگرچہ رزق کے معاملے میں خدا پر توکل کرنا مرجح ہے۔

مآخذ: (۱) مالک: الموطأ، باب القضا فی امہات الاولاد؛ (۲) ابو یوسف: آثار، قاہرہ ۱۲۵۰ھ، حدیث عدد ۷۱۰ تا ۷۱۲، ۸۰۷؛ (۳) الشیبانی: الموطأ، لکھنؤ ۱۲۹۷ھ و ۱۳۰۶ھ، ص ۲۳۹؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الآثار، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ص ۶۸؛ (۵) ابن القاسم: المدونہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۲۳، ۲۶؛ (۶) الشافعی: کتاب الام، بلاق ۱۳۲۱ھ - ۱۳۲۶ھ، ص ۷۰، ۷۱، ۷۲؛ (۷) Wensinck: Hand-book (مفتاح كنوز السنۃ)، بذیل مادۃ ”الجماع“؛ (۸) الغزالی: احیاء، کتاب ۱۲، باب ۳، حصہ اول، شمارہ ۱۰: ”حسن اخلاق درجماع“؛ کتاب ۱۲، بذیل ”نکاح“، کا ترجمہ Bauer نے جرمن زبان میں اور Bercher و Bousquet نے فرانسیسی زبان میں کیا ہے؛ نیز دیکھیے La Morale de l'Islam et: G. H. Bousquet (۹) son Ethique sexuelle، ص ۱۳۷ تا ۱۴۰۔

(G. H. BOUSQUET)

[تعلیقہ: مسئلہ عزل کے بارے میں علماے سلف و خلف مختلف الرائے ہیں۔ زمانہ حال میں ضبط تولید (Family Planning یا birth control) کی مشہور تحریک پیدا ہوئی تو مسلم ممالک میں اس سلسلے کے مباحث نے عزل کے حوالے کو خاص مرکز توجہ بنا دیا؛ چنانچہ مصر اور بعد میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے (خواہ وہ ضبط تولید کے حق میں تھے یا اس کے مخالف) مسئلہ عزل پر خاصی گفتگو کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ عزل سے متعلق دو موقف

(۸) De bello Pers.: Procopius ۲: ۲۸؛ (۹) Reste arab. Heidentums: Wellhausen ص ۳۴ تا ۳۵؛ (۱۰) Die Dynastie de Lakhmidien: Rothstein؛ (۱۱) in Hira ص ۸۱ بعد، ۱۳۱ بعد؛ [۱۱] Ency. of Religion and Ethics ج ۱، بذیل مادۃ (Ancient): M. M. Sharif (۱۲)؛ Muslim Philosophy ۱: ۱۲۸؛ نیز دیکھیے مختلف کتب تفسیر]۔

(FR. BUHL)

* عَزْل: (قبل از انزال علحدگی، یعنی coitus interruptus)۔ حدیث کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل کا رواج زمانہ جاہلیت کے عربوں میں بھی موجود تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کا اعلان نہیں کیا [مسئلہ عزل سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی احادیث کا ایک سلسلہ ایسا ہے جو از قبیل تقریر ہے (یعنی حضور کو عزل پر عملدرآمد کی اطلاع ملی اور آپ خاموش رہے)؛ عزل کو جائز قرار دینے والے انہیں احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسرا وہ سلسلہ احادیث بھی مروی ہے جس سے عزل کی کراہت اور کسی حد تک معانعت مفہوم ہوتی ہے؛ مانعین عزل انہیں احادیث پر اعتماد کرتے ہیں اور انہیں ناسخ قرار دیتے ہیں]۔ آئمہ فقہ اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی آفا اپنی کنیز کے ساتھ غیر مشروط طور پر عزل اختیار کر سکتا ہے اور شوہر اپنی بیوی کے ساتھ بھی عزل کرنے کا مجاز ہے۔ مؤخرالذکر صورت میں فقہا میں اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ آیا عزل کے لیے بیوی کی رضامندی ضروری ہے یا نہیں۔ الغزالی کے نزدیک عزل اگرچہ شادی کی عام روح سے مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ممنوع نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ فعل صرف کسی قدر قابل ملامت ہے۔ یہ

(=) لوگوں نے عزل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ خفیہ واد (زندہ درگور کرنا) ہے۔

علاوہ ازیں مانعین عزل کی طرف سے احادیث و اقوال صحابہ میں سے متعدد دلائل پیش کیے جاتے ہیں، جن میں دراصل عزل کی کراہت کا بیان پایا جاتا ہے۔ مانعین عزل میں زمانہ حال کے وہ علما شامل ہیں جو ضبط تولید کی تحریک کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں (اس گروہ کے نقطہ نظر اور دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) ابوالاعلیٰ مودودی: اسلام اور ضبط ولادت؛ (۲) محمد تقی عثمانی: ضبط ولادت عقلی اور شرعی حیثیت سے، کراچی ۱۹۶۱ء)؛

زمانہ حال میں عزل کے مطلقاً جواز کا موقف ان حضرات نے اختیار کیا ہے جو مغربی دلائل سے متاثر ہو کر ضبط تولید کی تحریک کے مؤیدین ہیں (اس موقف کی توضیح اور اس کے دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے جعفر شاہ پھلواری: تحدید نسل، لاہور ۱۹۵۹ء۔ اس کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، اور سید جعفر شاہ پھلواری کے مقالات کے علاوہ البھی الخولی اور خالد محمد خالد کے عربی مضامین کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے)۔

[قاضی عبدالنبی کوکب]

عزّمی زادہ مصطفیٰ: عہد عثمانیہ کا ایک ترک شاعر اور صاحب طرز ادیب، جو بحیثیت شاعر حالی کے نام سے معروف ہے۔ وہ شب برات ۱۵ شعبان ۱۲۷۷ھ / ۲۳ جنوری ۱۸۵۷ء کو استانبول میں پیدا ہوا اور سلطان مراد رابع کے مشہور و محترم اتالیق، شاعر، ادیب اور مترجم عزّمی آفندی (م ۱۲۹۰ھ / ۱۸۸۲ء) کا بیٹا تھا۔ اس نے مشہور مؤرخ سعد الدین [رک بان] سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور تاریخی تحقیق و تفتیش سے اس کا

دور صحابہ ہی میں موجود تھے۔ حافظ ابن قیم کے مطابق جو صحابہ عزل کی رخصت کے قائل بتائے گئے ہیں ان میں حضرت جابر، سعد بن ابی وقاص، ابو ایوب انصاری اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین شامل تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قیم: زاد المعاد، ۲: ۲۲۱، قاہرہ ۱۳۲۴ھ)۔ دوسری طرف جن صحابہ نے عزل کو ناپسندیدہ قرار دیا اور اس پر عمل کرنے سے روکا ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے اسمائے گرامی شامل بتائے گئے ہیں (ابن قیم)۔ رخصت کے قائلین کی طرف سے پیش کیے جانے والے دلائل میں حسب ذیل دو روایات واضح حیثیت رکھتی ہیں: یہ دونوں احادیث تقریری حضرت جابرؓ سے منقول ہوئی ہیں اور ان میں سے پہلی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں مندرج ہے:

(۱) ”عن جابر قال کنا نعزل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والقرآن یُنزل“ (= حضرت جابر بتاتے ہیں: ہم عہد نبوی میں عزل کرتے تھے اور یہ وہ دور تھا جب نزول قرآن کا سلسلہ جاری تھا)۔

(۲) ”عن جابر قال کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فلم ینہا، (= حضرت جابر نے بتایا: ہم عہد رسالت میں عزل کر لیتے تھے۔ جب اس کی اطلاع حضور اکرمؐ تک پہنچی تو آپؐ نے ہمیں منع نہ کیا)۔

روایات کا وہ سلسلہ جن میں عزل کی ناپسندیدگی اور کراہت و ممانعت کا مفہوم موجود سمجھا گیا ہے، ان میں صحیح مسلم کی درج ذیل حدیث واضح ترین ہے:

”سألوہ عن العزل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذلک هو الواد الخفی“

دارالعلوم کے صحن میں جو اس کے گھر، واقع صوفیلر چار شوسی، سے زیادہ دور نہ تھا، دفن ہوا۔

شاعر کی حیثیت سے حالتی عزیمی زادہ اپنے دیوان، ساقی نامہ اور رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے اور اپنے جانشینوں میں وہ ترکی عمر خیام کے نام سے معروف ہے۔ اس کا کلام بہت وسیع حلقے میں پڑھا جاتا تھا اور اس نے کوئی چار ہزار مخطوطات پر مشتمل کتاب خانہ چھوڑا۔ ان سب مخطوطات پر اس کے اپنے ہاتھ کے حواشی لکھے ہوئے ہیں، لیکن یہ کتب خانہ منتشر ہو گیا۔ اس کی کوئی تصنیف تا حال طبع نہیں ہوئی اور اس کا کلام زیادہ ناقدانہ تبصرے کا مستحق ہے۔ عزیمی زادہ کے سلیمان نامہ کا بظاہر سلطان سلیمان قانونی سے کوئی تعلق نہیں؛ ضرورت ہے کہ اس کے مندرجات کی جانچ کی جائے۔ استانبول کے کتاب خانہ اسعد افندی میں اس کا ایک مخطوطہ موجود ہے (عدد ۲۲۸۴، دیکھیے GOW، ص ۷۶)۔ نثر نویسی میں اس کی مہارت کا بہترین نمونہ اس کی منشآت ہیں، جن کا ایک مخطوطہ استانبول کے کتاب خانہ حمیدیہ میں موجود ہے (عدد ۵۹۹)۔ ایک اور مخطوطہ لندن کے برٹش میوزیم میں ہے (Or. ۱۱۶۹؛ دیکھیے Rieu، ص ۹۶ - ب)۔ اس کے ساتھ ایک اور مخطوطے کا حوالہ بھی ہے، جو ویانا کے کتاب خانہ ملی میں ہے اور جس میں صرف ۱۳ خطوط ہیں (دیکھیے G. Flügel: فہرست، ۱: ۲۶۵)؛ نیز Hammer Purgstall، ج ۴ (۱۸۲۸) و ج ۸۔

مآخذ: نوعی زادہ عطائی: حقائق الحقائق، استانبول

۱۲۶۸ھ، ص ۷۹ بعد: (۲) سچل عثمانی، ۲: ۱۰۳

بعد: (۳) حاجی خلیفہ: فذلک، استانبول ۱۲۶۷ھ

۲: ۱۳۵؛ (۴) GOD: J. v. Hammer، ۳ (۱۸۳۷):

۲۱۳ بعد: (۵) Ottoman Poetry: Gibb، ۳:

خصوصی شغف اسی استاد کا رہین منت تھا۔ مصطفیٰ استانبول میں حاجی خاتون کے مدرسے میں مدرس ہو گیا، لیکن ۱۱۱۱ھ/۱۶۰۲-۱۶۰۳ء میں اسے قاضی بنا کر دمشق منتقل کر دیا گیا۔ دو سال بعد وہ اسی حیثیت سے قاہرہ گیا۔ جب قاہرہ کی ایک فوجی بغاوت میں والی مصر داماد ابراہیم پاشا (دیکھیے Hammer-Purgstall، ۴: ۱۳۶) بے دخل مارا گیا، تو عزیمی پاشا کو، جو کبھی کبھی والی کی نمائندگی کیا کرتا تھا، غیر محتاط ہونے کے الزام میں معزول کر دیا گیا اور کچھ ہی عرصے بعد (۱۱۱۵ھ/۱۶۰۶-۱۶۰۷ء) اسے ملا کے عہدے پر برسہ [بورسہ] بھیج دیا گیا۔ اس نے علوی باغی قلندر اوغلو سے جنگ کے دوران میں جو خدمات انجام دیں، ان کے صلے میں اسے ۱۱۲۰ھ/۱۶۱۱-۱۶۱۲ء میں ادرنہ کا ملا بنا دیا گیا۔ قاضی کی حیثیت سے اس کے غلط طرز عمل کی بنا پر اسے سرزنش کی گئی اور دمشق تبدیل کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۱۲۳ھ/۱۶۱۴ء تک رہا۔ وہاں سے وہ قاضی کی حیثیت سے استانبول تبدیل کر دیا گیا۔ اس اہم منصب پر وہ چار سال متمکن رہا۔ بالآخر اسے دوبارہ صوبجات میں بھیج دیا گیا اور اس مرتبہ اسے قاہرہ میں مأمور کیا گیا۔ ربیع الآخر ۱۱۳۰ھ/فروری ۱۶۲۱ء میں وہ آناتولی میں قاضی عسکر مقرر ہوا اور ذوالقعدہ ۱۱۳۲ھ/ستمبر ۱۶۲۳ء سے پھر معزول رہنے کے بعد ربیع الاول ۱۱۳۷ھ/نومبر ۱۶۲۷ء میں روم ایللی کا قاضی عسکر بنا۔ اس عہدے پر بھی وہ صرف تھوڑے عرصے فائز رہا۔ رمضان ۱۱۳۸ھ/اپریل ۱۶۲۹ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور وہ استانبول کی جامع سلیمانیہ سے ملحقہ دارالعلوم (دارالحدیث) میں آ گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ۲۶ شعبان ۱۱۴۰ھ/۳۰ مارچ ۱۶۳۱ء کو اس نے وفات پائی اور اس

۲۲۱ بعد: (۶) برسہ لی محمد طاہر: عثمانی مؤلف لری،
۲ (۵۱۳۳۳): ۳۱۱ بعد: مختصر ذکر کے لیے
دیکھیے (۷) Hammer-Purgstall (۶۱۸۲۹): ۶۲۹،
مبنی برعطانی.

(F. BADINGER)

✱ عزیز: حضرت عزیز علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِيرُ بْنُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَاهُ إِنَّهُ أَنْبَىٰ يُؤْفَكُونَ، یعنی یہود کہتے ہیں کہ عزیز اللہ کے بیٹے ہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں۔ یہ ان کے منہ کی باتیں ہیں۔ پہلے کافر بھی اسی طرح کی باتیں کرتے تھے: یہ بھی انہیں کی ریس کرتے ہیں۔ خدا ان کو ہلاک کرے۔ یہ کہاں بہکے پھرتے ہیں (۹ [التوبة]: ۳۰)۔ حضرت عزیز کا نسب ابن کثیر نے یوں نقل کیا ہے: عزیز بن جروه (یا سروخا یا سوریق) بن عدیا بن ایوب بن درزنا بن عری بن تقی بن اسبوع بن فنحاص بن العازر بن ہارون بن عمران (البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۴۳۳)۔ ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے بارے میں کتب سیر و تاریخ زیادہ تر خاموش ہیں۔ جو روایات ملتی ہیں۔ ان میں سے اکثر اسرائیلی ہیں اور سند کے اعتبار سے کمزور ہیں۔ بہر حال بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بخت نصر [رک باں] نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ صغیر سن تھے۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالیٰ نے انہیں ”حکمت“ سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انہیں ”فقیہ“ تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ

منصب نبوت سے سرفراز ہوئے۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیزؑ بنو اسرائیل کے ساتھ ساتھ رہے۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالہ مذکور)۔ سورة البقرة (۲: ۲۵۹) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی رونق اور چہل پہل عطا کرے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر کے پوچھا: ”بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے ہو؟“ اس نے جواب دیا: ”ایک دن یا دن کا کچھ حصہ“۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو۔ ذرا اپنے کھانے پینے کی چیزوں کو دیکھو کہ وہ بگڑی تک نہیں۔ پھر اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ ہم تمہیں لوگوں کے لیے ”نشان“ (آیۃ) بنائیں۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔“ جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالیٰ کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجزِ فہم اور اللہ تعالیٰ کی قدرتوں کا اقرار کیا۔ قرآن مجید نے یہ قصہ ایک حقیقی واقعے کی حیثیت سے بیان کیا ہے: اسے مجاز یا مکاشفہ کا رنگ دینا درست نہیں۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیزؑ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے۔

جب بخت نصر نے بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور بنو اسرائیل کے بچوں اور بوڑھوں، مردوں اور عورتوں کو قیدی بنا کر لے گیا تو اس وقت اس نے تورات کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ رہنے نہ پایا؛ چنانچہ زمانہ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوئے تو تورات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس وقت حضرت عزیرؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ تورات موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک تورات حفظ ہو۔ تورات کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیرؑ کو حاصل ہوا۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت موسیٰؑ تو الواح پر لکھی ہوئی تورات لائے تھے، لیکن حضرت عزیرؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری تورات لکھوا دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا؛ جسکی تردید قرآن مجید میں کرنی پڑی۔ حضرت عزیرؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۶۶۹ تا ۶۷۱؛ (۲) [البقرة]: ۲۵۹؛ نیز [التوبة]: ۳۰۔ کی تفسیریں، خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳: ۱۸ تا ۲۰، ۱۰: ۶۸ تا ۶۹؛ (۳) ابن کثیر: البداية والنهاية، ۲: ۴۳ تا ۴۷؛ (۴) الدبیری: حیوة الحيوان، بذیل مادۃ حمار الادلۃ؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبياء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹؛ (۶) حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، ۲: ۲۳۳ تا ۲۳۸، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۷) محمد جمیل: انبیائے قرآن، لاہور، ۳: ۲۲۸ تا ۲۳۹؛ (۸) ابن قتیبہ: المعارف (عبدالقیوم)

- العزیز: رَکَ بہ الاسماء الحسنی۔
- العزیز: رَکَ بہ ایویہ۔
- عزیز افندی: رَکَ بہ علی عزیز گردلی۔
- عزیز مصر: یعنی مصر کا مقتدر شخص؛

قرآن مجید (۱۲: [یوسف]: ۳۰، ۵۱) میں العزیز کا لقب مصر کے اس شخص کے لیے استعمال ہوا ہے، جس نے حضرت یوسفؑ کو خزیدا تھا۔ بعد کی روایتوں اور تفسیروں میں اسے قطفیر [رَکَ بَانَ] کہا گیا ہے، جو بائبل کے فوطیفار Potiphar سے ماخوذ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ العزیز کا لقب فرعون مصر کے وزیر اعلیٰ کے لیے استعمال ہوتا تھا، اس لیے کہ آگے چل کر جب خود حضرت یوسفؑ اس منصب پر فائز ہوئے تو یہی لقب ان کے لیے بھی استعمال کیا گیا (قرآن مجید، ۱۲: [یوسف]: ۷۸، ۸۸)۔ غالباً یہ مصر میں کوئی بڑا عہدہ یا منصب تھا کیونکہ ”عزیز“ کے معنی ایسے با اقتدار شخص کے ہیں جس کی مزاحمت نہ کی جا سکتی ہو (العزیز الذی یفہر ولا یفہر الراغب: المفردات)۔ بائبل اور تلمود کا بیان ہے کہ فوطیفار شاہی جلوداروں (باڈی گارڈ) کا افسر تھا اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ شاہی خزانے کا افسر تھا (وکان علی خزائن مصر و یسمی العزیز، التفسیر المظہری)۔ بعض عربی لغات میں اس لفظ کے معنی مصر اور اسکندریہ کے حکمران بتائے گئے ہیں (Lane، بذیل مادہ)۔ عثمانی متون میں عزیز مصر کے لقب کا اطلاق بعض اوقات مصر کے مملوک سلاطین پر کیا گیا ہے (مثلاً فریدون پری: منشآت سلاطین کے عنوانوں میں)، لیکن یہ لقب ان کے سرکاری القاب کا حصہ معلوم نہیں ہوتا۔ مصر کے نائب الحکومہ اسمعیل پاشا اور سلطان عبدالعزیز کی گفتگوئے مفاہمت کے دوران میں کوشش کی گئی

دراز قامت اور سرخ بالوں اور نیلی آنکھوں والا تھا۔ وہ بڑا فیاض، بہادر، نہایت متحمل مزاج، کریم النفس اور گھوڑوں اور شکار کا دلدادہ تھا۔ اس میں نظم و نسق کی اعلیٰ قابلیت تھی۔ اس نے سرکاری مالیات پر نہایت کڑی نگرانی عائد کی۔ عہدے داروں کے لیے معین رقم کے مشاہروں کا دستور جاری کیا۔ انہیں رشوت اور تحائف کے قبول کرنے کی ممانعت کی اور حکم نافذ کیا کہ بغیر تحریری دستاویز پیش کیے کوئی رقم ادا نہ کی جائے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے اپنی فوج کے سپاہیوں اور شاہی محلات کے ملازمین کے لیے تنخواہوں کی شرح معین کی۔ مزید برآں فاطمی خلفا میں وہ پہلا خلیفہ تھا جس نے اپنی فوج میں ترکوں کو ملازمت دی۔ یہ ایک ایسا طریق عمل تھا جو بعد میں خطرناک نتائج کا حامل ثابت ہونے والا تھا۔

اس کا وزیر یعقوب بن کلس، ناظم محاصل، اس کا دست و بازو رہا۔ اس نے ۵۳۶۸ / ۹۷۷ء میں اسے وزیر کا لقب دیا، جو اس سے قبل فاطمیوں کے ہاں غیر معروف تھا۔ یعقوب ۵۳۸۰ / ۹۹۱ء میں اپنی وفات تک برابر وزیر رہا، بجز دو چھوٹے چھوٹے وقفوں کے جن میں وہ معتبوب ہوا: ایک تو اس وقت جب اس پر [ایک ترک امیر] اَلتَّيْكِيْن [رک بان یا آلپ تیگین] کو ۵۳۶۸ / ۹۷۷ء میں زہر دینے کا الزام لگا اور دوسرے ۵۳۷۳ / ۹۸۴ء میں جب وہ قید میں ڈال دیا گیا اور اس کی تمام املاک ضبط کر لی گئیں۔ مؤخر الذکر کی برطرفی کی وجہ شاید وہ قحط تھا جو اس سال واقع ہوا۔ بہر حال دو ماہ بعد ہی اس کی تمام املاک واپس دے دی گئیں اور اس کا منصب اور آزادی بھی بحال کر دی گئی۔ العزیز کی مالیات کی خوشحالی ابن کلس ہی کی مرہون منت تھی۔ ادبیات کے میدان میں بھی اس کا بڑا حصہ تھا کیونکہ اس نے ادبا، فقہا اور علما کی ایک بڑی تعداد

تھی کہ اس لقب کو سرکاری طور پر اپنا لیا جائے، لیکن اس کا نتیجہ ۱۸۶۷ء میں جا کر اس صورت میں برآمد ہوا کہ سلطان نے اسمعیل پاشا کے لیے خدیو کا لقب منظور کر لیا۔ اسمعیل پاشا، جسے ۱۸۴۱ء کے فرمان سلطانی کے مطابق موروثی منصب حاصل تھا، اپنے لیے کوئی ایسا لقب حاصل کرنے کا خواہش مند تھا جس سے سلطنت عثمانیہ کے دوسرے پاشاؤں پر اس کی فوقیت ظاہر ہو؛ چنانچہ اسی نے عزیز مصر کا لقب تجویز کیا تھا۔ اس وقت کے عثمانی وزیر داخلہ ممدوح پاشا کا بیان ہے کہ اس کی یہ تجویز اس لیے بھی ناقابل قبول تھی کہ مجوزہ لقب سلطان کا اپنا نام [عبدالعزیز] بھی تھا۔

مأخذ: (۱) ممدوح پاشا: مرآت شئون، ازسیر

۱۳۲۸ھ، ص ۳۴ تا ۳۵؛ (۲) F. Dickey: The Story of

the Khedivate، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۳۸؛ (۳) الراغب

الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن؛ نیز دیکھیے مختلف تفاسیر]۔

(B. LEWIS)

العزیز باللہ: نزار ابو منصور، پانچواں فاطمی خلیفہ۔ وہ [بنو فاطمہ کا] پہلا حکمران تھا جس کی حکومت مصر میں شروع ہوئی۔ وہ ۱۴ محرم ۵۳۴۴ / ۱۰ مئی ۹۵۵ء کو پیدا ہوا۔ اس کے والد المعز نے ۵۳۶۴ / ۹۷۴ء میں اس کے بھائی عبداللہ کی وفات کے بعد اسے اپنا وارث نامزد کر دیا اور وہ ۱۱ ربیع الآخر ۵۳۶۵ / ۱۸ دسمبر ۹۷۵ء یا ۱۴ ربیع الآخر / ۲۱ دسمبر کو اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ مؤخر الذکر نے ایک روز قبل اپنے خاندان کے ارکان سے اور بڑے بڑے عہدہ داروں سے العزیز کی جانشینی تسلیم کروائی تھی، لیکن اس کی جانشینی کا باقاعدہ اعلان ۱۰ ذوالحجہ ۵۳۶۵ / ۹ اگست ۹۷۶ء کو کیا گیا۔ تاریخی مأخذ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ

کو اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا اور ان کے وظیفے مقرر کر دیے تھے۔ اس نے اسمعیلی فقہ پر خود بھی ایک کتاب مرتب کی، جو المعز اور العزیز کے فیصلوں پر مبنی تھی۔

اس کے بعد مندرجہ ذیل اشخاص وزیر ہوئے، لیکن وہ اتنی دیر اس عہدے پر قائم نہ رہ سکے: علی بن عمر القداس؛ ابوالفضل جعفر بن الفرات (۵۳۸۱/۵۹۹۲ء)؛ الحمین بن الحسن البازیار؛ ابو محمد بن عمار؛ الفضل بن صالح، جو ابن کلس کے رفقاء کار میں سے تھا اور آخر میں ایک مسیحی عیسیٰ بن نستورس، سابق مدیر مالیات۔ العزیز کا ایک اور خاص عہدے دار یہودی المتشا (Manasseh) امور شام کا مدیر تھا۔

ایک عیسائی اور یہودی کو ایسے بڑے مناصب پر مامور کرنا نسل اور مذہب کے معاملے میں فاطمیوں کے عام جذبہ رواداری کے مطابق تھا، مگر العزیز کا اس جانب اور بھی زیادہ میلان تھا، کیونکہ اس پر اس کی عیسائی بیوی کا، جو اس کے بیٹے اور جانشین الحاکم کی والدہ تھی، بڑا اثر تھا۔ شاہ ییگم کے دونوں بھائی بھی خلیفہ کے اقتدار و سفارش کے زیر بار تھے کیونکہ اسی کی بدولت آرسٹس Orestes بیت المقدس کا بطریق اور آرسی نیس Arsenius ۵۳۷۰ - ۵۹۸۶ء میں مصر اور قاہرہ کا حاکم کلیسا (Metropolitan) مقرر ہو گیا۔ یوں بھی العزیز کے دوران حکومت میں عیسائیوں کو پوری آزادی حاصل تھی۔ قبطی بطریق افرائیم Ephraim نے باوجود مسلمانوں کی شدید مخالفت کے قسطنطین کے قریب ابوالسیفین (St. Marcurius) کا گرجا دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کر لی۔ اشمین کے اسقف سیویرس Severus بن المقفع اور قاضی ابن النعمان صدر عدالت مظالم کے درمیان مناظروں سے خلیفہ خوش ہوتا تھا۔ اس نے ایک مسلمان کے خلاف، جس نے عیسائی مذہب اختیار

کر لیا تھا، کسی قسم کی کارروائی کرنے سے انکار کر دیا۔ اس حکمت عملی سے مسلمانوں میں لازماً ناراضی پیدا ہوئی اور بنشا اور ابن نستورس کے خلاف رسالے شائع کیے گئے۔ مسلمانوں کی تالیف قلوب کے لیے خلیفہ نے [ایک دفعہ] اس یہودی اور عیسائی وزیر کو قید بھی کر دیا تھا، لیکن چونکہ ان کی خدمات کے بغیر کام چلنا مشکل تھا اس لیے وہ جلد ہی اپنے عہدوں پر بحال ہو گئے۔ ۵۳۸۶/۵۹۹۶ء میں اس ناراضی نے عیسائیوں کے خلاف ایک عوامی تحریک کی شکل اختیار کر لی، جو فاطمی بیڑے میں آگ لگ جانے کے بعد رونما ہوئی۔ اس کا الزام آملفی کے بعض [عیسائی] سوداگروں پر لگایا جاتا تھا، چنانچہ یہ سوداگر مار ڈالے گئے اور متعدد گرجا لوٹ لیے گئے۔

العزیز سخت اسمعیلی حکمت عملی پر کاربند تھا۔ وہ اپنے مسلک کی پاسداری میں غلو برتتا تھا اور اس میں مذہبی نمود و نمائش پر خاصا زور دے کر دوسرے مسالک کی حوصلہ شکنی بھی کرتا تھا؛ تاہم اہل کتاب کے تعلق میں وہ خاصا روادار تھا۔ العزیز کا عہد حکومت دراصل تعیش و تنعم کا دور تھا۔ جواہرات، بلوری ظروف، قیمتی ذہبی اور سقلاطونی پارچے، نادر جانور، ترفاس (Truffles) اور سمندری مچھلی وغیرہ منگانی پر بہت روپیہ صرف ہوتا تھا (ایک مرتبہ بعلبک سے پیامبر کبوتروں کے ذریعے اس کے لیے شاہ دانہ Cherries لایا گیا)، اسی لیے، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، مالیات پر کڑی نگرانی کرنا پڑی اور اس سے مصر کی اقتصادیات میں از سر نو جان پڑ گئی۔ اس کا وزیر ابن کلس جسے ایک لاکھ دینار تنخواہ ملتی تھی، بڑے ٹھاٹھ سے رہتا تھا۔ العزیز نے عمارات پر بھی گراں قدر رقوم صرف کیں، مثلاً قصر الذہب، قصر البحر (اس مجموعہ عمارات کے

بعض حصے جو قصر کبیر کے نام سے موسوم تھیں، جامع قراقرہ اور وہ مسجد جسے جامع الحاکم کہتے تھے، لیکن جس کی تعمیر بھی العزیز نے شروع کرائی تھی۔

العزیز کی خارجہ حکمت عملی درحقیقت صرف شام ہی پر مرکوز رہی۔ شمالی افریقیہ میں اس نے یوسف بَلْکِن کو اپنے منصب پر مستقل کر دیا، مگر مؤخر الذکر کا بیٹا المنصور (۵۳۷/۵۳۸ تا ۵۹۸/۵۹۹)، جسے خلیفہ نے باپ کے منصب پر قائم رکھا تھا، کچھ زیادہ اطاعت شعار نہ تھا۔ وہ خلیفہ کی ناپسندیدگی کے باوجود کتامہ کے خلاف فوج کشی کرنے سے باز نہ رہا اور اس نے اپنے آپ کو بتدریج مصر سے الگ کر لیا۔ اسی طرح صقلیہ کے ساتھ بھی خلیفہ نے بس اتنا واسطہ رکھا کہ بنو کلب کے خاندان میں جو امیر وارث حکومت ہو جاتا تھا اسی کو خلعت و سند بھیج دیتا تھا۔ اس نے آل بُوہ کے عَضْدُالدَّوْلہ سے سفارتی روابط قائم کیے، جس نے بقول ہلال الصَّابِی (در سبط ابن الجوزی) اس معاملے میں ابتدا کی تھی۔ عَضْدُالدَّوْلہ کا جو خط محفوظ رہ گیا ہے اس میں وہ فاطمی سیادت کو تسلیم کرتا ہے؛ لیکن یہ امر مشتبہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ ابن ظافر کا بیان ہے کہ عَضْدُالدَّوْلہ فاطمیوں کے سرکاری نسب نامے کو صحیح تسلیم نہیں کرتا تھا۔

العزیز کا بڑا مقصد جنوبی اور مشرقی شام میں اپنے قبضے کو مضبوط کرنا اور بعد میں حلب کی اسارت کو ہتھ پھانسا تھا اور اس سے بوزنطہ اور عباسیوں کو نقصان پہنچا کر اپنی توسیع مملکت کا خواب پورا کرنا تھا۔ جنوبی فلسطین میں بدوی سردار مَفْرِج بن دَغْفَل الطائمی، حاکم رَمْلہ، بطیب خاطر خلیفہ کے احکام کی تعمیل و اطاعت کے لیے تیار نہ تھا۔ دمشق میں ترک الپتکین

بغداد سے آ کر ۵۳۶/۵۳۷ء میں خود حاکم بن بیٹھا اور عباسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا، لیکن فاطمی المعز اسے شہر سے نکالنے میں ناکام رہا۔ العزیز نے دمشق کو الپتکین سے، جس نے فاطمیوں کے دشمن قرامطہ سے اتحاد کر لیا تھا، واپس لینے کا عزم بالجزم کر لیا۔ ۵۳۹/۵۴۰ء میں اس نے جوہر کی قیادت میں اس کے خلاف ایک فوج روانہ کی دو ماہ تک دمشق کے قریب لڑائی جاری رہی، لیکن اس کے بعد جب قرامطہ آ پہنچے تو جوہر کو طبریہ اور پھر رَمْلہ اور عسقلان کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ یہاں وہ گھر گیا اور صلح کی گفت و شنید پر مجبور ہوا؛ چنانچہ اسے دمشق سے عسقلان تک کا علاقہ الپتکین کے حوالے کرنا پڑا۔ اسے ۵۳۷/۵۳۸ء میں ایک تلوار اور ایک بھالے کے نیچے سے، جو قلعے کے دروازے کے اوپر لٹکا دیے گئے تھے، گزرنے کی ذلت اٹھانا پڑی۔ اس واقعے کا خلیفہ پر بہت اثر ہوا اور اس نے بذات خود الپتکین کے خلاف چڑھائی کر کے محرم ۵۳۸/اگست ۹۷۸ء میں اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا، لیکن قرامطہ کو وہاں سے ہٹانے کے لیے انہیں سالانہ خراج دینا پڑا۔ ادھر خلاف توقع وہ الپتکین سے کمال رعایت سے پیش آیا۔ اسے اس کے ترکوں سمیت ملازمت میں داخل کر لیا اور ہر قسم کے اعزاز و تکریم سے نوازا؛ لیکن الپتکین اس کے تھوڑے ہی دن بعد زہر کے اثر سے مر گیا اور ابن کِلَس کی نفرت کی بھینٹ چڑھا۔

اس کے باوجود دمشق خلیفہ کے قبضے میں نہیں رہا کیونکہ تھوڑے ہی عرصے بعد یہ شہر الپتکین کے سابق معاونین میں سے ایک شخص قَسَّام کے ہاتھ آ گیا، جو اصلاً ایک معمولی مزدور تھا۔ ابن کِلَس کے ایک منظور نظر فضل بن صالح کے ماتحت اس کے خلاف فوج روانہ کی گئی، لیکن وہ

یہ کار ثابت ہوئی اور فضل کو فلسطین کی طرف واپس جانا پڑا۔ اس وقت ابوتغلب حمدانی، جو موصل سے دھکیل دیا گیا تھا اور خلیفہ سے نامہ و پیام کر رہا تھا، دمشق کو فتح کرنے کی ناکام کوشش کے بعد فلسطین پہنچا۔ اسے مفرج بن دغفل اپنا حریف سمجھا اور اس ڈر سے کہ مبادا ابوتغلب العزیز کا مورد عنایت ہو جائے، جس کا خمیازہ اسے اٹھانا پڑے، مفرج نے اس حمدانی امیر پر حملہ کر دیا اور اسے گرفتار کر کے ۹۷۹/۵۳۶ء میں قتل کر دیا۔ اس سارے معاملے میں فاطمی سپہ سالار کا رویہ بڑا گول مول سا رہا۔ قسام اور مفرج نے مزید فاطمی حملوں کو نہایت کامیابی سے روکا، بالخصوص اس مہم کو جو سلیمان بن جعفر بن فلاح کی سرکردگی میں روانہ کی گئی تھی۔ کہیں ۵۳۷/۵۸۹ء میں جا کر ترقی سپہ سالار یلتکین نے ان دونوں کو زیر کیا۔ مفرج شکست کھا کر حمص کی طرف بھاگ گیا؛ وہاں سے وہ انطاکیہ چلا گیا اور اپنے آپ کو بوزنطیوں کی حفاظت میں دے دیا۔ قسام نے ہتیار ڈال دیے اور اسے ۵۳۷/۹۸۳ء کے آغاز میں قاہرہ بھیج دیا گیا۔

حلب کو حاصل کرنے کا خیال ابھی تک العزیز کا دامن گیر تھا۔ اگرچہ ابن کلس حمدانی کی طرف سے فاطمی خلافت کو برائے نام تسلیم کر لینا کافی سمجھتا تھا اور خلیفہ کو یہ منصوبہ ترک کرنے کی ترغیب دیتا رہا، تاہم خلیفہ کا خیال تھا کہ وہ حمص کے حمدانی والی بکجور کو اپنی ہوس ملک گیری میں آلہ کار بنا سکے گا؛ چنانچہ اس نے بکجور کو سعدالدولہ امیر حلب کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی صورت میں دمشق کی حکومت اور فوجی امداد کی پیشکش کی۔ بکجور ۵۳۷/۹۸۳ء میں حلب کی جانب بڑھا، مگر بوزنطی سپہ سالار بردس فوکاس (Bardas Phocas)

حلب کی مدد کو آ پہنچا۔ مفرج نے، جو بوزنطی فوج کے ساتھ تھا اور بکجور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اسے خبردار کر دیا؛ چنانچہ وہ وہاں سے بھاگ نکلا۔ بکجور حمص میں بھی نہیں ٹھہرا، جہاں بردس فوکاس داخل ہو گیا تھا، بلکہ فاطمی مملکت کی سرحد پر آ کر رکا۔ خلیفہ نے ایفائے عہد کرتے ہوئے اسے دمشق کی حکومت عطا کر دی، جہاں مفرج بھی اس سے آملا۔ ابن کلس نے، جسے بکجور اور مفرج پر اعتماد نہ تھا، بکجور سے نجات حاصل کرنے کی متعدد کوششیں کیں۔ اس کی سازشیں بالآخر ۵۳۷/۸۹۹ء میں فاطمی فوج کے ہاتھوں بکجور کے دمشق سے نکالے جانے کا باعث ہوئیں۔ بکجور نے رقبہ میں پناہ لی۔ ۵۳۸ء میں ابن کلس کی وفات پر مفرج نے خلیفہ سے معافی حاصل کر لی اور بکجور نے ایک بار پھر خلیفہ العزیز کو حلب فتح کرنے پر آمادہ کر لیا۔ خلیفہ نے اسے اپنی طرابلس کی قلعہ نشین فوج دینے کا وعدہ کر لیا، لیکن کاتب ابن نسطورس کے اکسانے پر جسے بکجور نے اپنا مخالف بنا لیا تھا، فاطمی سپہ سالار نے بکجور کو عین وقت پر سعدالدولہ کے خلاف لڑائی میں تنہا چھوڑ دیا۔ اس کی وجہ سے بکجور کو شکست ہوئی اور اسے پکڑ کر حمدانی امیر کے سپرد کر دیا گیا (۵۳۸/۹۹۱ء)، جس نے اسے مروا دیا۔ اس فتح کے بعد سعدالدولہ نے العزیز کی مملکت پر حملہ کرنے کی دھمکی دی، لیکن اس کی موت نے اس منصوبے پر عمل نہ ہونے دیا۔

بکجور کے سابق کاتب علی بن الحسین المغربی نے بھاگ کر مصر میں پناہ لے لی تھی۔ اس نے اور بہت سے ان امرا نے بھی جنہوں نے حمدانی امیر ابوالفضائل کا ساتھ چھوڑ دیا تھا، خلیفہ کو ایک بار پھر حلب فتح کرنے پر اکسایا۔ ۵۳۸/۹۹۲ء سے لے کر اپنی موت تک

پر قابض نہ ہو سکا۔ العزیز نے لڑائی کو تیز تر کر دینے کا فیصلہ کیا اور ۵۳۸۵/۹۹۹۰ء کے اواخر اور ۵۳۸۶/۹۹۹۱ء کے اوائل کا زمانہ عظیم بری اور بحری (فوجی) تیاریوں کے لیے شہرت رکھتا ہے۔

ابن نسطورس کے بنائے ہوئے بیڑے کو ناگہانی آگ لگ گئی (دیکھیے اوپر) تو فوراً ہی ایک نیا بیڑا تیار کر لیا گیا اور بوزنطی قلعہ آنطروٹوس کے خلاف روانہ کر دیا گیا، جس کا منگوتکین ۹۹۹۶ء کے موسم بہار میں حلب اور انطاکیہ پر چند یورشیں کرنے کے بعد محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ انطاکیہ سے بوزنطی فوجی کمک پہنچ جانے کے باعث منگوتکین کی مہم ناکام رہی، لیکن امارت حلب کا جنوبی حصہ فاطمیوں کے زیر اثر رہا۔ خلیفہ نے بذات خود میدان میں جانے کا فیصلہ کیا اور اپنی فوجوں کی قیادت اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے روانہ ہو گیا۔ جس طرح افریقہ سے روانگی کے وقت المعز نے کیا تھا اس نے بھی اپنے بزرگوں کے تابوت اپنے ہمراہ لے لیے، لیکن وہ راستے میں بیمار ہو گیا اور ۲۸ رمضان المبارک ۵۳۸۶/۱۴ اکتوبر ۹۹۹۶ء کو بلیس کے مقام پر انتقال کر گیا۔

مصر کے تمام فاطمی خلفاء میں العزیز یقیناً سب سے زیادہ دانشمند اور خوش خصال تھا۔ اگرچہ اسے اپنے تمام مقاصد کے حصول میں کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اسی کے عہد حکومت میں فاطمیوں کا اقتدار اپنی انتہائی وسعت کو پہنچ گیا تھا اگرچہ برائے نام ہی تھا، لیکن بحر ظلمات سے لے کر بحیرہ احمر تک، یمن میں، مکہ معظمہ میں اور ایک موقع پر آل عمیل کے زیر حکومت موصل میں بھی خطبہ اسی کے نام پر پڑھا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) السکوبہ: تجارب الأمم، ۲:

۳۰۲ بمعہ؛ (۲) یحییٰ بن سعید الانطاک: Annales،

طبع شیخو، ص ۱۴۶ تا ۱۸۰؛ طبع و مترجمہ

العزیز حلب کو فتح کرنے کی باقاعدہ تدبیریں کرتا رہا، لیکن چونکہ بوزنطی اپنے باجگزار امیر حلب کو مدد دیتے رہے، اس لیے اسے کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ پہلی کوشش وہ تھی جو ترکی سپہ سالار منگوتکین نے ابن الغری کی اعانت سے کی۔ اس مہم کا نمایاں واقعہ حلب کا ناکام محاصرہ تھا، تاہم اس مہم کے دوران میں حلب کے شمال میں انطاکیہ کے بوزنطی حاکم البرجسی (Burtz) کے خلاف کامیاب معرکے لڑے گئے، جسے شہنشاہ باسل (Basil) ثانی نے حمدانی قاصدوں سے اطلاع پا کر حلب کی مدد کے لیے جانے کی ہدایت کی تھی۔ ۵۳۸۲ء کے آخر (اواخر ۹۹۹۲ء یا اوائل ۹۹۹۳ء) میں منگوتکین نے خلیفہ سے اجازت لیے بغیر ابن الغری کی ترغیب و تعریض پر حلب کا محاصرہ اٹھا لیا اور دمشق واپس چلا آیا۔ اس جرم کی پاداش میں ابن الغری کو ہرطرف کر دیا گیا۔ حلب کی امارت کے بعض علاقوں کو، جو فاطمیوں نے چھین لیے تھے، ضبط میں لانے کے بعد ۵۳۸۴/۹۹۹۴ء میں حلب لینے کی ایک دوسری کوشش کی گئی۔ پہلے دو ماہ تک محاصرہ جاری رہا، پھر محاصرہ چھوڑ کر منگوتکین کو مجبوراً البرجسی کے خلاف فوج لے جانا پڑی۔ ستمبر ۹۹۹۴ء میں اسے دریائے العاصی (Orontes) کے پایاب گھاٹ پر مار بھگانے کے بعد منگوتکین نے محاصرہ از سر نو شروع کیا، جو مئی ۹۹۹۵ء تک قائم رہا اور شہنشاہ باسل (Basil) کے بذات خود بعجلت تمام فوجیں لے آنے پر ہی اٹھایا جا سکا، جسے حمدانی امیر نے بلغاریہ محاذ سے دوبارہ قاصد بھیج کر بلوایا تھا۔ باسل نے حلب کو تو ضرور بچا لیا، لیکن فاطمیوں کے خلاف امارت حلب کی اگلی چوکیوں کی پوری طرح مدافعت کا انتظام کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس نے شیر میں تو حفاظتی فوج متعین کر دی، مگر طرابلس

۱۱۲ تا ۱۷۶؛ (۲۳) السیوطی: حسن المحاضرة، قاہرہ
 ۱۳۲۱ھ؛ ۲: ۱۳، ۱۳۳، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۰؛ (۲۴) ابن
 ایاس: [تاریخ مصر]، بولاق ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۳ھ، ۱:
 ۳۸ تا ۵۰ (فاطمیوں کی بڑی تاریخ، الإدریسی بن الحسن:
 عیون الاخبار، ابھی تک طبع نہیں ہوئی اور اس سے
 استفادہ نہیں کیا جاسکا)؛ (۲۵) Di Gregorio: *Rerum arabicarum quae ad hist. Sic. spectant...*
 Panormi collectio، ۱۷۹۰ء، ص ۲۰، ۶۵، ۸۵، ۹۹؛
 (۲۶) *Storia dei Musulmani di Sicilia*: Amari (۲۶)
 بار دوم، ۳: ۳۸۶ تا ۳۸۷؛ (۲۷) A: S. Lane-Pool
History of Egypt in the Middle Ages، ہمد اشاریہ؛
 (۲۸) *The Emperor Basil Bulgaroctonus*: V. Rosen (۲۸)
 (روسی زبان میں)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۳ تا
 ۱۵، ۱۷ تا ۱۹، ۳۳ تا ۳۶، ۳۳ تا ۳۴، ۲۵۰ تا ۳۰۱ تا
 ۳۰۳، نیز دیکھیے اشاریہ؛ (۲۹) Der: A. Müller
Islam in Morgen-und Abendland، ۱۶۲۵ء بعد؛ (۳۰)
Precis de l'Hist. de L'Égypte: G. Wiet، ہمد اشاریہ؛
 (۳۱) *Histoire de la Nation Ég.*، وہی مصنف؛
 ج ۳: *L'Égypte Arabe*، ص ۱۸۸ تا ۱۹۵؛ (۳۲)
History of the Arabs: P.K. Hitti، ہمد اشاریہ؛ (۳۳)
 حسن ابراہیم حسن: الفاطمیون فی مصر، ہمد اشاریہ؛ (۳۴)
 وہی مصنف: "تاریخ الاسلام"، ۱۹۳۸ء، ۳: ۱۶۵
 بعد، نیز اشاریہ؛ (۳۵) خطاب عطیہ علی: *التعلیم فی*
مصر فی العصر الفاطمی الاول، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ہمد اشاریہ؛
 (۳۶) محمد کابل حسین: *فی ادب مصر الفاطمیة*،
 ۱۹۵۰ء، ہمد اشاریہ؛ (۳۷) *Histoire*: M. Canard
des Hamdanides، ۱: ۶۷۷ بعد، ۶۸۱ بعد، ۶۹۶
 بعد، ۸۵۳ بعد.

(M. CANARD)

عزیزی: رک بہ قرہ چلی زادہ.

عزیزی: عثمانی شاعر، جس نے ۱۵۸۵/۹۹۳ء

میں وفات پائی۔ بعض سوانح نگاروں کے نزدیک اس

Vasiliev و Kratchkovsky، در *Patr. Or.*، ۲: ۲۳، ۳۷۱
 (۱۶۳) تا ۳۰۰، (۲۳۲)؛ (۳) ابوشجاع الروذراوری، ذیل
 کتاب تجارب الامم، ص ۲۰۸ بعد؛ (۴) ابن الصیرفی:
 کتاب الاشارة الى من نال الوزارة، در *BIFAO*،
 ۲۵ (۱۹۲۵ء): ۱۹ تا ۲۶ (۸۷ تا ۹۳)؛ (۵)
 ابن القلائسی: ذیل تاریخ دمشق، ص ۱۳ تا ۳۳؛ (۶)
 ابوصالح: *Churches and Monasteries of Egypt*، طبع و
 ترجمہ Evetts، ہمد اشاریہ؛ (۷) ابن حماد: *Hist. des*
rois Obaldies، طبع و ترجمہ Vonderheyden، ص ۳۸ تا
 ۴۹ (۷۳ تا ۷۵)؛ (۸) ابن ظافر: کتاب الدول المنقطعة،
 مخطوطہ موزہ برطانیہ، عدد ۳۶۸۵ or، ورق ۵۰-ب بعد؛
 (۹) ابن الاثیر، طبع Tornberg، اشاریہ؛ (۱۰) سبط ابن
 الجوزی: *مراة الزمان*، مخطوطہ پیرس، عدد ۵۸۶۶، ورق
 ۵۳-ب تا ۱۰۵-الف؛ (۱۱) کمال الدین ابن العدیم:
 تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ۱: ۱۷۶ بعد؛ (۱۲)
 ابن میسر: *Annales d'Égypte*، در *BIFAO*، ۱۹۱۹ء،
 ص ۴ تا ۵۲؛ (۱۳) ابن خلیکان، عدد ۷۶۹، وہی
 مصنف، طبع بولاق، ۲: ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۱۴) ابن عذاری:
 البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۲۳۷ بعد،
 ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۹۷؛ (۱۵) ابوالفداء، طبع Reiske و
 Adler، ہمد اشاریہ؛ (۱۶) ابن کثیر: *البدایة والنهاية*،
 ۱۱: ۲۸۰ تا ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۲۰؛ (۱۷) ابن دقماق،
 بولاق ۱۳۰۹-۱۳۱۳ھ، ہمد اشاریہ؛ (۱۸) ابن خلدون:
 العبر، ۳: ۵۱ بعد؛ (۱۹) القلقشندي: *صبح الاعشى*،
 ۳: ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۳۰، ۳۸۳،
 ۳۸۹، ۳۹۱؛ (۲۰) القلقشندي:
Geographie und Verwaltung Von Ägyptien، ص ۷۸،
 ۸۰، ۸۳، ۱۳۳، ۱۸۱، ۱۸۸؛ (۲۱) المقریزی:
 الخطط، طبع بولاق، ۱: ۳۷۹ تا ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۵۷،
 ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۶۸، ۱۵۷، ۲۷۷، ۲۸۳ تا ۲۸۵،
 ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۶۶؛ (۲۲) ابوالحسن بن تفریردی:
 النجوم، طبع Popper، ۲/۲: ۱ تا ۶، مطبوعہ قاہرہ، ۴:

(۳) رنگین نامہ کی ایک مکمل نقل (مکتوبہ ۸۱۳۰۴ / ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء) در استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی، ترکی مخطوطات، عدد ۹۴۹۲؛ (۴) ۱۱ ت، بذیل مادہ۔

(A. TIETZE)

- عزیمت: (عزیمۃ)، [ع: جمع: عزائم]؛ لغوی معنی: استقامت، پختہ ارادہ، متعین مقصد؛ پھر اسی سے ذیل کے معنی پیدا ہو گئے :-

(۱) مذہبی قانون [فقہ] میں ایسا حکم جس کی تعبیر سختی سے کی گئی ہو، یعنی ”رخصت“ کی ضد (جس میں استثنا یا اجازت کی گنجائش ہو، مثلاً صحت یا زندگی کو خطرے کی صورت میں احکام غذا کی پابندی میں رعایت) - عبدالوہاب المیزان الکبریٰ میں الشُّعْرَانِی نے مختلف مذاہب فقہ میں ان دو متقابل رجحانات کے بیان میں اختلاف آرا کی تشریح و توضیح کی ہے (دیکھیے Goldziher، در ZDMG، ۱۸۸۳ء، ص ۶۷۶) بعد؛ نیز وہی مصنف: Die Za'iriten، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۶۸) بعد۔

(۲) سحر [و نیرنجات] میں کسی ایسے منتر یا کلمے کا استعمال، جس سے جادو کار گر ہونے کی توقع ہو (دیکھیے Goldziher، در Orientalische Studien Theodor، ۱۹۰۶ء، Giessan، Nöldeke.... gewidmet، ۳۰:۷۱؛ دیکھیے فارسی ترکیب عزائم خوان = جادوگر)۔

(I. GOLDZIHHER)

- عسس: مسلمانوں کے عہد حکومت میں شہروں میں رات کے وقت گشت کرنے یا پہرہ دینے والی جماعت۔ المقریزی کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عبداللہ بن مسعود نے یہ کام انجام دیا، جنہیں حضرت ابوبکرؓ نے رات کے وقت مدینے کے کوچہ و بازار میں گشت کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ خود اپنے

کا اصل نام مصطفیٰ اور بعض کے نزدیک محمد تھا۔ وہ استانبول میں یدى قلعہ [قلعہ ہفت برج] کے نزدیک جلد سازی کرتا تھا اور بعد میں غالباً قلعے کے چوکیداروں کا داروغہ ہو گیا۔ وہ اسی جگہ فوت ہوا اور اسے یدى قلعہ کے نزدیک فصیل شہر کے باہر کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ عاشق چلبی کے تذکرہ (علی امیری، عدد ۷۷۲) میں اس کی جو تصویر دی گئی ہے، اس میں اس کی ڈاڑھی سفید دکھائی گئی ہے۔ وہ اپنے ان معاصر شعرا میں سب سے زیادہ مشہور تھا جن کا تخلص عزیزی تھا۔

اس کے تمام سوانح نگاروں نے اس بات کو خصوصیت سے قابل ذکر قرار دیا ہے کہ اپنے بیشتر ہم عصر شعرا کے خلاف اس کے کلام میں امارد سے نہیں بلکہ عورتوں سے اظہار عشق کیا گیا ہے۔ اس کی یہ شہرت بظاہر اس کی سب سے مشہور نظم رنگین نامہ پر مبنی ہے، جو استانبول کی طوائفوں کے بارے میں ایک ”شہر انگیز“ ہے۔ یہ نظم اپنے حسن بیان اور روزمرہ محاورات اور ضرب الامثال کے بے تکلف استعمال کی وجہ سے بہت ممتاز ہے؛ اس میں انچاس حسین عورتوں کا ذکر ہے اور ہر ایک کے حسن کا سراپا تین تین اشعار کے قطعات میں کھینچا گیا ہے۔ ان اشعار میں ایسے اشارات و کنایات استعمال کیے گئے ہیں جو ان طوائفوں کے ناموں یا عرفوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کی دوسری نظمیں تذکروں اور اشعار کے منتخب مجموعوں میں منتشر پائی جاتی ہیں۔

مآخذ: (۱) Ottoman Poetry: Gibb، ۳

(۱۹۰۴ء): ۱۷۹ تا ۱۸۶، (مع شہر انگیز کے ۱۲ بندوں

کے انگریزی ترجمے کے)؛ (۲) سعد الدین نزہت ارغون:

ترک شاعر لری، ۲ (تقریباً ۱۹۲۸ء): ۶۳۲ تا ۶۳۷

(اس کتاب میں عزیزی کے متعلق مختلف تذکروں کی

عبارتیں اور اس کی چند منتشر نظمیں بھی شامل ہیں)؛

چوربہ جی: Hammer کے بیان کے مطابق اس کا تعلق کسی بھی رجمنٹ سے ہو سکتا تھا)۔ یہ افسر سرکاری قید خانوں کا داروغہ ہوتا تھا اور ایک طرح سے سزائے موت کے موقعوں پر نگرانی کیا کرتا تھا۔ وہ پنی چری آغا کے دیوان، سرائے [محل] سلطانی اور باب عالی میں اس وقت موجود رہتا تھا جب موت کی سزا پانے والے کسی مجرم کو اس کے حوالے کرنا مقصود ہوتا تھا۔ عوامی جلوسوں میں بھی وہ ایک اہم کردار ادا کرتا تھا۔ اسے جرمانے کی ان رسوم کا عشر ملا کرتا تھا جنہیں صوباشی شراب نوشی اور ایسے ہی دوسرے جرائم کی سزا میں لوگوں پر عائد کرتا تھا جو رات میں کیے جائیں، لیکن دن کے وقت نہیں۔ اس کے علاوہ ہر دکان سے چوکیداری کا محصول (رسم عسسیہ) وصول کرنا بھی عسس کے فرائض میں داخل تھا (اولیا جلیبی، ۱: ۵۱۷ و مترجمہ Hammer، ۱: ۲: ۱۰۸-۱۰۹، جہاں [سلطان] محمد ثانی کو عسس کا بانی قرار دیا گیا ہے؛ عثمان نوری: مجلہ امور بلدیہ، ۱: ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۴؛ عمر لطفی برکان: عثمانی امپرا طور لغتہ زرعی ایکونومی حقوقی و مالی اساسری اقانولر، استانبول ۱۹۳۳ء، ص ۶۹، ۷۰، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۳۰۰)۔

صفویوں کے عہد میں ایران میں رات کو گشت کرنے والے، داروغہ کے ماتحت ہوتے تھے اور وہ احداث [رک بان]، گزمہ، نیز عسس کہلاتے تھے (Minorsky: تذکرۃ الملوک، ص ۱۴۹)۔ انیسویں صدی عیسوی میں شیراز میں رات کے چوکیداروں کے افسر کو میر عسس کہتے تھے (Ann. K.S. Lambton: Islamic Society in Persia، لندن ۱۹۵۴ء، ص ۱۴ تا ۱۵)۔

گردایہ (الجزائر) میں اور مزاب [میزاب] کے دوسرے شہروں میں رات کا گشتی عملہ نہ

مولیٰ اسلم اور عبدالرحمن بن عوف کو ساتھ لے کر رات کے وقت گشت فرمایا کرتے تھے (الخطط، ۲: ۲۲۳؛ الطبری، ۱: ۵، ۲۷۴؛ معالم القرینی، طبع R. Levy، ص ۲۱۶؛ الغزالی: نصیحة الملوک، طبع ہمامی، ص ۱۳، ۵۸)۔ آگے چل کر جماعت عسس ایک پولیس افسر کے ماتحت آگئی، جسے صاحب العسس کہتے تھے (المقریزی، محل مذکور؛ ابن تغریبردی، ۲: ۷۳؛ النویزی، ۳: ۱۵۱)۔ المقریزی لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں صاحب العسس کو عام طور پر ”والی الطوف“ کہتے تھے (الخطط، ۲: ۱۰۳)؛ چنانچہ الحجاج کے عہد میں بصرے میں ایک صاحب الطوف کا ذکر آیا ہے (البلاذری: فتوح، ص ۳۶۴؛ طوف کے لیے، جو بظاہر عسس کا مرادف ہے، دیکھیے نیز بدیع الزمان: مقامات، المقامة الرصاصیة؛ القلقشنیدی نے صبح، ۱۳: ۹۳، میں ان ہدایات کا ذکر کیا ہے جو سلطان نے انہیں [یعنی طوف کو] ۵۶۹۷/۱۲۹۷ء میں دی تھیں)۔ مملوکوں کے عہد میں بھی رات کے گشت کرنے والے ہوتے تھے، جنہیں ”اصحاب الارباع“ کہتے تھے اور وہ والی یا پولیس کے افسر اعلیٰ [صاحب الشرطہ] کے ماتحت ہوتے تھے۔ اندلس میں ان کا نام ”ذرايون“ تھا (المقریزی: السلوک، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۵۴؛ المقری: [فتح الطیب]، ۱: ۱۳۵)۔ مشرق میں سلجوق سلطان سنجر (م ۵۵۲/۱۱۵۷ء) کے ایک فرمان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان نے ری کے نائب کو حکم دیا تھا کہ شہر کے اندر جہاں بداخلاقی اور بدعنوانی کا شبہ ہو، وہاں عسس مقرر کیے جائیں (عتبة الکتاب، طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۴۴)۔ عہد عثمانی میں عسس کا سالار (عسس باشی) پنی چری فوج کا ایک افسر ہوتا تھا (عثمان نوری کے بیان کے مطابق اٹھائیسویں بولوک کا

استعمال کی ایک مثال کے لیے دیکھیے (۱۰) Archives Marocaines، ۱۸۶: ۲/۱۔
(ادارہ لا لائڈن، بار دوم)

عسّاس کی اصطلاح شمالی افریقہ میں رات کے چوکیدار کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ R. Brunschvig (La Berbérie Orientale sous les Hafsides، ۲: ۲۰۳) نے اس اصطلاح کو تونس کے سوق (بازار) میں رات کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا ہے۔ یہ Budget Meakin (The Moors، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۱۷۴) میں اس چوکیدار کے لیے آئی ہے جو گاؤں میں قیام کرنے والے کاروانوں کا رات کے وقت پہرہ دیتا تھا۔ M. Rey (Souvenir d'un voyage au Maroc، پیرس ۱۸۴۴ء، ص ۱۲۴) نے بھی اسی رواج کا ذکر کیا ہے، گو یہ لفظ [عسّاس] استعمال نہیں کیا۔ فاس میں بیسویں صدی کے آغاز میں یہ لفظ محض رات کے چوکیداروں ہی کے لیے نہیں بلکہ عام طور پر پولیس والوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

خواہ عسّاس کا لفظ مذکور ہو یا نہ ہو، لیکن شمالی افریقہ کے شہروں میں فرانسیسیوں کی آمد سے پہلے مرکزی منڈیوں، بڑی بڑی دکانوں اور گوداموں، نیز شہر کی فصیلوں پر پہرے بٹھانے کے دستور کا ذکر عام طور سے کیا گیا ہے۔ الجزائر میں بھی اس رواج کی موجودگی کی شہادت ملتی ہے (Histoire de Barbare et de ses corsaires، پیرس ۱۶۳۷ء، ص ۱۰۲)، جہاں رات کے وقت مزوار [رک بان] اور اس کے نمائندے شہر کے خاص خاص بازاروں میں گشت کیا کرتے تھے اور فاس میں (Description de l'Afrique: Leo Africanus، طبع Epaulard، پیرس ۱۹۰۶ء، ۲: ۲۰۶) ”پولیس کے صرف چار افسر (زیادہ نہیں)“ آدھی رات سے لے کر دو بجے صبح تک گشت کرتے تھے اور اس شہر کی مرکزی منڈی اور اس کے گوداموں پر بربر حمال

صرف تحفظ عامہ اور تحفظ اخلاق کے فرائض انجام دیتا ہے، بلکہ معاشرے کے اہم امور میں اسے ایک ایسا خفیہ اور تقریباً مطلق اختیار حاصل ہوتا ہے جو جماعت عوام اور حلقہ عزابہ کے اقتدار سے بھی زیادہ ہے (La garde de nuit à Ghardaia: M. Vigourous، Bulletin de Liaison Saharienne، شماره ۹، الجزائر ۱۹۵۲ء، ص ۹ تا ۱۶)۔ مزاب میں آباضی مساجد کے مینار کو عسّاس (= پہرے دار) کہتے ہیں (La civilisation urbaine du Mzab: M. Merquier، الجزائر ۱۹۲۲ء، ص ۶۰ بعد)۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) W. Behnauer، Mémoire sur les Institutions de Police chez les Arabes, les Persans et les Turcs، در JA، جون ۱۸۶۰ء، ص ۴۶۱ بعد؛ (۲) Matériaux pour un Corpus Inscriptionum: G. Wiet، Arabicarum, Egypteii، قاهرہ ۱۹۲۹ء - ۱۹۳۰ء، در Mém. IFSO، ۵۲: ۶۱، ۶۲؛ (۳) A. Mez، Renaissance des Islams، ہائیل برگ ۱۹۲۲ء، ص ۳۹۳ تا ۳۹۴؛ (۴) H. Bowen و H.A.R. Gibb، Islamic Society and the West، ۱/۱: ۱۱۹، ۳۲۴ تا ۳۲۶؛ (۵) اسمعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانی دولتی، تشکیلاتندن قیوقولو اوجاقلری، انقرہ ۱۹۴۳ء، ۱: ۱۷۰، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۹۷، ۴۲۱؛ (۶) وہی مصنف: عثمانی دولتی مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۱، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶؛ (۷) Tableau General de l'Empire: D'Ohsson، Ottoman، پیرس ۱۷۸۸ء تا ۱۸۲۴ء، ۷: ۱۶۷، ۳۱۹؛ (۸) Des Osmanischen Reichs Staats-: J. Hammer، verfassung und Staatsverwaltung، ویانا ۱۸۱۵ء، ۲۴۷ و ۲: ۱۰۵ - ۱۰۶؛ (۹) محمد زکی بنگلین: عثمانی تاریخ دیم لری و تربیم لری سوز لوغو، استانبول ۱۹۴۶ء، ۱: ۹۳ تا ۹۴؛ مراکش میں اس اصطلاح کے

ماتحت علاقہ (see) تھا (”تین شہید مصری بھائیوں کا مقبرہ“).

عسقلان فلسطین کے ان شہروں میں سے تھا جو سب سے آخر میں مسلمانوں کے قبضے میں آئے۔ امیر معاویہؓ نے ۵۱۹ھ / ۶۴۰ء میں قیصریہ کو فتح کرنے کے بعد اس پر بغیر جنگ کے (صلحاً) قبضہ کر لیا، لیکن شاید اس سے پہلے یہ عارضی طور پر عمروؓ بن العاص کے قبضے میں بھی رہا ہو۔ ابن الزبیرؓ کے زمانے میں یہ کچھ مدت کے لیے دوبارہ بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، لیکن عبدالملک بن مروان نے اسے ایک بار پھر فتح کر کے ازسرنو قلعہ بند کیا (البلاذری: فتوح، ص ۱۴۲ تا ۱۴۴)۔ ایک کتبے کے مطابق، جو Clermont-Ganneau کو ایک عمارت میں ملا تھا، خلیفہ المہدی نے وہاں ۱۰۵۵ھ / ۷۷۲ء میں ایک مسجد اور ایک مینار تعمیر کرایا تھا (RCEA، ۱: ۳۲ تا ۳۳)۔ زمانے کے بہت سے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد یہ شہر فاطمیوں کے قبضے میں چلا گیا، جن کے زیر نگین (المقدس اور ناصر خسرو کے بیان کے مطابق) اسے کچھ خوش حالی نصیب ہوئی۔ یہاں سرکاری ٹکسال (دارالضرب) بھی تھی اور اسے کبھی کبھی ایک ثانوی بحری اڈے کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا تھا۔ بعض دوسرے ساحلی شہروں کی طرح یہ شہر اس وقت بھی فاطمیوں کے قبضے میں رہا جب شام اور فلسطین کے باقی حصے ان کے ہاتھ سے نکل کر سلاجقہ کے قبضے میں چلے گئے، گو بعض اوقات اس قبضے کی حیثیت مقامی حکمرانوں پر محض برائے نام اقتدار سے زیادہ نہیں ہوتی تھی۔ ۱۰۹۲ھ / ۱۰۹۹ء میں مصری فوجیں بیت المقدس سے ہسپانی کے وقت اس شہر میں داخل ہوئیں اور کچھ مدت تک یہ محسوس ہوتا تھا کہ خود عسقلان فرنگیوں کے قبضے میں چلا جائے گا، لیکن صلیبی جنگ بازوں

یا ”زرزایہ“ پہرا دیتے تھے (R. Le Tourneau : Fès avant le Protectorat، دارالبیضاء و پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۶)، بحالیکہ اقطاع شہر کے کمان داروں (عساسة) کی پولیس فصیل پر پہرا دیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۵۳)۔ وزان میں خاندان ”شرفا“ کا رئیس رات کو پہرا دینے کے لیے اٹھاون چوکیداروں کو تنخواہ دیتا تھا اور یہ چوکیدار شہر میں چوکیداری کرتے تھے (The Land of the Moors : Budget Meakin، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۳۲۵)؛ لیکن سفی کے شہر میں مراکشی فوج رات کی چوکیداری میں حصہ لیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۰۰)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اندلس میں عساسة کی اصطلاح مستعمل نہ تھی۔ E. Lévi-Provençal (X^e siècle، ص ۱۵۳) لفظ دراب کا ذکر کرتا ہے، جو رات کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ رات کو سلامتی کا ذمے دار بعض اوقات ”صاحب اللیل“ کہلاتا تھا، جو بظاہر صاحب الشرطہ کی اصطلاح کا متبادل ہے (E. Lévi Provençal : His. Esp. Mus. ۳ : ۱۰۰ بہ تتبع المقری : [نفع الطیب]، ۱ : ۱۳۴)۔

(R. LE TOURNEAU)

عسقلان : فلسطین کے جنوبی ساحل پر ایک شہر؛ ان پانچ فلسطینی Philistine شہروں میں سے ایک (عبرانی : عَشْقَلוֹן Ashkelon) جن کا ذکر ہمیں عہد نامہ عتیق میں ملتا ہے، رومی عہد میں Oppidum Ascaloliberum کے نام سے (بقول Geschicht des jüdischen Volkes im Zeitalter : Schrürer، بار دوم، ۲ : ۶۵ تا ۶۷) یہ ایک نہایت آباد و بارونق یونانی شہر تھا، جو اپنے مختلف عقائد، مسالک مذہبی اور خوشی کی تقریبات کے کھیلوں کے لیے مشہور تھا؛ عیسائی عہد میں یہ ایک اسقف کا

کے اندرونی مناقشات کی وجہ سے وہ محفوظ رہا اور اس پر مصریوں کا قبضہ قائم رہا۔

آئندہ ڈیڑھ صدی تک اسے ایک سرحدی شہر اور مصر کے مسلمان فرمانرواؤں اور صلیبیوں کی باہمی ٹویش میں ایک کلیدی فوجی مقام کی حیثیت حاصل رہی۔ صلیبی جنگ بازوں کے آنے کے بعد پہلے ۵۳ سالوں میں یہ مصریوں کے قبضے میں رہا اور وہ اسے بطور مورچے کے اور فرنگیوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک اڈے کی حیثیت سے استعمال کرتے رہے۔ فرنگیوں کے مقبوضہ علاقوں سے آئے ہوئے پناہ گزینوں کی وجہ سے اس کی آبادی بہت بڑھ گئی اور وہ محافظ فوج میں مصری سپاہیوں کے اضافے سے ایک اہم فوجی مرکز بن گیا۔ اگرچہ بیت المقدس سے اس شہر کی تجارت جزوی طور پر بحال ہو گئی تھی، لیکن یہاں کی زندگی بڑی سخت اور دشوار تھی اور اہل مصر سال میں کئی بار نیا سامان رسد اور امدادی افواج بھیجنے پر مجبور ہوتے تھے (William of Tyre، ۱۷: ۲۲؛ ابن میسر: *Annales*، ص ۹۲)۔ ولیم، باشندہ صور، کے بیان کے مطابق شہر کی پوری غیر فوجی آبادی کے نام بھی مع ان کے اہل و عیال کے فوجی تنخواہ داروں میں درج تھے۔ ۱۱۳۴ء میں صور (Tyre) کے مسیحی جنگ بازوں کے ہاتھ میں چلے جانے کے بعد عسقلان کی مقامی حیثیت بہت کمزور ہو گئی۔ بیت المقدس کے لیے اس کی طرف سے جو خطرہ تھا اس کے سد باب کے لیے صلیبیوں نے اس کے چاروں طرف قلعوں کا ایک جال بچھا دیا اور ۱۱۵۳ء میں سات مہینے کے محاصرے کے بعد Baldwin ثالث نے پانی اور خشکی دونوں طرف سے حملہ کر کے شہر پر قبضہ کر لیا اور یہ مصر میں فرنگیوں کے فوجی اور سیاسی عزائم کا اڈا بن گیا۔ جیٹین کی لڑائی کے بعد فلسطین کے دوسرے صلیبی قلعوں کی طرح اس نے بھی ۱۱۵۸ء

۱۱۸۷ء میں صلاح الدین کے سامنے ہتیار ڈال دیے (۱۱۸۷/۵۰۸۳ء - ۱۱۹۱/۵۰۸۷ء) میں آرسوف کی شکست کے بعد صلاح الدین کو انگلستان کے بادشاہ رچرڈ Richard کے مقابلے میں عسقلان پر قبضہ قائم رکھنا ناممکن نظر آیا تو اس نے شہر کو خود ہی برباد کر دیا۔ وہاں کی مسلم آبادی شام اور مصر کی طرف ہجرت کر گئی اور عیسائی اور یہودی بیت المقدس چلے گئے۔ شہر کی بربادی اور وہاں کے باشندوں کے تخلیے کا ایک نہایت واضح بیان ایک گمنام مملوک کے تذکرے میں ملتا ہے جسے K. V. Zettersteen نے شائع کیا ہے (*Beiträge*، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵)۔ رچرڈ ذوالحجہ ۵۰۸۷ء / جنوری ۱۱۹۲ء میں عسقلان پہنچا اور اس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کرایا، لیکن اسی سال اگست - ستمبر میں جو صلحنامہ ہوا اس کی شرائط کی رو سے اسے پھر منہدم کر دیا گیا۔

مصر کے الصالح ایوب اور دمشق کے الصالح اسمعیل کی باہمی رقابت کی وجہ سے یہ شہر ایک مرتبہ پھر فرنگیوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ استباریوں (Hospitallars) نے اسے دوبارہ مستحکم کیا اور یہاں محافظ فوج رکھی، جس نے ۱۱۶۴ء / ۱۲۳۴ء میں مصریوں کے خلاف اس کی کامیابی سے مدافعت کی۔ غزہ کی فیصلہ کن جنگ (۱۷ اکتوبر ۱۲۴۴ء) کے بعد عسقلان کو اب استباریوں سے مزید اعانت کی توقع نہ رہی؛ چنانچہ ۱۱۶۴ء / ۱۲۴۴ء میں اس پر فخر الدین یوسف بن الشیخ کا قبضہ ہو گیا۔ عیسائیوں کے وہاں فوجیں اتارنے کو ناممکن العمل بنانے کے لیے مملوک سلطان یببرس [رك بان] نے فلسطین کے بہت سے ساحلی مقامات کو منہدم کر دیا اور ۱۱۶۸ء / ۱۲۷۰ء میں عسقلان کے آخری نشان و آثار بھی پیوند زمین کر کے بندرگاہ کو درختوں اور کوڑے

ماخذ: (۱) *Palestine under* : G. Le. Strange

A. S. (۲) *the Moslems* ص ۴۰۰ تا ۴۰۳؛ (۳) *Textes géographiques arabes sur la* : Marmardji *Palestine* پیرس ۱۹۵۱ء، اشاریہ؛ (۴) *F.M. Abel* *Géographie* بذیل مادہ؛ (۵) *Erdkunde* : K. Ritter *Geog. des alien* : F. Buhl (۵) : ۸۹ تا ۶۶ : ۱۶ *Pal.* ص ۱۸۹؛ (۶) *RLV* : P. Thomsen ج ۱، ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۷، بعد؛ (۷) *H. Guthe*، در *ZDPV* ج ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۳ - ۱۷۱؛ (۸) *G. Beyer*، در *ZDPV* ۱۹۳۳ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۳؛ (۹) *V. Guérin* *Judée* : ۲ : ۱۳۳ تا ۱۷۱؛ (۱۰) *N. G. Nassar* *The Arabic Mints in Palestine and Transjordan* در *QDAP* ج ۱۳، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۷؛ (۱۱) *History of Askalon* : W. J. Phythian-Adams *PEFQS*، ۱۹۲۱ء، ص ۷۶ تا ۸۰؛ (۱۲) *Y. Prawer* *Ascalon and the Ascalon strip in Crusader* *Politics* (عبرانی مع انگریزی خلاصے کے)، در *Eretz Israel* ج ۳، ۱۹۵۶ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۸؛ (۱۳) *البلاذری* : فتوح، ص ۱۳۲؛ (۱۴) *المقدسی*، ص ۱۷۴؛ (۱۵) *ابن الفقیہ*، ص ۱۰۳؛ (۱۶) *علی الہروی*، کتاب الزیارات، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۳۲ - ۳۳ (ترجمہ *Sourdél Thomine*، دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۷۵ - ۷۶)؛ (۱۷) *Beiträge zur Geschichte* : K. V. Zetterstéen *der Mamelukensultane*، لائپز ۱۹۱۹ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵؛ (۱۸) *یاقوت*، ۳ : ۶۷۳، بعد؛ (۱۹) *ابو الفداء* (طبع *Reinaud*)، ص ۲۳۹؛ (۲۰) *ابن بطوطہ* (طبع *Defrémery*)، ۱ : ۱۲۶، بعد، مترجمہ *Gibb*، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ص ۸۱ - ۸۲؛ (۲۱) *مُجیر الدین* : *الانس الجلیل*، قاهرہ، ۱۲۸۳ھ، ص ۴۲۲؛ (۲۲) *The Itinerary of Benjamin of Tudela*، طبع و مترجمہ *A. Asher* نیویارک، تاریخ ندارد، ۱ : ۷۹ - ۸۰، ۲ : ۹۹ - ۱۰۰؛ (۲۳) *William of Tyre* (۲۴) : ۲۲ : ۱۷

کرکٹ سے بھر دیا گیا (المقربزی : سلوک، ۱ : ۵۹۰)۔ یہ شہر جسے صلاح الدین کے ہاتھوں تباہی کے بعد کبھی اپنی سابقہ حالت نصیب نہ ہوئی، زمانہ حال تک ویران و خستہ حال رہا۔ ابو الفداء (ص ۲۳۹)، ابن بطوطہ (۱ : ۱۲۶)، مُجیر الدین (ص ۴۲۲)، پیری رئیس (بحریہ، ص ۷۲۴) انگریزی ترجمہ از *A Turkish Description of the* : U. Heyd *Coast of Palestine*، در *Israel Exploration Journal* ج ۶، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷ اور *Volney* (Syrie) باب دہم) سب کے سب اسے تباہ و برباد بتاتے ہیں۔ قدیم زمانوں اور ازنہ وسطیٰ میں شہر کے نواحی مضافات شراب، انجیر کے درختوں اور حناہ (Kypros) کے لیے مشہور تھے۔ پیاز کی ایک قسم کا نام اسی شہر کے نام پر ہے (Shallot = *allium ascalonicum*)۔ قرون وسطیٰ کے مصنفین نے ایک قول کی بنا پر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے منسوب ہے، عسقلان کو اکثر ”شام کی دِلہن“ (*Sponsa Syriae* ”عروس الشام“) کہا ہے۔ فاطمی دور اقتدار میں، الافضل بن بدر الجمالی مشہدی نے ۵۴۹ھ / ۱۱۰۸ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نواسے (حضرت) حسینؑ کے سر کے لیے یہاں ایک مشہد تعمیر کیا۔ اس انتہائی متبرک یادگار کو ۵۵۴ھ / ۱۱۵۳ء - ۱۱۵۴ء میں فرنگیوں کے ہاتھ سے بچا کر قاهرہ لے جایا گیا۔ دیکھیے (۱) المقربزی : الخطط، ۱ : ۴۲۷؛ (۲) *Mehren* : ۲ : ۲۶۳ - ۲۶۱؛ (۳) *RCEA*، ۷ : ۲۶۱ تا ۲۶۳؛ (۴) *Cāhiraḥ og Kerāfat*، کوپن ہیگن ۱۸۷۰ء، ۲ : ۶۱ - ۶۲؛ (۵) *Schreiner*، در *ZDMG*، ص ۵۳، ۸۱ - ۸۲) نے اس تمام داستان کو محض افسانہ کہہ کر مسترد کر دیا ہے۔ مشہد امام حسینؑ کے علاوہ متاخر زائرین یہاں بالخصوص بشر (چاہ) ابراہیمؑ کی زیارت کے لیے بھی آتے تھے۔

مقبروں کے علاوہ یہاں (امام) القائم محمد المنتظر المہدی کا سرداب بھی ایک سنہری قبر کے نیچے محفوظ ہے جو (ایران کے) ناصر الدین شاہ (قاجار) نے نذر کیا تھا اور جس کی تکمیل مظفر الدین شاہ نے ۱۹۰۰ء میں کی تھی۔ اپنی جائے وقوع کے باعث (امام) المہدی کا یہ شہر کبھی کبھی العسکر کہلاتا ہے۔

مأخذ: (۱) البیعوبی (طبع de Gozje، ص ۲۶۰، ص ۳: ۲) یاقوت: معجم البلدان (طبع Wüstenfeld)، ص ۳: ۶۷۰؛ (۲) الشترک، ص ۳۰۹؛ (۳) مرصد الاطلاع، ۲: ۲۵۸ اور ۳: ۵۰؛ (۴) السیوطی: لبّ اللباب، ص ۱۷۹؛ (۵) Die alte Land: Streck (۶)؛ (۷) schaft Babylonien (لائڈن ۱۹۰۰-۱۹۰۱ء)؛ (۸) G. Le (۸)؛ (۹) Samarra: E. Herzfeld (برلن ۱۹۰۷ء)؛ (۱۰) The Lands of the Eastern Caliphate: Strange (کیمبرج ۱۹۰۰ء)۔

(E. HERZFELD)

- **عسکر مکرّم:** (مکرّم کی خیمہ گاہ)، قدیم ایام میں ایک شہر جسے ایک خیمہ گاہ کی جائے وقوع پر تعمیر کیا گیا تھا، جو مکرّم نامی ایک عرب سردار نے نصب کی تھی۔ اسے الحجاج نے اہواز کی بغاوت فرو کرنے کے لیے خوزستان کی طرف بھیجا تھا۔ یہ خیمہ گاہ یا چھاؤنی شہر رستم قواذ (جسے عربوں نے رستقباد بنا دیا تھا) کے کھنڈروں کے متصل تھا؛ رستم قواذ ساسانی عہد کا ایک شہر تھا جسے عرب مسلمانوں نے تباہ و برباد کر دیا۔ عسکر مکرّم نہر مسروقان (موجودہ آب گرگر) کے دونوں جانب اس مقام سے ذرا اوپر واقع تھا جہاں پہنچ کر یہ دریائے شطیط (= شیط، چھوٹا دریا) میں گرتی ہے، جو دریائے کارون کی سب سے بڑی شاخ ہے (جس زبانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس زمانے میں نہر مسروقان دریائے شطیط میں بہت زیادہ جنوب کی

ناصر خسرو: سفرنامہ، مطبوعہ کاویانی پریس، ص ۵۱؛ (۲۵) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۵۶۲-۵۶۳، عسقلان کے اکتشافات کے بارے میں دیکھیے PEFQS، ۱۹۲۱-۱۹۲۳ء۔

[R. HARTMANN (B. LEWIS)]

العسقلانی: (رک بہ ابن حجر العسقلانی)۔

العسکر: رک بہ جیش۔

العسکر: رک بہ عسکر سامرا۔

- **عسکر سامرا:** یا عسکر المعتصم، سامرا یا المعتصم کی خیمہ گاہ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں خلیفہ المعتصم باللہ سامرا کی تاسیس کے زمانے میں (۵۲۳۱ھ / ۸۳۶ء) اپنے ترکی سپاہیوں کے ساتھ خیمہ زن رہا تھا، لہذا شہر کا یہ محلہ، ابلہ کے عسکر ابی جعفر یا عسکر المہدی یعنی رصافہ بغداد کی طرح، بجا طور پر اسی کے نام سے موسوم ہو گیا۔ جب تک المعتصم حکمران رہا، یعنی ۵۲۲ھ / ۸۴۲ء تک، سامرا کی حیثیت ایک فوجی چھاؤنی کی سی رہی اور کہیں الوائق کے عہد میں جا کر، جیسا کہ البیعوبی نے لکھا ہے، اس نے ایک غیر فوجی شہر کی شکل اختیار کی۔ سامرا کی بنا کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عسکر المعتصم ایک قدیم تر جگہ پر واقع تھا جسے شامی شومیرا کہتے تھے اور جولین مرتد Julian the Apostate کی مہم کے ضمن میں کلاسیکی مصنفین کے ہاں Sumere لکھا گیا ہے۔ (Ammianus Marcellinus) یا Zosimos، نیز اس بڑے شہر کا یہی وہ محلہ تھا جو دارالخلافہ بغداد میں منتقل ہو جانے کے بعد بھی باقی رہا، جیسا کہ یاقوت اور المرصد سے پتا چلتا ہے، اور جو اب بھی موجود ہے۔ یہیں دسویں (اثنا عشری) امام علی (النقی) اور ان کے بیٹے حسن (العسکری) رہتے تھے اور یہیں مدفون ہوئے، اسی لیے ان کا مشترکہ نام عسکرین (دو عسکری) ہے۔ ان دونوں کے مقدس

معنی کسانوں اور شہری لوگوں کے ہیں (رعایا کے معنی کبھی عام محکوم لوگوں کے لیے جاتے ہیں اور کبھی فقط کسانوں کے)۔ عسکری کا لفظ پیشے کے بجائے زیادہ تر ایک ذات یا جماعت کا مظہر تھا، چنانچہ اس میں سابق فوجی ملازم، بے روزگار عسکری، عسکریوں کے بیوی بچے، آزاد کردہ شاہی اور عسکری غلام، نیز سلطان کی ملازمت کرنے والے مذہبی عہدے داروں کے خاندان شامل سمجھے جاتے تھے۔

عثمانی عسکری طبقے میں غلاموں کے فوجی دستے (دیکھیے مادہ قول) اور جاگیرداروں کے فوجی کارندے (دیکھیے مادہ سپاہی)، دونوں شامل تھے مؤخر الذکر کی ابتدا بظاہر ان غازیوں سے ہوئی جو مفتوحہ ممالک میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ علاوہ ازیں انہیں نئے مفتوحہ علاقوں کے معزز زمیندار خاندانوں میں سے بھی بھرتی کیا جاتا تھا، اور ان میں سے بہت سے دو یا تین نسلوں تک اپنے قدیم عیسائی مذہب پر قائم رہے پھر مسلمان ہونے کے بعد عثمانیوں میں مدغم ہو گئے۔

شخصی حیثیت کے لحاظ سے مسلم عسکری، مسلم رعایا کی طرح، عموماً قوانین شرع کے پابند تھے، لیکن وہ قاضی عسکر [رک با] کے خصوصی اختیارات کے ماتحت ہوتے تھے۔ انتظامی، مالی اور تادیبی امور میں انہیں سلطان کے مقرر کردہ خاص قواعد اور ضوابط یعنی ”قانون سپاہیان“ کی پابندی کرنی پڑتی تھی، اس قانون کی رو سے انہیں بعض اہم مخصوص مراعات اور استثنائی حقوق حاصل تھے، جو رعایا کو حاصل نہ تھے مثلاً رعایا کے لیے ہتیار لگانے، گھوڑے پر چڑھنے اور جاگیر حاصل کرنے کی ممانعت تھی۔ نظری طور پر عسکریوں کا شمار مخصوص حقوق رکھنے والے جاگیر دار اشراف میں نہ تھا،

طرف اہواز کے قریب گرتی تھی)۔ اس کے علاوہ دِزْزُول رود (موجودہ آب دِز) شہر کے ٹھیک مغرب میں دریائے شَطِیط میں گرتی تھی۔ محل وقوع کی موزونیت اور نسبتاً خوشگوار آب و ہوا (دیکھیے حمد اللہ المِستوفی: نزہۃ، ص ۱۱۲) کی بدولت عسکر مکرم ایک نہایت با رونق شہر بن گیا اور نہر مسروقان کے کنارے کا سب سے بڑا شہر ہو گیا۔ شہر کے دونوں حصے کشتیوں کے دو پلوں کے ذریعے ملے ہوئے تھے۔ بویہی فرمانروا معزالدولہ کے عہد میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں یہاں ایک ٹکسال بھی تھی (دیکھیے ZDMG، ۱۱: ۴۵۲)۔ وہ کھنڈر جو آج کل بندِ قیر (Bitumen Dam) کے نام سے معروف ہیں، درحقیقت عسکر مکرم ہی کے کھنڈر ہیں۔ اس شہر کے اور بعض اس سے پہلے کے شہروں کے کھنڈر نو مربع میل کے رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ (دیکھیے A Description of the Province of Khuzistan، در JR. Geog. S. ۱۶: ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۹۵ اور ۹۶)۔ شِشْتَر (عربی تِستَر) کے باشندے غلطی سے اپنے شہر کے قریب کے کھنڈروں کو عسکر مکرم کے کھنڈر سمجھتے ہیں، اسی لیے انہیں ”لشکر“ (فارسی = عربی العسکر) کہتے ہیں۔ حمد اللہ المِستوفی کے بیان کے مطابق عسکر مکرم کا نام شروع میں لشکر ہی تھا۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۳۸۳؛ (۲)

یاقوت: ۳: ۶۷۶؛ (۳) حُدُود العالم، ص ۱۳۰؛ (۴)

Le Strange، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۵)

Erdkunde: K. Ritter، ۴: ۱۶۴، بعد، ۱۸۲ بعد،

۱۹۱ تا ۱۹۳، ۲۲۷۔

(M. STRECK [L. LOCKHART])

* عسکری: (عسکر سے) فوجی سپاہی، عثمانی اصطلاح میں فرمانروا، فوجی گروہ کا کوئی فرد، اور ان معنوں میں یہ لفظ رعایا سے متمیز ہے جس کے

مأخذ: (۱) قانون نامہ آل عثمان، ضمیمہ TOEM، ۱۳۲۹ھ، ص ۳۹ بعد: (۲) رسالہ کوچی بے، باب ۷، ۱۳: (۳) صاری محمد پاشا: نصاب الوزراء، ترجمہ بتصحیح متن W.L. Wright، پرنسٹن ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۸: (۴) برکان: قانونر، ص ۱۰۹ - ۱۱۰: (۵) خلیل ابن الحقی: فاتح دوری اور زندہ تفتیلر و وثیقہ لر، انقرہ ۱۹۵۳ء، ۱۶۸ بعد: (۶) وہی مصنف: Ottoman methods of Conquest، ج ۲، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۲ بعد: (۷) وہی مصنف: Timariotes chrétiens en Albanie au XV siècle، Mitteilugen des Osterreichischen Staatsarchivs، ج ۴، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۸ تا ۱۳۸: (۸) Gibb-Bowen، اشاریہ: (۹) اسماعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتک مرکز و بحیرہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ۲۳۰ اور ۲۴۱ تا ۲۴۱.

(B. LEWIS)

- العسکری: چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دو عربی لغوی: ان دونوں کا نام الحسن بن عبداللہ ہے لیکن کئی مختلف ہیں یہ عموماً ”العسکری“ لقب سے مشہور ہیں جس کی نسبت عسکر مکرم سے ہے جو خوزستان میں واقع ہے۔
- (۱) ابو احمد الحسن بن عبداللہ بن سعید، ۱۶ شوال ۵۲۹۳ / ۱۱ اگست ۹۰۶ء کو عسکر مکرم میں پیدا ہوا اور وہیں ۷ ذوالحجہ ۵۳۸۲ / ۳ فروری ۹۹۳ء کو فوت ہوا۔ بعض جگہ اس کا سال وفات ۵۳۸۷ / ۹۹۸ء دیا گیا ہے جو قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ اس نے اپنی تعلیم اپنے والد اور محدث عبدان (م ۵۳۰۶ / ۹۱۹ء) کے زیر نگرانی شروع کی، پھر بغداد، بصرے اور اصبہان میں ابن درید (م ۵۳۲۱ / ۹۳۳ء)، محدث البغوی (م ۵۳۱۷ / ۹۲۹ء) اور ابن ابی داؤد السیجستانی (م ۵۳۱۶ / ۹۲۹ء) کے زیر نگرانی جاری رکھی۔ وہ الصولی

انہیں کسی جاگیر، عہدے یا منصب کا کوئی قانونی یا موروثی حق حاصل نہ تھا، کیونکہ یہ سب چیزیں صرف سلطان کی مرضی سے مل سکتی تھیں یا واپس لی جاسکتی تھیں۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ سلطان ان جاگیروں اور عہدوں کو عموماً عسکری طبقے کے ارکان کے لیے محفوظ رکھتا تھا جنہیں جاگیر یا عہدہ چھن جانے کے بعد بھی عسکریوں میں شمار کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب یہ بات بنیادی قانون مملکت کے خلاف سمجھی جاتی تھی کہ کسانوں کے طبقے میں سے کسی کو عسکری کا مرتبہ دیا جائے (اس سے البتہ نوجوان کے دیوشیرمہ مستثنیٰ تھے)۔ کوچی بے اور بعد کے وقائع نگار اس رسم کی خلاف ورزی ہی کو عثمانی سلطنت کے انحطاط کی ایک وجہ ٹھہراتے ہیں۔ شاہی فرمان کے ذریعے کسی عسکری کو تنزل کر کے اسے رعایا کے گروہ میں شامل اور رعایا کے کسی فرد کو خاص خدمات کے صلے میں عسکری کے مرتبے پر فائز کیا جاسکتا تھا۔ ان دونوں باتوں پر شروع میں کم ہی عمل ہوتا تھا۔ سولہویں صدی کے اوائل میں سلطان سلیمان نے اس کی ضرورت محسوس کی کہ فرمان شاہی کے ذریعے ان سپاہیوں کو جو کسانوں کی نسل سے تھے، ان کی جاگیروں پر مستقل کر دیا جائے تاکہ وہ اس فکر سے آزاد ہو جائیں کہ انہیں ملازمت کی بنا پر جاگیروں سے بے دخل بھی کیا جاسکتا ہے۔ زمانہ انحطاط میں یہ شکایت عام ہو گئی کہ کسانوں اور شہریوں کے اس طبقے میں شامل ہو جانے کی وجہ سے عسکری طبقہ کمزور ہوتا جاتا ہے۔ اٹھارہویں صدی تک کسانوں کے جاگیردار بنائے جانے اور ”پنی چریوں“ کے سوداگروں اور صنّاعوں سے وابستہ ہوتے جانے سے عسکری کا منصب اتنے وسیع پیمانے پر تقسیم ہو گیا کہ اس کا کوئی حقیقی مفہوم ہی باقی نہ رہا۔

بیشتر علم اسی سے حاصل کیا تھا۔ منجملہ دوسری تصنیفات کے (دیکھیے براکلمان، ۱ : ۱۲۶ اور تکملہ، ۱ : ۱۹۳ بعد) اس نے حسب ذیل کتابیں نوعمر ادیبوں کے فائدے کے لیے لکھیں : (۱) کتاب الصناعین الکتابۃ والشعر (استانبول، ۱۳۲۵ھ، قاہرہ ۱۹۰۲ء، دیکھیے P. Schwarz، در MSOS، ۹ : ۲۰۶ تا ۲۳۰) یہ علم البلاغۃ کی ایک منظم اور مرتب کتاب ہے؛ (۲) دیوان المعانی (قاہرہ ۱۳۵۲ء) عربی نظم و نثر میں بدیع و لطیف ترین خیالات کے اظہار و بیان کا مجموعہ؛ (۳) کتاب الفروق اللغویہ، (قاہرہ ۱۳۵۳ھ)، جس میں مترادفات سے بحث کی گئی ہے؛ (۴) المعجم فی بقیۃ الأشياء (قاہرہ ۱۳۵۳ء، ملخص طبع از O. Rescher، در MSOS، ۱۸ : ۱۰۳ تا ۱۳۰)، اس میں ان الفاظ کی فہرست ہے جو ”باقی ماندہ“ کے معنوں میں استعمال کیے جاتے ہیں؛ (۵) جملہ الامثال (بمبئی ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷، نیز المیدانی کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۱۰ھ) یہ عربی امثال کا مجموعہ ہے۔ تفسیر پر بھی اس کی ایک کتاب ہے جو اب تک نہیں چھپی۔ اس کا نام محاسن المعانی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس میں زیادہ تر قرآن مجید کے ادبی محاسن پر بحث کی گئی ہو گی۔ ۵۳۹۵/۱۰۰۵ء میں اس نے علوم و فنون وغیرہ کے مخترعین کے بارے میں اپنی کتاب الاوائل (مطبوعہ قاہرہ) کی تکمیل کی تھی، ہمارے علم میں یہ آخری تاریخ ہے جو اس نے اپنی زندگی میں تالیف کی (یاقوت : ارشاد، ۳ : ۱۳۸)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات ۵۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء کے بعد ہوئی۔

مآخذ : (۱) یاقوت : ارشاد، ۳ : ۱۳۹ تا ۱۴۹؛

(۲) السیوطی : بقیہ، ص ۲۲۱؛ (۳) عبدالقادر : خزائن الادب،

۱ : ۱۱۲؛ (۴) زکی مبارک : La Prose arabe au IV^e Siècle

؛ (۵) R. Sellheim : Die Klassisch-arabischen Sprichwörter-sammlungen

، ۱۳۸ ص ۱۹۵۳ء، ہیگ

اور دیگر علما سے بھی ملا۔ اس کے بعد وہ عسکر مکرم واپس آ گیا۔ اس نے وزیر الصاحب ابن عباد کی دعوت تو قبول نہ کی، لیکن جب ابن عباد عسکر مکرم آیا تو العسکری نے خود جا کر اس سے ملاقات کی۔ وہ اصبحان کئی مرتبہ گیا (مثلاً ۵۳۴۹/۹۶۰ء اور پھر ۵۳۵۳/۹۶۵ء میں)، جہاں اس کے بھائی محدث ابو علی محمد نے سکونت اختیار کر لی تھی۔ وہ علم و دانش میں وسیع معلومات کا حامل تھا۔ اس نے متعدد کتابیں تصنیف کیں (دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۱ : ۱۹۳)، لیکن خوزستان سے باہر وہ کچھ زیادہ مشہور نہ تھا، چنانچہ یاقوت کو اس کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں بہت سی مشکلات پیش آئیں۔ اس کی خاص تصنیف کتاب التصحیف میں بادر اور مشکل الفاظ سے متعلق نہایت مفید معلومات درج ہیں، نیز ان اعلام و اسما کی جو حدیثوں اور اشعار میں آتے ہیں اور راویوں نے ان میں غلطیاں کی ہیں، تصحیح کی گئی ہے۔ اس کتاب سے یاقوت (معجم، ص ۳۸۳) اور عبدالقادر البغدادی (دیکھیے اقلید الخزائن، ص ۳۱ بعد) نے استفادہ کیا ہے۔ اس کے علم و فضل کا زیادہ تر حصہ اس کے شاگرد ابو ہلال العسکری کی تصنیفات کے ذریعے محفوظ رہا ہے۔

مآخذ : (۱) ابونعیم : ذکر اخبار اصبحان، ۱ :

۲۴۲، ۲ : ۶۹۱؛ (۲) السمعانی : الانساب، ورق ۳۹۰ ب؛

(۳) یاقوت : ارشاد، ۳ : ۱۲۶ تا ۱۳۵؛ (۴) ابن خلیکان :

وفیات، قاہرہ ۱۲۹۹، ۱ : ۲۳۳ بعد۔

(۲) ابو ہلال الحسن بن عبد اللہ بن سہل -

اس کی زندگی کے متعلق معلومات برائے نام ملتی

ہیں۔ وہ مقدم الذکر ابو احمد العسکری کا شاگرد تھا

(بھانجا نہیں، کیونکہ اس نے اسے کبھی ”خالی“ [میرا

ماموں] نہیں لکھا)، اور جیسا کہ اس کی تصنیفات

میں متعدد حوالوں سے ثابت ہوتا ہے، اس نے

تا ۱۳۲

(J.W. EÜCK)

* العسکری : (رک بہ حسن العسکری).

* عَسِيرٌ : مغربی عرب کا ایک علاقہ، جو السَّراة [رک بآن] میں قبائل کے ایک وفاق کے نام سے موسوم ہے۔ الحجاز اور یمن کے درمیان ایک علحدہ علاقے کے وقوع کا تصوّر انیسویں صدی عیسوی کی پیداوار ہے اور اب اسے سعودی عرب کے سرکاری دستور العمل میں بھی تسلیم کر لیا گیا ہے، جس کے مطابق ”عَسِيرٌ“ کا اطلاق ان سطوح مرتفع پر ہوتا ہے، جو التماس سے نجران تک جنوب کی سمت چلی گئی ہیں۔ ”تہامة عسير“ ان نشیبی زمینوں کو کہا جاتا ہے، جو التخمہ اور یمن کی سرحد کے درمیان بحیرہ احمر کے کنارے واقع ہیں۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۱ لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ]۔

مأخذ : (۱) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) الہمدانی؛ (۳) ابن بشر : عنوان التجدد، مکہ ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ابن عنبہ : عمدة الطالب، التجف ۱۳۳۷ھ؛ (۵) محمد بن محمد زبارة : نيل الوطر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ؛ (۶) محمد عمر رفیعی : فی ربوع عسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۷) شرف البرکاتی : الرحلة اليمنية، قاہرہ ۱۳۳۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرفة الاصحاب، طبع Zettarstéen، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) عمارة الحکمی : تاریخ اليمن، طبع Kay، لندن ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) یاقوت؛ (۱۱) برطانوی نظارت بحری : A Handbook of Arabia، لندن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء؛ (۱۲) E. Driault : Red Sea، لندن ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) L'Égypte te l'Europe ج ۴، روم ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) Kings of Arabia : H. Jacob، لندن ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) Études Géographiques et historiques sur l'Arable : E. F. Jomard، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۱۶) Histoire sommaire de l'Égypte : F. Mengin، پیرس

۱۸۳۹ء؛ (۱۷) Arabian : B. Moritz، ہانور ۱۹۲۳ء؛ (۱۸) Scritt : Nallino، (۱۹) H. Philby : Ithaka، Arabian Highlands نیویارک ۱۹۵۲ء؛ (۲۰) Voyage en Arabie : M. Tamisier، پیرس ۱۹۴۰ء؛ (۲۱) A Journey through the Tihama : W. Thesiger، (۲۲) Survey of : A. Toynbee، (۲۳) International Affairs، ۱۹۲۵، ۱۹۲۸، ۱۹۳۳ء؛ (۲۴) Report of the U.S. Agricultural Mission to Saudi Arabia، قاہرہ ۱۹۴۳ء، اور پرنسٹن ۱۹۵۳ء۔

G. RENTZ, W. MULLIGAN R. HEADLEY)

[تلخیص از ادارہ]

عشاء : رک بہ صلوة .

* عشاق : ایشیائے کوچک کا ایک شہر،

ولایت خداوندگار میں سنجاق کوتاہیہ کی ایک قضا کا دارالحکومت، پہاڑوں کے دامن میں ایک زیرکشت میدان کے کنارے واقع ہے۔ اس کی آبادی پندرہ ہزار نفوس تھی جن میں سے ایک تنہائی ارمنی اور یونانی تھے۔ عشاق کے مکان اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں جن میں باغیچے بھی ہیں۔ یہاں کی سڑکیں کشادہ ہیں۔ انیسویں صدی میں آتشزدگی کے بعد اس کو از سر نو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ قالینوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے جنہیں ”سمرنا کے قالین“ کہتے ہیں، [تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۱ لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مأخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۳۳؛

(۲) علی جواد : جغرافیہ لغاتی، ص ۵۸۴؛ (۳) Texier

Asie Mineure، ص ۴۳۵۔

[تلخیص از ادارہ] (CL. HUARD)

⑩ عشر: [جمع: أعشار؛ عَشُور]؛ عشر (اور عَشْرَة)

سے ماخوذ ہے۔ عشر، عربی میں پہلی دہائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔ مذکر اشیا کے لیے عَشْرَة استعمال ہوتا ہے جیسے عَشْرَة رجال اور مؤنث کے لیے عَشْر جیسے عَشْر نسوة۔ لسان العرب میں ہے: العشرة أول العقود والعشر عدد المؤنث والعشرة عدد المذكر. عشر یا عَشِير، عشر کی کسر ہے گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔ عشر ہی کا ہم معنی کلمہ معشار ہے جو قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے: وَمَا بَلَّغُوا مَعْشَارَ مَا آتَيْنَهُمْ (سبا [۳۴]: ۴۵)۔

لسان العرب ہی میں ”عشر القوم“ یا عشر القوم کے معنی ”اخذ عشر اموالهم“ (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ ”عشر المال“ یا عشر المال کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عشر وصول کرنے والے کو عاشر یا عشار کہا جاتا ہے ”وبه سُمي العشار ومنه العاشر... قابض العشر“ (دیکھیے لسان، بذیل مادہ۔

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جباہرہ جو ٹیکس وصول کرتے تھے اسے بالعموم عَشُور کے نام سے پکارا جاتا۔ لسان میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے احمدوا الله اذ رفع عنكم العَشُور (الله کے شکر گزار بنو کہ اس نے تم کو عَشُور معاف کر دیا)۔ اس کے ساتھ صاحب لسان نے عَشُور کی تشریح یوں کی ہے: ”یعنی ماكانت الملوک تأخذ منهم“۔ اس جاہلی عَشُور کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے؛ چنانچہ لسان کی نقل کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ”وفی الحدیث ان لقیتم عاشرًا فاقتلوه“ اور اس کی شرح میں کہا ہے ”ای ان وجدتم من يأخذ العشر علی ماكان يأخذہ اهل الجاهلیة مقيما علی دینہ فاقتلوه لکفرہ“ (یعنی اگر تمہارا سامنا کسی ایسے شخص

(عاشر جاہلی) سے ہو جائے جو اہل جاہلیت کا عشر وصول کرتا ہو تو اسے قتل کر دو کیونکہ وہ کافر ہے“۔

تاہم دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے یا خلفائے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق روا سمجھا گیا۔ لسان میں ہے: وقد عشر جماعة من الصحابة للنبي والخلفاء بعده فيجوز ان يسمى آخذ ذلك عاشرًا. لاضافة ما يأخذہ الى العشر۔ التهانوی کی تصریح کے مطابق عاشر کے لغوی معنی ”آخذ العشر“ (عشر وصول کرنے والا) ہیں اور اصطلاح شرعی میں وہ شخص عاشر کہلاتا ہے جسے حکومت نے محصول تجارت وصول کرنے پر متعین کیا ہو۔ یہ محصول در آمد کیے جانے والے اسباب تجارت سے چوکیوں اور سرحدوں پر وصول کیا جاتا ہے جس کے مقابلے میں حکومت تاجروں کو امن و حفاظت کی ضمانت دیتی ہے: العاشر لغة أخذ العشر من عشرت القوم عشرا... ای اخذت منهم العشر وشريعة من نصبه الامام علی الطريق لاخذ صدقة التجار وانهم من اللصوص“ [التهانوی محمد اعلیٰ: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ]۔ دور اسلام میں، مذکور بالا محصول تجارت پر عَشُور کا لفظ بولا گیا جو غیر مسلموں سے وصول کیا جاتا تھا۔ لسان میں ہے: ”وفی الحدیث لیس علی المسلمین عَشُور انما العَشُور علی اليهود والنصارى... یعنی ماكان من اموالهم للتجارات دون الصدقات“۔

شریعت کے نظام زکوٰۃ میں عشر کی اصطلاح زکوٰۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معادن) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) مقرر ہے۔ عشر، زکوٰۃ کے دیگر اقسام کی طرح

صدقاتِ مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے [یحییٰ بن آدم: کتاب الخراج]۔ اگر پیداوار کا عشر بغوشی از خود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہوگا کہ جبراً وصول کرے [امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۳]۔

فقہاء عشر کی فرضیت کے لیے، فرضیت زکوٰۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ، خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں: **وَاتُوا حَقَّ يَوْمِ حَصَادِهِ** (۶ [الانعام]: ۱۴۱) ”کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو“۔ قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ **حَقَّ يَوْمِ حَصَادِهِ** کا مفہوم عشر اور نصف عشر سمجھا گیا ہے: ”عن عبداللہ بن عباس فی قول اللہ عزوجل **وَاتُوا حَقَّ يَوْمِ حَصَادِهِ** قال العشر و نصف العشر“۔ . . . عن سعید بن جبیر فی قول اللہ تبارک و تعالیٰ **وَاتُوا حَقَّ يَوْمِ حَصَادِهِ** قال یضیفک الضیف فتعلق دابۃ و یا تیک السائل فتعطیہ ثم فیہ العشر و نصف العشر“ [ابو یوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۲]۔

فرضیت عشر کے سلسلے میں سورۃ البقرہ کی یہ آیت بھی پیش کی جاتی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ** (۲ [البقرہ]: ۲۶۷)، یعنی اے ایمان والو اپنی نیک کمائی سے اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا (اللہ کی راہ میں) خرچ کرو۔ مذکورہ بالا آیات کے ساتھ فقہاء نے صحیح البخاری کی حدیث ذیل سے بھی استدلال کیا ہے: ”فیما سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرًا الْعَشْرُ وَفِيمَا سَقَى بِالنَّضْجِ نَصْفُ الْعَشْرِ“ [کتاب الزکوٰۃ، باب ۵۵]۔

[مولانا عبدالحی لکھنوی نے اسی حدیث بخاری کو دلیل بنایا ہے (دیکھیے **عمدة الرعاية فی حل شرح الوقایہ**)۔ مؤلف بہار شریعت نے بھی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے: ”(عبداللہ) بن عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) سے مروی، حضور نے فرمایا جس زمین کو آسمان یا چشموں نے سیراب کیا یا عشری ہو، یعنی نہر کے پانی سے اسے سیراب کرتے ہوں، اس میں عشر ہے اور جس زمین کی سیرابی کے لیے جانور پر پانی لاد کر لاتے ہوں اس میں نصف عشر، یعنی بیسواں حصہ“ [فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۱: ۴۱۴ تا ۴۱۷، امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۲]۔

عشر جو کہ پیداوار کی زکوٰۃ ہے بقایا اقسام زکوٰۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گونہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مطالبہ ہونے کا پہلو غالب ہے، جب کہ دیگر انواع زکوٰۃ میں تعبد کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنون دیگر اقسام زکوٰۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور اطفال و مجانین عبادت کے لیے مکلف نہیں جب کہ عشر کا وجوب بچے، مجنون، عبد مکاتب کی زمینی پیداوار پر بھی ہوگا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہی میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفصیل یہ ہیں:

(الف) عشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے۔ پیداوار پر ریاست کے مطالبے کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں: عشری اور خراجی۔ عشری ہونے کی درج ذیل صورتیں ہیں:

(۱) مسلمانوں کا مفتوحہ علاقہ جو مجاہدین پر تقسیم کر دیا گیا؛ (۲) جہاں کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے؛ (۳) عشری زمین کے قریب زمین کو کاشت میں لایا گیا؛ (۴) اس زمین کو کاشت میں لایا گیا جو عشری و خراجی دونوں علاقوں سے یکساں مسافت پر ہے؛ (۵) مسلمانوں نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا لیا اور اسے عشری پانی سے سیراب کیا وغیرہ۔ زمین کے خراجی ہونے کی بھی متعدد صورتیں ہیں: مثلاً فتح کے بعد زمین مقامی غیر مسلم باشندوں کو عطا کر دی گئی، یا جو علاقہ صلح کے نتیجے میں حاصل کیا گیا، یا غیر مسلم رعایا نے اسلامی حکومت کے اذن سے بنجر کو آباد کیا، یا خراجی زمین سے ملحقہ زمینیں، یا خراجی پانی سے سیراب کی جانے والی زمین وغیرہ (پوری تفصیل کے لیے دیکھیے امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۲؛ برصغیر (بعہد انگریزی) کی اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ج ۱، ص ۴۱۷)۔ پانی کا عشری یا خراجی ہونا اس بنیاد پر موقوف ہے کہ پانی کے جو سرچشمے فی الاصل کفار کے تھے (جیسے نہر یزد جرد اور اسی طرح غیر مسلموں کی کھودی ہوئی نہریں) اور بعد میں مسلمانوں نے انہیں جنگ کے بعد حاصل کر لیا، خراجی پانی قرار دیے جائیں گے۔ اور اس کے علاوہ جملہ انواع عشری پانی کی ہیں، مثلاً بارش، کنوؤں اور چشموں کا پانی (عبدالحنی: عمدة الرعاية)؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستقلاً مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس، جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر جیہی واجب ہوتا ہے کہ فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رك باں] کے وجوب کے لیے

اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ه) بارش یا سیح (یعنی نالی کھود کر پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبیاشی ہو تو عشر واجب ہوگا۔ چرسے (یا رھٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر ($\frac{1}{2}$)؛ (و) عشر ہر گونہ زمینی پیداوار پر عائد ہے مثلاً ہر قسم کے غلہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور، اور ہر طرح کے پھل، دیر پا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں؛ (ز) پھلوں کے علاوہ بقیہ درخت (تنے کی لکڑی وغیرہ)، اس کے گوند اور تارکول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کاشتکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے، اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں (البتہ ادائی توڑنے کے وقت کی جائے گی اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہوگا۔

شافعی فقہا نے جو چند مزید شرائط عائد کی ہیں وہ یہ ہیں: (الف) عشر اس پیداوار پر لاگو ہوگا جسے بغیر مجبوری کے غذا بنایا جاسکتا ہو، جیسے گندم چاول وغیرہ۔ میتھی اور دھنیے وغیرہ پر عشر نہیں کہ یہ بنیادی خوراک نہیں؛ (ب) ذاتی ملکیت ہو۔ وقف اور صحرائی (خارج از ملکیت ذاتی) درختوں کی پیداوار پر عشر نہیں؛ (ج) پھلوں میں انگور اور کھجور کے سوا کسی چیز پر عشر نہیں؛ (د) عشر کی ادائی سے قبل پیداوار کو ذاتی استعمال میں نہیں لا سکتے؛ (ه) عشر اس وقت واجب ہے جب پیداوار نصاب تک پہنچے، یعنی ہ وسق یا اس سے زائد ہو (پانچ وسق

عَشْرَةُ مُبَشِّرَةٍ : یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جتنی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی لیکن یہ تصور انہیں سے مأخوذ ہے۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً یہ الفاظ ملتے ہیں ”عَشْرَةُ فِي الْجَنَّةِ“ ”دس حضرات جنت میں ہوں گے“ جس کے بعد ان کے نام درج ہیں۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابہ کرامؓ کے اسما مذکور ہیں : حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ۔ بعض روایات میں ان نو حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک ہے (ابو داؤد : سنن : باب ہشتم : احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۱۸۷، ۱۸۸، دو بار)۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک نہیں بلکہ ان کی جگہ حضرت ابو عیینہؓ بن الجراح کا نام ہے (الترمذی : کتاب المناقب، باب ۲۵ : ابن سعد، ۳ : ۲۷۹، احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۱۹۳)۔

اس قسم کے تصورات کی اصل، مراتب مذہبی کے وہ رجحانات ہیں جو ملت اسلامی میں نمایاں تھے اور قدیم ترین عقائد میں بھی موجود ہیں۔ [دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحابؓ کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا، عشرہ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کو جنت میں بتایا۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جاتے ہوئے محسوس فرمایا۔ حضرت عائشہؓ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔

برابر ہیں ۳۰۰ صاع کے اور ۳۰۰ صاع مصری پیمانے کی رو سے ۴ رُذَیْہ ۲ کیلو، یعنی پاکستان و ہند کے اب تک کے رائج پیمانے میں ۱۷ من ۲۰ سیر کے برابر ہیں؛ (و) نصاب ایک ہی جنس اور ایک ہی فصل سے پورا ہونا چاہیے۔ حنابلہ کے ہاں ملحوظ شرائط وجوب اور متعلقہ تفصیلات حسب ذیل ہیں : (الف) اس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کیا جاسکے؛ (ب) وجوب کے وقت نصاب مکمل ہو؛ (ج) پیداوار کا قابل غذا ہونا ضروری نہیں (فقہ شافعی سے اختلاف کے ساتھ، میتھی اور دھنیے وغیرہ پر بھی عشر ہوگا)؛ (د) ایک قبیل کی زراعتی اجناس (مثلاً ہمہ گونہ غلے) کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اجناس ایک ہی سال کی پیداوار ہوں۔

فقہائے مالکیہ کی بیان کردہ چند تفصیلات (وشرائط) یہ ہیں : (الف) جب کھیت تیار ہو جائے (دانے جھڑنے لگیں اور آب ہاشی کی ضرورت نہ رہے) اور پھل پک جائیں تو عشر واجب ہو جاتا ہے؛ (ب) زمین مالک نے خود کاشت کی ہو تو عشر واجب ہے؛ (ج) ایک قبیل کی اجناس تکمیل نصاب کرتی ہیں، مگر ہر نوع کا عشر اسی نوع سے نکالا جائے؛ (د) اگر پھل پک جانے پر مقدار پیداوار اور پھر اس میں واجب ہونے والے عشر کا تخمینہ لگوا لیا جائے تو ذاتی استعمال میں لانا جائز ہو جاتا ہے (مذاہب فقہی کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمن : الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ : (متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ) (۱) الشافعی : الآم؛ (۲) ابو عبید : الاموال؛ (۳) یحییٰ بن آدم القرطبی : الخراج؛ (۴) مرغینانی : الہدایہ؛ (۵) الماوردی : الاحکام السلطانیہ؛ (۶) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بحدید مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ۔

(قاضی عبدالنبی کوکب)

عشاقی زادہ : ایک ترکی خاندانی نام جو فارسی سے مستعار ہے اور جس کا صحیح مفہوم عشاقی کا بیٹا یا اس کا کوئی خلف ہے؛ عشاقی خود اُشاق سے اسم نسبت ہے، (جسے معرب کر کے عشاق بنا لیا گیا، یعنی عاشق کی جمع) جو ایشیائے کوچک کا ایک شہر ہے، لہذا عشاقی زادہ کے معنی ہیں وہ شخص جو اُشاق کے کسی شخص کی اولاد میں سے ہو ترکی میں اس نام سے دو خاندان معروف تھے یا ہیں :

(۱) عشاقی زادہ عبدالباقی کی اولاد جو قاضی مکہ اور نقیب الاشراف سیریک زادہ عبدالرحمن افندی کا داماد تھا۔ وہ ولی اللہ شیخ حسام الدین حسن کے تیسرے فرزند تھے۔ جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ بخارا سے آئے تھے۔ ارزنجان میں انہوں نے شیخ احمد السمرقندی سے شرف تلمذ حاصل کیا اور بعد میں اُشاق آ کر آباد ہو گئے؛ پھر وہاں سے سلطان سلیمان قانونی کے عہد میں استانبول جا بسے۔ انہوں نے ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء-۱۵۹۵ء میں قونیہ میں وفات پائی اور استانبول کی اس مسجد میں مدفون ہوئے جو انہوں نے [محلہ] قاسم پاشا میں ایک تکیے کے ساتھ تعمیر کرائی تھی۔ یہاں وہ مشائخ بھی دفن ہیں جو ان کے جانشین ہوئے۔ شیخ حسام الدین نے عشاقیہ سلسلہ یا طریقہ جاری کیا، جس کے آداب و اصول میں کبرویہ اور نوربخشیہ طریقوں کا بہت اثر ہے جو سلسلہ احمدیہ، جو خود خلوتیہ سلسلے سے نکلا ہے، کی ایک شاخ ہے۔ بقول (Hist. de l'Emp. Ottoman : v. Hammer : ۷ : ۲۸۷) عشاقیہ سلسلہ سلطان مراد ثالث (۱۵۷۴ء تا ۱۵۹۶ء) کے عہد میں قائم ہوا تھا۔ اس سلسلے کی سجادگی نربنہ اولاد کے فقدان کی بنا پر زیادہ عرصے تک بانی کی صلیبی اولاد میں باقی نہ رہی، لیکن اسی خاندان کی ایک اور شاخ کافی پھولی پھلی اور یہی لوگ بجا طور

اصحاب بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی۔ یہ سب فضیلتیں اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو دی جاتی تھیں]۔

مأخذ: [(۱) محب الدین الدبري : الرياض النضرة في مناقب الأوصياء العشر، قاهرہ ۱۲۳۷ھ؛ (۲) ابن الأثير : إسدال الغاب، خديجة بنت خويلد؛ بلال بن رباح؛ عائشہ بنت ابوبکر؛ (۳) مفتاح كنوز السنة، بذيل مادة الجنة : عشره مبشره؛ (۴) الذهبي : سير اعلام النبلاء، بذيل اسماء صحابة عشره مبشره]۔

(A. J. WENSINCK)

* العشاب : (ع) جڑی بوٹیاں جمع کرنے یا فروخت کرنے والا، (عُشْب = سبز گس)، جس کے معنی تازہ، یک سالہ بوٹیاں ہیں، جنہیں بعد میں سکھا لیا جاتا ہے۔ طبی کتابوں میں لفظ اعشاب سے مراد بالخصوص مفردات ہیں اور العشاب سے مراد جڑی بوٹی بیچنے والا یا بوٹیوں کا ماہر، مثلاً ابن السویدی (م ۱۲۹۱ء) جو ایک نامور طبیب ہے، اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک عبارت میں جو مخطوطہ ایا صوفیاء عدد ۳۷۱۱ء کے سرورق پر محفوظ ہے، اپنے استاد ابن البیطار [رک باں] کو جو ایک مشہور و معروف ماہر ادویہ ہے، ”العشاب المالقی“ یعنی مالقہ (Malaga) کا ماہر گیاه طبی کہتا ہے۔ اسی سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ الشجار جو اکثر کتب لغت میں موجود نہیں، پودوں کے ماہر یا عالم نباتات کے معنوں میں آتا ہے۔ یہ لفظ شجر سے مأخوذ ہے جسے درخت، جھاڑی، بوٹی یا ہر ایک ایسے پودے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس کا مضبوط چوبی تنا ہو اور عام طور پر درختوں کے لیے بھی۔

(M. MEYERHOF)

لغات تاریخیہ و جغرافیہ، ۴: ۲۴۳، بذیل مادہ طریقہ؛ دیکھیے: نیز (۲) دائرہ معارف، بذیل مادہ طریقہ؛ مختلف مشائخ کی بابت تفصیلات کے لیے دیکھیے حافظ حسین بن الحاج اسمعیل ایوان سرائی کی کتاب: حذیقۃ الجوامع، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ۲: ۲۳ تا ۲۵ (ملخص ترجمہ، در Hist.: Hammer ص ۶۹، شماره ۶۳۴)۔

(J. DENY)

عشق: (ع) محبت، وفور شوق، اگرچہ یہ لفظ قرآن مجید میں نہیں آیا، تاہم وسیع تر معنوں میں اس نے عربی ادب میں خاصی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اس کے تجزیے میں ہمیں ان حالات کا پتا چلتا ہے جن میں 'عربی-اسلامی' احساس و فکر کی نشو و نما عمل میں آئی۔ بقول الدیلمی (عطف، فصل ۵، ص ۸۷ بعد) ہر قسم کے لوگوں نے محبت اور عشق پر، جو محبت کی سب سے زیادہ متحرک شکل ہے، اپنے اپنے خیالات بیان کیے ہیں۔ صحرائی عربوں، بڑے بڑے عالموں، فقہاء، دانشوروں، صوفیوں، وغیرہ نے عشق کے اسباب اس کے مظاہر، اس کے درجات اور اس کے بارے میں مفصل اظہار خیال کیا ہے۔ عشق کی تعریف بیان کرنے کی اولین کوششوں میں الجاحظ کے رسالہ فی العشق کا نام لیا جا سکتا ہے (رسالہ ۱۱، ص ۱۶۱ تا ۱۶۹، رسائل، طبع السندوی، ص ۲۶۶ تا ۲۷۵)۔ اس مسئلے میں لوگوں کا انتہائی انہماک تھا، یہاں تک کہ یحییٰ بن خالد البرمکی کی موجودگی میں بھی اس پر بحث ہو چکی تھی۔ بقول السعدوی مختلف مذہبی رجحانات کے تیرہ نمائندوں نے، جن میں ایک موبذ [زرتشتی عالم دین] بھی شامل تھا، اس بحث میں حصہ لیا، اس نے ان کی پیش کردہ تعریفیں مروج لیا، اس نے ان کی نقل کی ہیں اور ان کے

پر اب عشاقی زادے کہلاتے ہیں۔ عشاقی زادہ عبدالباقی موصوف کے ایک بیٹے عشاقی زادہ حسیب ابراہیم افندی تھے جو خود ایک خاندان کے مورث تھے اور جنہوں نے تاریخی تصانیف کی بنا پر کافی شہرت حاصل کی (دیکھیے GOW: Babinger، ص ۲۵۸ - ۲۵۹؛ v. Hammer: کتاب مذکور، ۲: ص ۴۷۷)۔ قاضی عبدالباقی کے ایک اور بیٹے عبداللہ نسیب افندی تھے۔ یہ ۱۱۲۳ھ سے ۱۱۳۰ھ تک استانبول کے نقیب الاشراف رہے۔ (سجل عثمانی، ۳: ۳۷۳ بعد؛ رفعت: دولة النقباء، ص ۳۳ بعد)۔

(۲) تجار (قالین وغیرہ) اور سر کردہ لوگوں کا ایک خاندان جو انیسویں صدی کے اواخر میں سمرنا [ازمیر] میں آباد تھا اور جس میں مشہور نثر نگار اور افسانہ نویس عشاقی زادہ خالد ضیاء Halit ziya (دیکھیے خالد ضیاء) اور اس کی بھتیجی خانم ہیں، جو غازی مصطفیٰ کمال پاشا [اتاترک] کی پہلی بیگم تھیں۔ جیسا کہ خالد ضیاء نے اپنی خود نوشت سوانح حیات (خاطره لیر ارسندہ، جو رسالہ وقت میں جنوری ۱۹۳۱ء، سے شائع ہوئے؛ دیکھیے ان سوانح کا شماره ۲) میں بیان کیا ہے کہ ۱۸۶۹ء تک یہ خاندان حلواجی زادہ Helvacizade کہلاتا تھا۔ اس کی جو شاخ سمرنا چلی گئی وہ اشاق لیلر Ushshaklilar "یعنی اشاق کے رہنے والے" کہلانے لگی پھر بعد میں اس نام کو عشاقی زادہ میں بدل دیا گیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ نام زیادہ خوشنما تھا۔

مآخذ: (ان دو خاندانوں میں سے صرف پہلے کی بابت: (۱) ثریا بی: سجل عثمانی، ۴: ۲۹۸؛ ۲: ۱۱۲، ۱۸۰؛ (۲) شمس الدین سامی بی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۱۰۶؛ (۳) Hist.: Hammer، ۲: ۲۰۷؛ (فرانسیسی نسخہ)؛ (۴) Babinger، در GOW، ص ۲۵۹ (مآخذ)۔ عشاقیہ سلسلے کی بابت دیکھیے (۱) احمد رفعت:

علاوہ جالینوس، بقراط، وغیرہ کے اقوال بھی بیان کیے ہیں۔ الدیلمی نے ان میں سے بعض کو دہرایا ہے۔

ایک عام طور پر مسئلہ تعریف کی رو سے عشق کسی محبوب شے یا ہستی (معشوق) کے حصول کی ناقابل مزاحمت خواہش (شوق، تشویق) کا نام ہے۔ اس تجربے سے گزرنے والے شخص (عاشق) کو اپنے اندر کسی نہ کسی نقص یا کمی کا احساس ہوتا ہے جسے وہ ”حصولِ کمال“ کے لیے ہر قیمت پر دور کرنا چاہتا ہے۔ اسی لیے دیگر کمالات کی طرح، جن کی روح اور جسم کو خواہش ہوتی ہے، عشق میں بلند و ہست ”مراتب“ ہوتے ہیں۔ بظاہر عشق کے متعدد محرکات ہوتے ہیں، لیکن ان میں ایک ہی عینیت یا معنی کارفرما ہوتا ہے جو بلاشبہ سب انسانوں کے دل و دماغ پر شدت کے ساتھ چھایا رہتا ہے۔ یہ اس جمال (الحسن) کی انتہائے آرزو (توقان) ہے جسے اللہ تعالیٰ نے عالم موجودات میں آدمؑ کو اپنی صورت پر تخلیق کرتے وقت ظاہر کیا (عطف، فصل ۱۱۸، ص ۲۴)۔ اسی وجہ سے آنکھیں اور کان اعضائے رئیسہ ہیں، اس لیے کہ وہ ”الحسن“ کا ادراک کرتے ہیں، جیسے کہ چہرے، سر کے بالوں، کسی حسین قدرتی منظر، سریلی آوازوں، وغیرہ کا۔ اگر اس میں، جیسا کہ یونانیوں نے بتایا ہے، اس بات کا بھی اضافہ کر لیا جائے کہ حسن، نیکی (خیر) اور سچائی (الحق) سب ایک ہی ناقابل تقسیم وحدت کے مختلف روپ ہیں تو ان سب کی یک جہتی میلانات، مداخلات اور آلائشوں کی پیچیدگی نظر آجائے گی جو عشق کے مفہوم میں پیدا ہو گئی ہے۔ قدیم مصنفوں کے ہاں الدیلمی سے لے کر لسان الدین ابن الخطیب تک ارتقا کے تین بڑے مقامات دیکھے جا سکتے ہیں، جو یہ ہیں: اول محبۃ طبعیہ، دوم محبۃ عقلیہ، اور بالآخر محبۃ الہیہ۔

سب موجودات میں ہستی کے اس مرتبے کے حصول کی خواہش کارفرما ہے جو ان کے اپنے درجے سے اوپر ہے۔ یہ محرک خواہش، جو تمام جہان میں جاری و ساری ہے، عشق کائناتی ہے (مسکویہ: تہذیب، ص ۶۴ بعد)۔ انسانوں کے مابین انس (مودت) عشق کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جس کا سب سے زیادہ تجسس آمیز اور حقیقت پسندانہ تجزیہ ابن حزم [رک باں] کی تصنیف طوق الحمامہ میں کیا گیا ہے، اس سے وہ نفسیاتی اور جسمانی کیفیتیں ظہور میں آتی ہیں، جنہیں ایسے رائج العام الفاظ کی مدد سے بیان کیا جاتا ہے جو بالخصوص شاعری میں استعمال ہوتے ہیں (دیکھیے صباۃ، علاقہ، کلف، شغف، شغف، تئیم، تبیل، ولع، غرام، هیام، ولہ، تذلل، ۔۔)۔ تمام نفسانی خواہشات سے پاک ہو کر یہ جذبہ عشق عبادت کی ایک ارفع و اعلیٰ شکل اختیار کر لیتا ہے، جس سے [بعض اوقات] ایک دماغی عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کسی مثالی نسوانی شکل کی روحانی پرستش کی کیفیت ہوتی ہے، جس پر جوش جذبات (غلیان) کی حالت میں کسی روح کے ”مہذب“ خیالات مرتکز ہو جاتے ہیں۔ دوسری تیسری صدی ہجری / آٹھویں نویں صدی عیسوی میں عراقی حلقوں میں ان خیالات و جذبات کی ادبی ترسیم (Formalisation) اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ ان کے ارتقا میں معاشرتی رسم و رواج، تشدد اخلاقی نظام اور کسی حسین شے کی جانب قدرتی میلان کے مختلف کرداروں کے اثرات کی تعیین دشوار ہو گئی۔

فلسفیوں کے ہاں عشق ایک عقلی چیز ہے۔ یہ اس بلند ترین مسرت (السعادة القصوى) کی جانب غیر ارادی، واضح اور باقاعدہ میلان کے مرادف ہے، جو ایسی عقل کے لیے جو حواس خمسہ کے

محبت کے شرعی نظریے کی جانب رجوع عمل میں آنے لگا، مثلاً الغزالی اور ابن تیمیہ کے ہاں، یا ایک کابل اور پاک و صاف تخیل کی ترفیع و تجلیل کی جانب، جیسے کہ السہروردی، بلکہ ابن عربی کے ہاں بھی۔ عشق کے صحیح مفہوم کے بارے میں جو بھی اختلاف رائے ہوا، یہ قرون وسطیٰ کی اس خود آگاہی کا ایک خاصہ رہا ہے جس پر ایک ابدی، فوق الکائناتی اور مقدس ہستی کی طلب و جستجو کا خیال طاری رہتا تھا۔

مآخذ: (۱) الوشاء: موشا، ص ۵۹ بعد: (۲) محمد بن داؤد: کتاب الزہرة، طبع Nyki؛ (۳) الدیلمی: کتاب عطف علی الالف المألوف علی اللام المعطوف، طبع J.C. Vadet، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۴) یسکویہ: تہذیب الاخلاق، طبع C. Zurayk، بیروت ۱۹۶۷ء، فرانسیسی ترجمہ از M. Arkoun، *Traité d'éthique*، دمشق ۱۹۶۹ء؛ (۵) ابن سینا: رسالۃ فی العشق، طبع Mehren، در *mystiques* کراسہ ۳، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۶) ابن الجوزی: صید الخاطر، ۱۰۰ تا ۱۰۷؛ (۷) ابن القیم الجوزی: روضۃ المحبتین، طبع احمد عیید: (۸) لسان الدین ابن الخطیب: روضۃ التعریف بالحب الشریف، طبع احمد عطا، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۹) Massignon، *Interférences philosophiques et perçues métaphysiques dans la mystique chalcédenne: notion de l' "essentiel Désir"*، در *Opera minora*، ۲: ۲۲۶ تا ۲۵۳؛ (۱۰) H. Ritter، *Das meer der Seele*، لائیڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) J. C. Vadet، *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégira*، پیرس ۱۹۶۸ء۔ (M. ARKOUN)

- عشق آباد، (صحیح شکل عشق آباد؛ عربی لفظ عشق کے ترکی تلفظ [عشق] کے مطابق، جسے روسی ۱۹۲۴ء سے اشخبند Ashkhabad کہتے ہیں، اور اس سے پہلے ۱۹۲۱ء تک اشخبند Askhabad کہتے تھے۔

ذریعے منتقل ہونے والے علم کے اشتباہات سے آزاد ہو چکی ہو، خالص نیکی (الخير المحض) کا مفہوم حاصل کر لیتی ہے۔ عقل مند انسان ایک سچی واحد ہستی (الواحد الحق) کی تلاش میں جتنا بھی آگے بڑھتا ہے اسی قدر وہ اپنے اندر اس ناقابل معو خوشی (ابتنہاج) اور لذت مطلق (اللذة المطلقة) کو بڑھتا ہوا محسوس کرتا ہے جو ذات واجب الوجود کے کمال و حسن کے مشاہدے سے حاصل ہوتی ہے۔

صوفیوں کے ہاں عشق کا ولولہ کسی قدر مزاحمت کے باوجود، مذہبی زندگی کا ایک جزو ہے، کیونکہ یہ اس منظم انس و الفت (محبة) کا ایک قدرتی ارتقا ہوتا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے: [قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ (۳) اِلَآ اَمْرُنَ] (۳۱)؛ وَ اَلْقِيتَ عَلَیْكَ مَحَبَّةً مِّنِّیْ (۲۰) [طہ: ۳۹]۔ اللہ کی ”طلب لازمی“ کو بیان کرنے کے لیے محبت کی جگہ عشق کا استعمال اور عشق الہی کو ایک ایسی صفت قرار دینا جس سے صوفی کا قلب معمور ہوتا ہے، بظاہر الحلاج کی وجہ سے ہوا (الیدیلمی، عطف، فصل ۱۶۳ تا ۱۶۵)۔ محبت اب محض اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شکر کے اظہار نہیں رہی، اب یہ متقشفانہ زہد اور ارکان مذہبی کی سختی سے پابندی پر قانع نہیں۔ یہ ایک مطلق ضرورت بن گئی جس میں نہ تو کوئی خوشی ضروری ہے اور نہ کوئی استراحت بلکہ جو عاشق و معشوق کے مابین ایک دوسرے سے قرب و نسبت کے ساتھ ساتھ زور پکڑتی جاتی ہے۔ عشق / محبت کا یہ ارتقا [یونانی] erôs/agapē کی صدائے بازگشت سے خالی نہیں، لیکن اسلام میں ان دونوں تصورات کا باہمی تعلق اس لیے پیچیدہ ہو گیا کہ ”مہذب“ [شرعی] اور صوفیانہ رجحانات یک وقت پروان چڑھتے رہے۔ جب یونانی تصانیف سے رابطہ ختم ہو گیا تو

ہو گئیں اور بہت سی جانیں ضائع ہوئیں۔ (زلزلے کا مرکز زیادہ تر پچاس میل جانب جنوب کویت طاغ میں واقع ہے)۔

عشق آباد کا ضلع کپاس اور غلے کی کاشت کے لیے بہت مشہور ہے، اس کے علاوہ یہاں انگور، خربوزے، سردے اور سبزیاں بھی کاشت کی جاتی ہیں۔ یہ ضلع کوہستان کویت طاغ کے دامن، تیجن کے نخلستان اور صحرائے قرہ قوم [رک بان] کے وسطی حصوں پر مشتمل ہے۔ معدنیات میں جست، سیسہ، گندھک اور بیریم سلفیٹ (Barytus) پائے جاتے ہیں۔

عشق آباد سے چار پانچ میل جانب غرب شہر نسّا [رک بان] کے کھنڈر ہیں، اور چھ سات میل جانب مشرق شہر آناؤ Anaw کے، جن میں ایک خوبصورت مسجد کے آثار بھی ہیں، جس پر اس کے تعمیر کنندہ ابوالقاسم بایر (م ۸۶۱/۵۸۶ - ۱۳۵۷ء) کا ایک کتبہ بھی ہے۔ اس مقام پر ۱۹۰۳ء کی کھدائیوں کے دوران میں متاخر حجری (neolithic) تہذیب کے بہت سے آثار برآمد ہوئے جو تین ہزار سال ق۔ م سے پانچ سو سال ق۔ م (۹) تک کے زمانے سے متعلق ہیں۔

مآخذ: (۱) W. F. Vasyutin, S. A. Balsak اور 'Wirtschaftsgeographie der USSR : J. G. Feigin : ۱. Die Republiken Mittelasien : جرمن طبع برلن ۱۹۳۳ء، ۳۳۰ پیعد (کتاب کے آخر میں نقشے بھی ہیں)؛ (۲) 'Die Sowjet-Union : W. Leimbach : Stuttgart : ۱۹۵۰ء، ص ۵۲ پیعد، ۲۲۶؛ (۳) T. Shabad : 'Geography of the USSR : نیویارک ۱۹۵۱ء؛ (۴) 'Entsiki Slover : Brockhaus-Efron : طبع اول، ۲ : ۳۰۰ پیعد؛ (۵) 'Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya : بار دوم، ص ۵۸۳ تا ۵۹۰ (ضلع کے نقشے اور دیگر خاکوں کے ساتھ)۔

۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۴ء پولتوراک (Poltorack)، ایک شہر کا نام جو ۱۹۲۴ء سے سوویٹ جمہوریہ ترکمنستان کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر صحرائے قرہ قوم کے جنوب میں ایک نخلستان میں واقع ہے اور جو پانچ سو خیموں کے ایک ترکمان پڑاؤ سے (۱۸۸۱ء میں جب روسیوں نے اسے سر کیا) ترقی کر کے شہر بن گیا ہے۔ ۱۸۹۷ء تک جب کہ وہ ضلع ماورائے خُزَر ('Zakaspiyskaya Oblast') کا صدر مقام تھا، اس کے باشندوں کی تعداد ۱۹۳۸ء تک پہنچ گئی تھی، جن میں سے زیادہ تر تاجر اور سرکاری ملازم تھے۔ اس شہر نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور ۱۹۱۳ء سے پہلے ہی یہاں ایک عجائب گھر (جس میں دیگر عجائبات کے علاوہ ترکمانی نسلیات کے متعلق بھی دلچسپی کی اشیا موجود تھیں) اور ایک کتب خانہ (جس میں کچھ فارسی کے مخطوطات بھی تھے) قائم ہو گیا تھا۔ ۱۹۱۷ء کے بعد پانی کی بہم رسانی کی مشکلات کے باوجود یہ شہر ضلع کا اہم صنعتی مرکز بن گیا۔ (منسوجات، ریشم کے کارخانے، غذائی اشیا، عمارتی سامان)۔ اس نے ثقافتی اہمیت بھی حاصل کر لی (۱۹۵۰ء سے یہاں گورکیہ Gor'kiy یونیورسٹی، چار اور مدارس عالیہ، USSR کی اکادمی آف سائنس کی ایک شاخ اور تحقیق علمی کے دیگر ادارے) اور باشندوں کی تعداد بڑھ کر ۱۹۲۶ء میں ۵۱۵۹۳، اور ۱۹۳۹ء میں ۱۲۷۰۰۰ ہو گئی۔ ان باشندوں کی قومیت کے بارے میں کوئی خاص معلومات نہیں دی گئیں، لیکن بلاشبہ اس شہر میں روسی بھی خاصی تعداد میں آباد ہیں۔

یہاں بار بار (۱۷ نومبر ۱۸۹۳ء، ۱۷ جنوری ۱۸۹۵ء، ۱۹۲۹ء) زلزلے آتے رہے ہیں۔ ۱۹۳۷ء سے سوویٹ کی طرف سے یہاں ایک زلزلہ نما رصد گاہ بن گئی ہے۔ ۶ اکتوبر ۱۹۳۸ء کو تو ایک بڑا تباہی خیز زلزلہ آیا۔ بہت سی عمارتیں منہدم

• عَشِيّ : (ع)؛ شام، رات، رات [عشا] کی نماز کا وقت۔

• عَشِيرَة : [ع]؛ یہ لفظ جو عام طور پر ”قبیلہ“ [رَكْ بَا] کا ہم معنی ہے، بعض اوقات قبیلے کی ایک شاخ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ عبد الجلیل طاہر عرب ملکوں کے بدویوں اور قبیلوں پر اپنے مقالات (البدو والعشائر في البلاد العربية، Inst. des Hautes Études arabes، قاہرہ ۱۹۵۵ء) کے عنوان میں اس لفظ کو پہلے معنوں میں استعمال کرنے کے بعد اس کے ایک زیادہ اصطلاحی معنی یہ بھی بتاتا ہے (۲۰، ۱ : ۲ تا ۷) کہ ”قبائلی معاشرے کی اکائی یا اس کی بنیاد خاندان یعنی عائِلہ [رَكْ بَا] ہے؛ متعدد خاندان جو مشترک جد، بالخصوص پانچویں پشت کے جد کی صلب سے ہوں، باہم مل کر قُحْذ کہلاتے ہیں؛ متعدد افخاذ کے مجموعے کا نام عشیرہ ہے اور متعدد عشائر مل کر قبیلہ بناتے ہیں“، اس مصنف کو کتاب کے باب ہفتم میں ان غیر متعین معاشرتی تصورات کے حقیقی ناموں کی کوئی معین تعریف کرنے کی کوشش میں جو مشکلات پیش آئی ہیں، ان کی توجیہ ان گروہ بندیوں کے عدم انضباط سے کی جاسکتی ہے اور اس سے اس بات کی یاد دہانی ہوتی ہے کہ عرب مصنفین کو صدیوں تک ان مشکلات سے واسطہ پڑتا رہا ہے۔ یہی بات لغات اور فرہنگوں کے متضاد بیانات کی بنیاد ہے۔ . . . اور جیسا کہ ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے، ان اختلافات کی بھی جو الماوردی کی الاحکام السلطانیة میں اور بشر فارس کی L'honneur chez les Arabes (ص ۷۷، ۷۸) میں پائے جاتے ہیں۔ Die Familie bei den heutigen : Josef Henninger (لائیڈن Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete) نے اکائیوں کی ۱۹۴۳ء، ص ۱۳۴، ۱۳۵) نے اکائیوں کی ایک انتہائی غیر مربوط توسیع سے جو اس کے

نظریے کی اہم خصوصیت ہے اور جس کی تائید میں اس نے بہت سے حوالے بھی پیش کیے ہیں، قبائلی ساخت کی یہی تشریح چار مدارج میں پیش کی ہے (۱) خاندان، یعنی عائِلہ؛ (۲) پانچ پشتوں تک کی اولاد = اہل یا آل؛ (۳) کنبہ (clan)؛ (۴) قبیلہ، عشیرہ، بدیدہ، فرقہ۔ مؤخر الذکر الفاظ ہم معنی ہیں، لیکن ”بعض اوقات عشیرہ اور بدیدہ کو قبیلے کی شاخیں سمجھا جاتا ہے (ص ۱۳۴)۔ . . . عشیرہ اور حمولہ اکثر متبادل الفاظ کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، اور ”اہل“ پوری قوم کے لیے آتا ہے“ (ص ۱۳۵)۔ اس کے مقابلے میں لسان العرب (۶ : ۲۵۰، ۱، ۹) کی تعریف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان لفظوں کے مفہوم کا یہ اتار چڑھاؤ اس نزاع کی بنا پر ہے جو لفظ کے اصلی معنوں اور معمولی غیر متعین (روز مرہ) معنوں میں جاری رہتا ہے۔ مثلاً ”ایک شخص کا عشیرہ اس کے باپ کی قریب ترین نرینہ اولاد پر مشتمل ہوتا ہے“ (صحیح معنی) جسے ”قبیلہ“ بھی کہتے ہیں۔ (مجاز مرسل کے ذریعے یعنی کُل کا ذکر کر کے جزو مراد لے کر معنی تبدیل ہو گئے)۔ دوسری ساسی زبانوں سے مقابلہ کرنے سے بھی کوئی مدد نہیں ملتی، اس لیے کہ یہ خصوصیت صرف عربی زبان میں پائی جاتی ہے کہ وہ دسویں اصل سے مشتق بظاہر الگ الگ الفاظ کا ایک چھوٹا سا مجموعہ پیش کرتی ہے، جن سے براہ راست و بلا واسطہ قریبی رشتوں کے نمایاں تصور کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔ اشتقاق الفاظ کے اس مسئلے پر، جہاں تک میرے علم میں ہے، صرف Essai : Marcel Cohen (پیرس، ۱۹۴۷ء، ص ۸۶) نے سرسری بحث کی ہے۔ اسمائے عددی کے مادوں سے بعض جانوروں اور پودوں کے مجہول سے ناسوں کے سوا، ایسی مشتق شکلیں نہیں

کے لیے پتے جھاڑتا ہوں اور اس میں میرے اور بھی کام (نکلتے) ہیں۔ یہی وہ عصا ہے جو بعد ازاں کوہ طور پر سانپ بن گیا: **وَ اَنْ اَلْقٰ عَصَاكَ فَلَمَّا رَاَهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِي مُدِيرًا وَّ لَمْ يَعْقِبْهُ يَمُوسٰى اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ فَاِنَّكَ مِنَ الْاٰمِنِيْنَ** (۲۸) [القصص: ۳۱] = اور یہ کہ اپنی لاثھی ڈال دو؛ جب دیکھا کہ وہ حرکت کر رہی ہے گویا سانپ ہے تو پیٹھ پھیر کر چل دیے اور پیچھے مڑ کر بھی نہ دیکھا؛ (ہم نے کہا) موسیٰؑ آگے آؤ اور ڈرو مت تم امن پانے والوں میں ہو۔ اور حکم ہوا: **قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ وَفَقَهُ سَعِيدٌهَا سَيَرَّتْهَا الْاَوَّلٰى** (۲۰) [طہ: ۲۱]، یعنی خدا نے فرمایا کہ اسے پکڑ لو اور ڈرنا مت؛ ہم اس کو ابھی اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیں گے۔ بالآخر موسیٰؑ نے پھنپھناتے سانپ کو پکڑ لیا اور ہاتھ میں آتے ہی وہ پہلے کی طرح لاثھی بن گئی۔ اس کا تذکرہ تورات میں بھی ہے: ”خداوند نے موسیٰؑ سے کہا کہ یہ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ اس نے کہا لاثھی۔ پھر اس نے کہا اسے زمین پر ڈال دے۔ اس نے اسے زمین پر ڈالا اور وہ سانپ بن گئی اور موسیٰؑ اس کے سامنے سے بھاگا۔ تب خداوند نے موسیٰؑ سے کہا، ہاتھ بڑھا کر اس کی دم پکڑ لے۔ اس نے ہاتھ بڑھایا اور اسے پکڑ لیا۔ وہ اس کے ہاتھ میں لاثھی بن گیا (تورات، کتاب خروج، باب ۴)۔

مصر میں یہی عصا اڑدھا بن کر جادو گروں کی لاثھیوں اور رسیوں کو نکل گیا: **فَاَلْقٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ** (۷) [الاعراف: ۱۰۷]، یعنی موسیٰؑ نے اپنی لاثھی (زمین پر) ڈال دی تو وہ اسی وقت صریح اڑدھا (ہو گیا)؛ **وَ اَوْحَيْنَا اِلٰى مُوسٰى اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ فَاِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُوْنَ** (۷) [الاعراف: ۱۱۷]؛ نیز ۲۶ [الشعرا]: ۳۲، ۳۵، یعنی اور (اس وقت) ہم نے موسیٰؑ کی طرف

ملتی جن کا تعلق معنوی اپنے اعداد سے نہ ہو، لہذا یہ ناممکن نہیں کہ دراصل دس افراد کے گروہ کا تصور مقصود ہو؛ لیکن تخمین قدر کی یہ بنیاد بھی انتہائی کمزور ہے، کیونکہ لسان العرب (۶: ۲۰۰) میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ ”عشیرہ“ صرف مردوں (نرینہ افراد) پر مشتمل ہوتا ہے (یہی معشر، قفر، قوم، رھط اور عالم کے بارے میں بھی صحیح ہے)، جس سے ایک طرف تو اس اصطلاح [عشیرہ] کے موجودہ عام استعمال کی تائید ہوتی ہے جسے فاسد سمجھا جاتا ہے اور دوسری طرف اس کے برعکس، بحیثیت ایک ایسے گروہ کے جو صرف لڑنے والوں پر مشتمل ہو، اس کی معاشرتی اور قانونی قدر و قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) وہ تصنیف جس کا ذکر سب سے پہلے کیا گیا ہے اور جسے عرب لیگ نے مرتب کر لیا ہے، بہت کچھ معلومات فراہم کرتی ہے؛ (۲) J. Henniger کی تصنیف، جو ایسے مسائل کے لیے مطلق بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(J. LECERF)

⊗ * عصا: چھڑی، لاثھی، ڈنڈا۔ لسان العرب (۱۹: ۲۹۳) سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ لفظ قدیم عربوں کے ہاں اونٹوں کے گلے چرانے والوں کی لاثھی کے لیے عام طور پر مستعمل تھا۔ [قرآن مجید میں یہ لفظ حضرت موسیٰؑ کی چھڑی کے لیے آیا ہے، جس سے وہ اپنی بکریوں کے گلے کے لیے درختوں کے پتے جھاڑا کرتے تھے: **وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمُوسٰى** قال هِيَ عَصَايَ اَتَتَوْكُمَا عَلَيْهَا وَ اَهْشٰ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيْ فِيْهَا مَارِبٌ اٰخَرٰى (۲۰) [طہ: ۱۷، ۱۸]، یعنی اے موسیٰ! یہ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟ انہوں نے کہا یہ میری لاثھی ہے، اس پر میں ٹیک لگاتا ہوں اور اس سے اپنی بکریوں

لاٹھی دریا پر مارو تو دریا پھٹ گیا اور ہر ایک ٹکڑا (یوں) ہو گیا (کہ) گویا بڑا پہاڑ (ہے)۔ خشک اور بے آب و گیہ وادی سینا (= التیہ) میں اسی عصا سے پانی نکالنے کے لیے ایک خاص پتھر پر ضرب لگائی: **وَ اِذِ اسْتَسْقٰی مُوسٰی لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اِثْنًا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اِنْسٍ مَّشْرَبَهُمْ** (۲ [البقرة]: ۶۰؛ نیز ۷ [الاعراف]: ۱۶۰) = اور جب موسیٰؑ نے اپنی قوم کے لیے (خدا سے) پانی مانگا تو ہم نے کہا کہ اپنی لاٹھی پتھر پر مارو؛ (انہوں نے لاٹھی ماری) تو پھر اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے اور تمام لوگوں نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر (کے پانی پی) لیا۔ قرآن مجید میں مذکور عصاے موسیٰؑ کے ان معجزات کی تائید تورات (کتاب خروج باب ۴ تا ۱۷) بھی کرتی ہے۔

کتب احادیث میں متعدد مقامات پر ”عصا“ کے استعمال کے لیے دیکھیے ونسک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۃ عصو]۔

الجاحظ، کے ہاں ایک باب عربوں میں عصا کے استعمال پر آیا ہے (البيان والتبيين، ۲: ۴۹۹ بعد) اور ابن سیدہ نے ایک فصل عصا کے مختلف ناموں پر لکھی ہے (المختص، ۱۱: ۱۸)۔ بعض اہل ادب، مثلاً أسامہ بن المنذر نے کتاب العصا کے نام سے کتابیں بھی لکھی ہیں۔ اجتماعی عبادت کے موقع پر عصا کے استعمال کے لیے رُکّ بہ عنزہ۔ مآخذ: [قرآن مجید کی تفاسیر اور کتب حدیث

بمدد مفتاح کنوز السنۃ کے علاوہ] (۱) الطبری، ۱: ۴۶۰،

۴۶۱؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۱۲۲،

۱۲۳؛ (۳) الکسانی، طبع Eisenberg، ص ۲۰۸؛ (۴)

حفظ البرہمن سیوہاروی: قصص القرآن، ج ۱: (۵)

محمد جمیل احمد: انبیاء قرآن، ج ۲: [۶] L. Ginzberg:

وحی بھیجی کہ تم بھی اپنی لاٹھی ڈال دو، وہ فوراً (سانپ بن کر) جادوگروں کے بنائے ہوئے سانپوں کو (ایک ایک کر کے) نکل جائے گی۔ چونکہ مصر کے جادوگروں کی چھڑیوں کے لیے بھی یہی لفظ استعمال کیا گیا ہے: **قَالَ بَلْ اَلْقَوْاْ فَاِذَا جِبَالُهُمْ وَ عَصِيَّهُمْ يَخِیْلُ اِلَیْهِ مِنْ سِحْرِ هِم اَنّٰهَا تَسْعٰی** (۲۰ [طہ]: ۶۶، نیز ۲۶ [الشعراء]: ۴۴)، یعنی موسیٰؑ نے کہا نہیں تم ہی ڈالو (جب انہوں نے چیزیں ڈالیں) تو ناگہاں ان کی رسیاں اور لاٹھیاں موسیٰؑ کے خیال میں ان کے جادو کے زور سے ایسی نظر آنے لگیں (کہ وہ میدان میں ادھر ادھر) دوڑ رہی ہیں؛ لہذا یہ امر واضح ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا عصا بھی معجزاتی چھڑی بن گیا تھا۔

بقول مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: ”ان آیات میں ’عصاے موسیٰؑ‘ کے معجزہ یا آیۃ اللہ ہونے کو مختلف تعبیرات سے ادا کیا گیا ہے۔ سورہ طہ میں ’حَیۃٌ تَسْعٰی‘ فرمایا اور سورہ نمل اور قصص میں ’جَانٌ‘ کہا گیا اور شعراء میں ’نُعْبَانٌ مُّبِیْنٌ‘ ظاہر کیا۔ مفسرین فرماتے ہیں کہ ’عصاے موسیٰؑ‘ کی اگرچہ یہ تعبیرات لفظی اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن حقیقت اور معنی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک حقیقت کے مختلف اوصاف کو ادا کیا گیا ہے، یعنی جنس کے اعتبار سے وہ ’حَیۃٌ‘ (= سانپ) تھا، اور تیز روی کے اعتبار سے ’جَانٌ‘ (= تیز رو سانپ) تھا، اور جسامت کے پیش نظر وہ ’نُعْبَانٌ‘ (= اڑدیا) تھا“ (قصص القرآن، مطبوعہ کراچی، ۱: ۴۰۷)۔

حضرت موسیٰؑ نے اسی عصا کو راستہ بنانے کے لیے سمندر پر مارا: **فَاَوْحٰیْنَا اِلٰی مُوسٰی اَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَاَنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ کَالطُّورِ الْعَظِیْمِ** (۲۶ [الشعراء]: ۶۳)، یعنی اس وقت ہم نے موسیٰؑ کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی

نے دہلی کے امرا کو دیوگری (دولت آباد) میں منتقل ہونے کا حکم دیا تو عصامی بھی اپنے نوے سالہ دادا کے ساتھ دکن روانہ ہو گیا۔ اس کا دادا اس طویل سفر کی صعوبتوں کی تاب نہ لا کر راستے ہی میں فوت ہو گیا، لیکن نوجوان عصامی بخیریت دیوگری پہنچ گیا۔ آئندہ چوبیس سال کے دوران میں وہ ایک غیر معروف اور تغافل زدہ ادیب کی حیثیت سے تلخی و ناکامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ وہ ابھی تک غیر شادی شدہ تھا اور اپنے معاصرین کے طور طریقوں سے متفرق ہو کر اس نے حجاز کو ہجرت کرنے کا فیصلہ کر لیا؛ چنانچہ ۱۲۵۱ھ / ۱۳۵۰ء میں اپنی مثنوی مکمل کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ عرب روانہ ہو گیا اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ گمان غالب ہے کہ اس نے مدینہ منورہ میں وفات پائی۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔

عصامی کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کی ایک ہی تصنیف، یعنی مثنوی فتوح السلاطین (اگرہ ۱۹۳۸ء؛ مدراس ۱۹۳۸ء؛ انگریزی ترجمہ مع شرح از آغا مہدی حسین، ج ۱، بمبئی ۱۹۶۷ء) پر ہے، جسے اس نے بہمنی خاندان کے بانی علاء الدین حسن بہمن شاہ کی سرپرستی میں نظم کیا تھا۔ یہ مثنوی تقریباً پانچ ماہ کی مدت میں تمام ہوئی اور اس میں کل ۱۱۶۹۳ اشعار ہیں، جو فردوسی کے شاہنامہ کی بحر میں لکھے گئے ہیں۔ تاریخی واقعات، جو اس زمانے کے تمام مآخذ سے لیے گئے ہیں، واضح اور سادہ اسلوب میں بیان کیے گئے ہیں۔ اگرچہ اپنے زمانے کے تاریخی مآخذ میں اسے زیادہ قدر و منزلت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا، تاہم تاریخی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ اس میں حقائق بیان کیے گئے ہیں

Legends of the Jews (۲: ۲۹۱) ۵۹۲: ۵۱۱ و ۶: ۱۶۵؛ (۷) *Neue Beiträge* : Grünbaum ص ۱۶۱ بعد؛ (۸) *Origines des légendes* : Sidersky *musulmanes* ص ۷۸ تا ۸۰۔

(A. JEFFERY) و [ادارہ]

* **عصامی**: آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کے ایک فارسی شاعر [خواجہ عبدالملک عصامی (دیکھئے) (ایتھے) Ethē، ۱: ۸۹۵]] کا تخلص اور خاندانی نام، جس نے ۱۲۵۰-۱۲۵۱ھ / ۱۳۴۹-۱۳۵۰ء میں غزنویوں سے لے کر اپنے زمانے تک گزرنے والے ہندوستان کے مسلمان فاتحین، سلاطین اور ان کے سپہ سالاروں کے کارناموں کے بارے میں ایک رزمیہ مثنوی فتوح السلاطین یا شاہنامہ ہند لکھی۔ عصامی کی زندگی کے متعلق کچھ معلوم نہیں، اس لیے کہ ہندوستانی شعرا کے کسی تذکرے میں اس کا ذکر نہیں ملتا؛ چنانچہ یہ مقالہ ان چند اشاروں پر مبنی ہے جو اس نے اپنی مثنوی میں اپنے بارے میں کیے ہیں۔ اس کے اجداد میں سے فخرالملک عصامی عباسی خلفا کے زمانے میں وزیر رہا تھا، جو التتمش کے عہد حکومت میں ہجرت کر کے ہندوستان آیا اور ملتان میں اقامت گزیں ہو گیا۔ بعد ازاں وہ ہجرت کر کے پائے تخت دہلی میں چلا گیا، جہاں اس کے خاندان کو قرب شاہی حاصل رہا اور بعض افراد حکومت کے اعلیٰ مرتبوں پر بھی فائز رہے۔ خود عصامی تقریباً ۱۲۱۱ھ / ۱۳۱۰-۱۳۱۱ء میں دہلی میں پیدا ہوا اور اس کے دادا عزالدین اسمعیل نے، جو بلبن کے عہد (۱۲۶۳ھ/۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ھ/۱۲۸۷ء) میں سپہ سالار تھا، اس کی پرورش کی۔ اس نے اپنے والد کا کوئی ذکر نہیں کیا، جس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ بہت کم سنی میں اس کی شفقت سے محروم ہو گیا ہوگا۔ ۱۲۶۶ھ/۱۳۲۶ء میں محمد بن تغلق

اور شاعرانہ مبالغے اور خیال آرائی سے پرہیز کیا گیا ہے۔ نظام الدین احمد (مصنف طبقات اکبری [دیکھئے ریو Rieu، ۱، ۲۲۰])، فرشتہ، طباطبائی (دکن کی تاریخ برہان المآثر کے مصنف) اور بداؤنی نے اس کی تصنیف کو مأخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ وہ ایک ہنرمند شاعر تھا اور اسے قوت تخیل اور قدرت بیان حاصل تھی۔ وہ سیدھی سادی اور بے تکلفانہ زبان استعمال کرتا تھا، جو صنائع و بدائع اور الفاظ کے الٹ پھیر سے معرّا ہوتی تھی۔ وہ نظامی [رک باں] کا رہین منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے، جس کی ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے اس نے پیروی کی ہے، لیکن وہ ان بلندیوں کو نہ پہنچ سکا جو نظامی نے حاصل کر لی تھیں۔ مثنوی فتوح السلاطین، جو بہمن شاہ کے نام سے منتسب ہے، ”تفیدی تاریخ تو نہیں البتہ ایک تاریخی شہادت ضرور پیش کرتی ہے“، محض اس لیے کہ اس کا مطلع نظر ایک رزمیہ نظم لکھنا تھا، نہ کہ کوئی تاریخی کتاب۔

مآخذ: (۱) فتوح السلاطین، طبع اے۔ ایس۔

اوشا، مدراس ۱۹۳۸ء، طبائع کا دیباچہ اور پیش
لفظ از ازم - ایچ - نینار؛ (۲) Etha، ۱: ۵۵۹ (عدد ۸۹۵)؛
(۳) اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۳ / ۱ (نومبر

۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۰ء: ایس۔ یوشع: عیسیٰ نامہ،
مدرسہ ۱۹۳۷ء؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمن، درمعارف
(اردو ماہنامہ)، اعظم گڑھ، اگست ۱۹۳۹ء، ص ۱۰۹

يُبعد و ستمبر ١٩٣٩ء، ص ٢٠١ بعد؛ (٦) P. Hardy :

Historians of medieval India، لنڈن، ۱۹۶۷ء، ۹۴ تا ۱۱۱

(انگریزی میں عصامی اور اس کی تصنیف کا پہلا تنقیدی

Futūhus-Salātin or Shah Namah-i-Hind (بیان)؛ (۷)

of 'Işani (انگریزی ترجمہ، از آغا مہدی حسین)، بمبئی

۱۹۶۷ء : ۷۴ تا ۷۶، نیز دیباچہ (ص xiii تا xviii)؛

(٨) معین الحق : *Barani's History of the Tughluqs*

کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۱ تا ۱۶: (۹) آغامہدی حسین:
Tughluq Dynasty، کلکتہ ۱۹۶۳ء، ص ۵۰، ۵۲،
۵۳، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۸۴،
۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱،
۲۲۴، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۵۸،
۵۰۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹ تا ۶۴۲۔

(اے - ایس - بزمی انصاری)

عَصَبَةٌ : يا عَصَبَاتُ؛ رَكِّ بِهِ عِلْمَ، مِيرَاثُ؛
[الفرائض].

عَصَبِيَّة : (ع) اصل معنی کسی خاندان یا قبیلے میں نسبی رشتے کا جذبہ (عصبہ = جدی سلسلے کے ذکور)۔ یہ لفظ اس حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عصبیۃ کی مذمت کی ہے اور اسے ”روح اسلام“ کے خلاف قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس لفظ کی شہرت ابن خلدون کی مرہونِ منت ہے، جس نے اسے ایک نئے معنی دیے اور ایک نیا تصورِ عصبیت قائم کر کے اس پر اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی اور اسی پر اپنا نظریۂ سلطنت قائم کیا۔ ابن خلدون کے نزدیک عصبیۃ اجتماعِ انسانی کا بنیادی رابطہ اور تاریخ کی بنیادی قوت محرکہ ہے۔ اسی وجہ سے de Slane نے اس کا ترجمہ esprit de corps اور کریم Kremer نے Gemeinsinn بلکہ Nationalitätsidee بھی کیا ہے؛ مگر اس طرح یہ عصرِ حاضر کی اصطلاح کے بہت زیادہ قریب ہو جاتا ہے، جس کی کوئی وجہ جواز معلوم نہیں ہوتی۔ اس تصور کی پہلی بنیاد بلاشبہ طبیعت یا فطرت پر ہے، اس لحاظ سے کہ عصبیۃ کا احساس (اپنی سادہ ترین شکل میں) قبیلے کی باہمی نسلی قرابت سے پیدا ہوتا ہے (نسب، اِتیحام)؛ مگر اس نسلی تصور سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی، اس کا تدارک خود قدیم عرب میں ارتباطِ باہمی کے ایک اور دستور سے کر لیا گیا تھا، جسے

asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun
 ۶۰، Atti della R. Accad. delle scienze di Torino
 : H.A.R. Gibb (۲) : ۵۱۲ تا ۴۷۳ (۱۹۳۰)
 The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political
 Theory، در BSOS، ۷ (۱۹۳۳) : ۲۳ تا ۳۱.
 (F. GABRIELI)

- عصر : (ع)، وقت، زمانہ، خصوصاً سہ پہر کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرخی پیدا ہو جانے تک کا وقت۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام صَلَوة العصر ہوا [رَكَۃٌ بِہ صَلَوةٌ]۔
 (۱۹، لائیڈن)

- ⊗ الْعَصْر : (لفظی ترجمہ : زمانہ، دن رات، دن کا آخری حصہ آفتاب کے سرخ ہونے تک؛ اسی سے صَلَوةُ الْعَصْرِ، یعنی عصر کی نماز ہے؛ عصر کی جمع عصور، عصر اور اَعْصَارُ آتی ہے) دیکھیے البحر المحیط، ۸ : ۵۰۹؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو مصحف مقدس کی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے ایک سو تیسری سورت ہے، جو سورة التكاثر کے بعد اور سورة الهمزة سے قبل مندرج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے بارہویں سورت ہے، جو سورة الانشراح یا الشرح کے بعد اور سورة العديت سے قبل نازل ہوئی (الکشاف، ۳ : ۷۸۶، ۷۹۳؛ الاتقان، ۱ : ۱۰۰ بعد)۔ اس سورت میں بالاتفاق صرف تین آیات ہیں اور یہ جمہور کے نزدیک مکی سورت ہے؛ ابن عباسؓ اور ابن الزبیرؓ سے بھی یہی منقول ہے، البتہ مجاہد، قتادہ اور مقاتل کا قول یہ بھی ہے کہ سورة العصر مدینہ منورہ میں نازل ہوئی (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷ بعد؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۳۰؛ الکشاف، ۳ : ۷۹۳)۔ اس سورت کے ماقبل کی سورت سے ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۲۲۷)؛ البحر المحیط (۸ : ۵۰۹)؛ تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۳۳)؛ علوم کونیہ کے بارے میں ارشادات کے

ولاء کہتے ہیں اور اسی کو ابن خلدون نے ایک مؤثر عصبیہ قائم کرنے کے سلسلے میں بڑی اہمیت دی ہے۔ عصبیہ کی بنیاد خواہ خون کے رشتے پر ہو، یا معاشرے کے کسی اور تعلق پر، ابن خلدون کے نزدیک وہ ایک ایسی قوت ہے جو انسانی گروہوں کو اپنی ہستی منوانے، دوسروں سے سبقت لے جانے اور حکومتیں، شاہی خاندان اور سلطنتیں قائم کرنے پر ابھارتی ہے۔ اس اصول کی صحت اول تو خود عرب کی تاریخ، دور اسلام و قبل اسلام سے جانچی گئی ہے اور اس کے بعد بربر اور اسلام اختیار کرنے والی دوسری قوموں کی تاریخوں سے بھی۔ مثال کے طور پر عرب مملکت قریش، بالخصوص بنو عبد مناف، کی عصبیت کی پیداوار ہے۔ بہر کیف ملک ہاتھ لگ جائے تو حکمران گروہ میں اپنے آپ کو طبعی عصبیت سے، جس پر اس کی بنیاد قائم ہوئی تھی، علحدہ کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ اور قوتیں لے لیتی ہیں، جو آگے چل کر اس گروہ کی مطلق العنانی کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ابن خلدون کا اس طرح ایک غیر مذہبی قوت کو تاریخ کی محرکہ قوت کے طور پر تسلیم کر لینا ایک غیر معمولی بات ہے (مذہبی عنصر کو اس نظریے میں محض ایک ثانوی عنصر کی حیثیت سے دخل ہے)۔ اس کی وجہ سے ابن خلدون کو اسلامی تاریخ و تمدن کے روایتی نظریے سے مفاہمت کرنے کے نازک مسائل سے دو چار ہونا پڑا، جن کی وہ پورے عقیدے سے تائید و حمایت کرتا تھا۔ دونوں نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اسی کوشش نے، جو مقدمہ کے چند صفحات میں نمایاں ہے، اسے اپنے اس بے لاگ نظریے کا زیادہ گہرا مطالعہ کرنے اور مکمل طور پر مربوط و واضح کرنے سے باز رکھا۔

مآخذ : (۱) F. Gabrieli : Il Concetto della

جس نے سورۃ العصر کی تلاوت کی، اللہ اسے بخش دے گا اور وہ صبر و حق کی تلقین کرنے والوں میں سے شمار ہوگا (الکشاف، ۴ : ۷۹۴)۔

مأخذ: (۱) امام راغب: مفردات القرآن، بذیل مادة عصر؛ (۲) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۴) الالوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۶) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، مطبوعہ لائپزک؛ (۷) ابن العربی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) طنطاوی الجوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۹) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) محمد علی لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) قاضی ابن العربی الاندلسی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد انظہر)

عصار: شمس الدین محمد، ایرانی شاعر جو تبریز میں پیدا ہوا (۷۷۹ یا ۷۸۲ / ۱۳۸۲)۔ ۱۳۸۳ء میں فوت ہوا۔ وہ شاہزادہ اویس [رک بان] کے قصیدہ گوؤں میں سے تھا۔ عصار زیادہ تر اپنی مثنوی مہر و مشتری کے باعث مشہور ہے، جس کے آخر میں اس نے اس کی تاریخ اتمام (۱۰ شوال ۷۷۸ھ / ۱۳۷۷ء) بھی دی ہے۔ اس مثنوی میں ۵۱۲ بیت ہیں، بعد میں اس کا ترجمہ ترکی میں بھی ہوا تھا۔ Ethé (Gr. I. Phil.) نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: ”ایک ایسی محبت کی داستان، جو ہر انسانی کمزوری سے پاک اور ہر شہوانی خواہش سے مبرا اور منزہ ہے۔ اس میں شاہور شاہ کے بیٹے مہر اور ایک خوب رو نوخیز لڑکے مشتری کی محبت کا ذکر ہے“۔

مأخذ: (۱) Von Hammer: Gesch. d. schönen

Redekünste Persiens، ص ۲۵۴ (منتخب اقتباسات کا

لیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۵۶)؛ حکمت و تصوف کے مسائل کے لیے ابن العربی: تفسیر (۲ : ۲۰۵)؛ اعجاز بیان اور ادبی اسلوب کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۳۵) اور اس میں وارد ہونے والے دینی احکام یا فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی: احکام القرآن (ص ۱۹۶)۔

تین آیات پر مشتمل اس مختصر سی سورت کی پہلی آیت میں مرور زمانہ یا گزرتے ہوئے وقت کی قسم کھا کر دوسری آیت میں انسانیت کے اس خسارے یا گھائے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اسے بے عملی یا بد عملی کی صورت میں وقت ضائع کرنے سے پیش آتا ہے۔ وقت کی اہمیت کا احساس دلانے کے بعد تیسری آیت میں اس خسارے سے بچنے کی صورت بتا دی گئی ہے کہ عقیدہ و عمل کی اصلاح، یعنی دل کو نور ایمان سے منور کرنے اور نیک عمل کرنے کے علاوہ حق پر قائم رہنے اور حق کی راہ میں صبر کرنے کی ایک دوسرے کو تلقین کرتے رہنے ہی سے دنیوی زندگی میں فتح مندی کے ساتھ ساتھ اخروی زندگی کی حقیقی کامیابی بھی نصیب ہوتی ہے (تفسیر المراغی، ۳ : ۲۳۳؛ بیان القرآن، ص ۱۴۸)۔ کتاب اللہ کا یہ کمال اعجاز ہے کہ ان تین آیات میں انسانی زندگی کے لیے مکمل ضابطہ اسلامی بیان کر دیا گیا ہے (فی ظلال القرآن، ۳ : ۲۳۵ تا ۲۴۵)۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس سورت کے علاوہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے اور کچھ بھی نازل نہ کرتا تو یہی کافی تھی (روح المعانی، ۳ : ۲۲۷)؛ اسی لیے صحابہ کرام کا یہ معمول تھا کہ جب دو آدمی ملتے تو سورۃ العصر پڑھ کر سلام کہنے پر ہی جدا ہوتے تھے (فتح البیان، ۱۰ : ۴۴۰؛ روح المعانی، ۳ : ۲۲۷)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے کہ

لکھی ہے (یاقوت: ارشاد، ۱: ۱۳۲، آخر تک) اور اسی طرح فخر الدین الرازی نے بھی (برا کلمان، ۱: ۵۰۷، عدد ۱۴) - اسلامی عقائد کی ہر کتاب میں ایک باب ان مسائل اور ان سے متعلقہ اختلاف آرا کے بارے میں ہوتا ہے (مثلاً، ابن حزم: الملل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱ تا ۳۱: المواقف، طبع Soerensen، ص ۲۲۰ بعد) - عصمت کی ایک صوفیانہ تعریف الغزالی نے کی ہے (میزان العمل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۱۶)۔

مآخذ: (۱) C. Snouck-Hurgronje: *Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië* (سلسلہ چہارم، ج ۶)، ص ۴۱: (۲) Goldziher: *Vorlesungen über den Islam* (۳) ۲۲ تا ۲۲۳: (۴) وہی مصنف، *Der Islam*، ۳، ۲۳۸ تا ۲۴۵: (۵) منار، ۵: ۱۲ تا ۲۱، ۸۷ تا ۹۳۔

I. GOLDZIH (ادارہ)

عصمت انونو: معروف نام عصمت پاشا، جو ان قابل تعظیم افراد میں سے تھے جنہوں نے اپنے ملک اور قوم کی نشاۃ ثانیہ میں نمایاں کردار ادا کیا اور ترکیہ کو جبر و استبداد اور دست برد اغیار سے نجات دلانے کی اس تحریک کو کامیابی کے ساتھ انجام کو پہنچایا جس کا آغاز شناسی، نامق کمال، ضیا پاشا، مدحت پاشا ایسے وطن پرور ترکوں نے کیا تھا - حقیقت یہ ہے کہ جدید ترکیہ کی تاریخ میں، جس نے قدیم اور فرسودہ نظام سلطنت و خلافت کے کھنڈروں میں جنم لیا اور غازی مصطفیٰ کمال پاشا (اتاترک) اور ان کے پر خلوص اور باہمت ساتھیوں کی آغوش میں پرورش پائی، عصمت انونو کا نام ہمیشہ زندہ و تابندہ رہے گا۔

عصمت پاشا ۱۸۸۰ء میں سمرنا میں پیدا ہوئے - ان کے والد ایک معزز سرکاری عہدیدار

تجزیہ اور ان کا ترجمہ: اس نے شاعر کا نام غلطی سے عطار لکھا ہے: (۲) *Comment. de libro persico*: Feiper *Mihr O Mushtert*، برن ۱۸۳۹ء: (۳) Fleischer، در *ZDMG*، ۱۵: ۳۸۹ بعد: (۴) *Cut. Persian*: Rieu، ۱۱: ۶۲۶: (۵) *Mss. Brit. Mus. Katal.*: Pertsch، ص ۸۳۳ بعد۔

(H. MASSÉ)

* ⑧ عصمت: [ع]، اصول و عقائد دین میں خطا و گناہ سے بری ہونا، مثلاً اہل السنّت والجماعت انبیا [علیہم السلام] کو اور شیعہ انبیا کے علاوہ ائمہ [رحمۃ اللہ علیہم] کو بھی معصوم اور بے گناہ مانتے ہیں - [اسلام کے نزدیک تمام انبیا اور رسول گناہوں سے پاک اور معصوم ہیں - ان سے بتقاضاے بشریت بھول چوک ہو سکتی ہے، مگر اللہ تعالیٰ اپنی وحی سے ان کی غلطیوں کی بھی اصلاح کرتا رہتا ہے - اسلام نے ایک ایک کر کے تمام پیغمبروں کے مقدس احوال کا تذکرہ کیا ہے اور ان واقعات کی تردید کی ہے جن کو یہودیوں اور عیسائیوں نے ان کے سوانح میں شامل کر لیا ہے] - اکابر علمائے اہل السنّت میں سے امام فخر الدین الرازی تمام انبیا کی انتہائی عصمت کے قائل ہیں [خصوصیت سے ابن حزم اندلسی (الفصل فی الملل والنحل، ج ۴)، قاضی عیاض (الشفاء، قسم ثالث، باب اول)، الخفاجی (شرح الشفاء، ج ۴) اور دوست محمد کابلی (تحفة الاخلاء فی عصمة الانبیاء) نے اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے اور مخالفین کے تمام شبہات کیجو پوری طرح رد کیا ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، ۴: ۱۰۲، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء)] - شیعہ تعلیمات کی رو سے ان کی اعلیٰ جوہری صفات کے باعث ائمہ کے ہاں یہ صفت فطری طور پر انبیا کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے - ابوزید البلخی (م ۳۲۲ھ/۳۴۳ھ) نے ایک کتاب عصمت الانبیا کے نام سے

ساتھ تھے اور ہر قسم کے صلاح و مشورہ میں ان کے شریک رہے۔ اب ترکی میں دوبارہ آئینی اور دستوری حکومت قائم ہو گئی۔

اندرونی حالات میں اس ابتری کے علاوہ غیر ملکیوں کی ترکیہ کے خلاف دست درازیاں بجائے کم ہونے کے اور بڑھتی گئیں۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس (لیبیا) پر حملہ کر دیا اور باوجودیکہ اس وقت تک مصر پر ترکی کی سیادت قائم تھی، انگریزوں نے ترک فوج کو اپنے مقبوضہ علاقے کی مدافعت کے لیے مصر میں سے گزرنے کی اجازت نہ دی۔ انور پاشا اپنے مختصر سے ہمراہیوں کے ساتھ بدقت تمام خرطوم کے راستے طرابلس پہنچے اور اٹلی کی جارحیت کے خلاف جنگ کرتے رہے۔ اس جنگ میں بھی عصمت پاشا ان کے ساتھ تھے اور وہ تادیر قلعہ سلوم Salom کی مدافعت کرتے رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقابلہ برابر کا نہ تھا اور ترک اپنی قلیل تعداد کے ساتھ دیر تک دشمن سے جنگ کرنے کے قابل نہ تھے، چنانچہ طرابلس پر اطالیوں کا قبضہ ہو گیا۔ اس کے سال بھر بعد ہی، یعنی ۱۹۱۲ء میں بلقان کی جنگ شروع ہو گئی۔ بلغاریا، سربیا، مائتی نیگرو وغیرہ سب ہی نے ترکوں کے خلاف ہتیار اٹھا لیے۔ ان ریاستوں کو روس اور یورپ کی دیگر حکومتوں کی علانیہ اور در پردہ حمایت حاصل تھی؛ چنانچہ ترکوں کی سرفروشانہ جدوجہد کے باوجود یہ ریاستیں، جو عرصے سے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھیں، آزاد ہو گئیں۔ ابھی ترکوں کو اس فتنے سے فراغت نہ ملی تھی کہ ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہو گئی اور ترکی کے حلیف جرمنی کو، جس نے ابتدا میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں، آخر کار شکست کا منہ دیکھنا پڑا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شام و عراق، حجاز اور جزیرہ نماے عرب کے دوسرے مقبوضات ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے۔ یونان نے سمرنا اور

تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کا بیٹا بھی پڑھ لکھ کر کسی سرکاری عہدے پر مامور ہو جائے، لیکن عصمت کو شروع ہی سے سپاہی بننے کا شوق تھا اور ان کے اس شوق کو دیکھتے ہوئے ابتدائی تعلیم کی تکمیل کے بعد انھیں استانبول کے مدرسہ حربیہ میں داخل کر دیا گیا، جہاں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد انھیں ۱۹۰۷ء میں کپتان (Captain، یوزباشی) کا منصب مل گیا۔ یہ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے آخری عہد حکومت کا زمانہ تھا جو اپنے خودسرانہ اور غیر آئینی اقدامات کی وجہ سے نوجوان اور تعلیم یافتہ ترکوں میں بہت شہر مقبول تھا اور ایک دفعہ مجلس مبعوثان اور مجلس اعیان کے قیام کی منظوری دینے کے بعد اپنے وعدے سے منحرف ہو گیا تھا۔ اس نے کئی محب وطن اعیان کو، جن میں ضیا پاشا، نامق کمال، مرحوم پاشا اور شیخ الاسلام خیر اللہ افندی کو ملک بدر کر دیا تھا اور مدحت پاشا کو، جنھیں طائف میں قید کر دیا گیا تھا، گلا گھونٹ کر مروا دیا گیا۔ ان کارروائیوں سے ترک فوجیوں اور دیگر صاحب نظر لوگوں کے دلوں میں سلطان سے نفرت پیدا ہو گئی اور ایک خفیہ تحریک، جو نوجوان ترکوں یا انجمن اتحاد و ترقی کے نام سے موسوم تھی، ابھری اور اس کے مراکز یورپ کے کئی شہروں اور خود ترکیہ میں سلاویک Salavics میں قائم ہو گئے۔ آخر ۱۹۰۹ء میں ایک فوجی دستے نے، جس کی قیادت محمود شوکت پاشا اور انور بیک کر رہے تھے، سلاویک سے چل کر قصر سلطانی پر یلغار کر دی اور سلطان کو معزول کر کے ان کی جگہ ان کے بھائی محمد رشاد الفیدی کو محمد خامس کے لقب کے ساتھ تخت نشین کر دیا۔ اسی طرح عوام کو سلطان عبدالحمید خان کے جور و استبداد سے رہائی مل گئی اور انھوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ اس یلغار میں عصمت پاشا بھی انور پاشا کے

اس معاذ پر گیلی پولی کی جنگ میں کامیابی اور انگریزوں اور فرانسیسیوں کے استانبول سے انخلا میں بھی عصمت پاشا کو بڑا دخل رہا۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں مشہور لوزان کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں عصمت ہی نے ترکیہ کی نمائندگی کی اور اتحادیوں سے اپنے حسب منشا شرائط منظور کرانے میں کامیاب رہے۔ یونانیوں نے ادرنہ اور تھریس خالی کر دیے اور ترکی کی وہ حدود معین ہو گئیں جو اس وقت ہیں۔

جنگ وجدال سے نجات پانے کے بعد مصطفیٰ کمال نے سلطان وحید الدین محمد سادس کو بھی، جو ۱۹۰۸ء میں سلطان محمد خامس کی وفات پر تخت نشین ہوا تھا، معزول کر دیا اور وہ ایک برطانوی جنگی جہاز میں سوار ہو کر ترکیہ سے رخصت ہو گیا۔ اب منصب سلطنت کو بھی ختم کر دیا گیا اور عبدالحمید افندی کو محض خلیفہ کی حیثیت سے گدی نشین کر دیا گیا۔ کاروبار حکومت بیوک مجلس ملی نے سنبھال لیا، جس کے صدر مصطفیٰ کمال تھے۔ بعد ازاں جب اتاترک جمہوریہ ترکیہ کے پہلے صدر منتخب ہوئے تو وزیر اعظم کا عہدہ عصمت انونو کو تفویض ہوا۔ ۱۹۲۳ء میں مجلس ملی نے منصب خلافت کا بھی خاتمہ کر دیا اور اس طرح اس برائے نام روحانی اقتدار کا بھی، جو سلاطین کو حاصل رہا تھا، خاتمہ ہو گیا۔

اتاترک کی وفات (نومبر ۱۹۳۸ء) تک عصمت انونو وزیر اعظم کے عہدے پر متمکن رہے اور پھر ان کی جگہ صدر منتخب ہو گئے۔ اپنے زمانہ وزارت میں بعض باتوں میں انونو نے مصطفیٰ کمال سے اختلاف بھی کیا، لیکن ان دونوں عظیم رہنماؤں کے ذاتی تعلقات ہمیشہ خوشگوار اور مخلصانہ رہے اور صدر بننے کے بعد بھی انہوں نے حتی الامکان مصطفیٰ کمال کی

ایشیائے کوچک کے ایک معتدبہ حصے پر قبضہ جما لیا، بلغاریا نے ادرنہ اور تھریس کو ہتھیا لیا اور اتحادی، یعنی انگریزی اور فرانسیسی افواج استانبول اور درانیال پر متصرف ہو گئیں اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ ترکی کی صدہا سال پرانی سلطنت کا خاتمہ قریب ہے، لیکن بمصداق مردی از غیب برون آید و کاری بکنند اس پر آشوب زمانے میں ایک ایسا مرد مجاہد پیدا ہو گیا جس نے اپنی قوم کو مکمل تباہی سے بچا لیا اور اس میں زندگی اور ایک نئی روح پیدا کر دی۔ یہ مصطفیٰ کمال پاشا تھے، جو استانبول سے فرار ہو کر انقرہ پہنچ گئے اور انہوں نے اپنے رفقاء کار کی امداد و اعانت سے اپنے گرد ایک خاصی اچھی جمعیت پیدا کر لی۔ جب سلطان کی طرف سے ان کی گرفتاری کے احکام جاری ہو گئے تو انہوں نے انقرہ میں ایک متوازی حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا اور بیک وقت اتحادیوں، یونانیوں اور خود استانبول کی بے بس و معبور حکومت کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ اس وقت مصطفیٰ کمال کے خاص کارکنوں میں عصمت پاشا کا نام سر فہرست تھا۔ وہ درحقیقت مصطفیٰ کمال کے دست راست تھے اور ان کے سیاسی تدبیر اور فوجی بصیرت سے مصطفیٰ کمال کو بہت مدد ملی۔ پہلے انہوں نے یونانیوں کے خلاف کارروائی شروع کی اور تھوڑے ہی عرصے میں انہیں پورے ایشیائے کوچک سے نکال باہر کیا۔ اس جنگ میں عصمت پاشا نے کارہائے نمایاں انجام دیے۔ انونو (جو بعد ازاں ان کے نام کا جزو بن گیا) اور پھر سقاریہ کے معرکوں (جنوری و اگست ۱۹۲۱ء) میں فتح کا سہرا انہیں کے سر تھا۔ علاوہ ازیں قفقاز میں کاظم قرہ بکر پاشا کی روسیوں کے خلاف کامیابی اور قارص پر قبضے میں بھی ان کا بڑا ہاتھ تھا۔ یہاں اتحادیوں کے خلاف کش مکش کی تفصیل بیان کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن

عزم صمیم کے مالک ہیں۔ متواضع اور خوش خلق تھے اور اکثر مسکراتے رہتے تھے، جس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ وہ ثقل سماعت کے باعث دوسرے لوگوں کی باتیں پوری طرح سن بھی نہیں پاتے تھے؛ چنانچہ مشہور ہے کہ لوزان کانفرنس کے دوران میں وہ لارڈ کرزن اور دوسرے اتحادی مندوبین کی طویل تقریروں کے دوران خاموش بیٹھے مسکراتے رہے اور جب ان کی اپنی باری آئی تو انہوں نے پہلی بات یہی کہی کہ میں ان تقریروں کو سن نہیں سکا اور اس کے بعد انہوں نے ترکیہ کا موقف مختصر مگر دو ٹوک اور زور دار پیرائے میں بیان کر دیا۔ اتحادی نمائندے ان کی اس روش سے بہت برا فروختہ ہوئے، لیکن چونکہ ترکیہ کی پیش کردہ شرائط حق اور انصاف پر مبنی تھیں، لہذا انہیں وہ تسلیم کرنا ہی پڑیں۔

مآخذ: (۱) محمد اشرف خان عطا: عصمت انونو،

مطبوعہ لاہور؛ (۲) محمد عبداللہ اعوان: غازی عصمت انونو،

مطبوعہ لاہور؛ (۳) Ency. Brit. بذیل مادہ۔

(محمد وحید مرزا)

العَصَادَةُ: (عربی)، اس سے وہ خط نظر یا بصریہ (dioptr) مراد ہے جو اصطلاب کی پشت پر مرتسم ہوتا ہے اور محور یا چول کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی مدد سے مختلف مشاہدات کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً کسی ستارے کا ارتفاع دریافت کیا جا سکتا ہے (دیکھیے لائٹن، بار اول، ص ۵۰۱ - الف)۔

(H. SUTER)

عَصَدُ الدَّوْلَةِ: ابو شجاع فنا خسرو ابن رکن الدولہ بویہی [رک باں]، امیر الامراء، وہ ذوالقعدہ ۵۳۲ھ / ۲۴ ستمبر ۱۱۳۶ء کو اصفہان میں پیدا ہوا۔ جب ۵۳۳ھ / ۱۱۳۸ء میں اس کا چچا عماد الدولہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت کے مطابق فنا خسرو

رویش کی پیروی کی اور حکومت کو انہیں خطوط پر چلاتے رہے جو انہوں نے معین کر دیے تھے۔

اپنے عہد وزارت میں عصمت انونو نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے، ان میں میثاق بلقان (یعنی بلقان کی ریاستوں سے امن و آشتی کا معاہدہ اور میثاق سعد آباد (اپنے مشرقی ہمسایوں، ایران اور عراق سے دوستی اور خیر سگالی کا معاہدہ، جس میں بعد ازاں افغانستان بھی شریک ہو گیا تھا) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے آئین میں بھی بعض ضروری تبدیلیاں مجلس ملی سے منظور کرائیں اور نظم و نسق حکومت میں کئی خوش آئند تغیرات کیے۔ انہیں کی وزارت کے زمانے میں مجلس ملی میں ایک حزب اختلاف کا ظہور ہوا، جس کی قیادت فتحی بک کر رہے تھے؛ لیکن یہ حزب نہ تو کوئی خاص مفید کام کرسکی اور نہ زیادہ عرصے تک باقی رہی۔

[اتاترک کے انتقال کے بعد وہ ترکیہ کے صدر منتخب ہوئے اور ۱۹۵۰ء تک اس منصب پر فائز رہے۔ ان کے زمانہ صدارت میں جنگ عظیم دوم شروع ہوئی، لیکن انہوں نے کمال تدبیر سے ترکیہ کو غیر جانبدار بنائے رکھا۔ ۱۹۵۰ء سے ۱۹۶۰ء تک وہ حزب اختلاف کے رہنما رہے۔ ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب کے بعد انہوں نے تین بار وزارتیں بنائیں، لیکن وہ اپنے وعدوں کی تکمیل نہ کرسکے اور ۱۹۷۲ء میں ان کی جگہ بلند اویجت پارٹی کے صدر منتخب ہو گئے۔ عصمت انونو نے ۱۹۷۳ء میں وفات پائی]۔

عصمت انونو پستہ قد اور چہریرے بدن کے آدمی تھے۔ سر چھوٹا اور ناک ذرا لمبی، آنکھیں نیلی اور چھوٹی اور بال گھنگھریالے تھے؛ کانوں سے اونچا سنتے تھے؛ بہت کم گو انسان تھے۔ ان کی ظاہرہ شکل و صورت سے کوئی شخص یہ اندازہ نہیں کر سکتا تھا کہ وہ کس غیر معمولی سوجھ بوجھ اور

ڈرا دھمکا کر ولایت عراق سے دست برداری پر آمادہ کر لیا، تاہم اس وقت اس کی عراق کو حاصل کرنے کی ہوس پوری نہ ہوئی، کیونکہ اس کا باپ اس سلوک پر جو اس نے بختیار سے کیا تھا نہایت برا فروختہ ہوا حتیٰ کہ اسی غصے کی وجہ سے بیمار پڑ گیا اور اگلے سال فوت ہو گیا۔ اندرین اثنا عضد الدولہ نے باپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے بختیار کو اس کی حکومت پر بحال کر دیا تھا اور خود شیراز چلا گیا تھا، جس کی بدولت اس نے باپ کا ولی عہد اور وارث بننے کی توثیق حاصل کر لی۔ چونکہ اس کے چھوٹے بھائیوں فخر الدولہ اور مؤید الدولہ نے اس سے وفاداری کا حلف اٹھا لیا، اس لیے رکن الدولہ کے فوت ہو جانے پر عضد الدولہ عراق پر دوبارہ چڑھائی کرنے کے قابل ہو گیا، کیونکہ اسے اس بات کا خطرہ نہیں رہا تھا کہ اس کے چھوٹے بھائی ایران میں اس کی مخالفت کریں گے۔ بختیار اس حملے کے لیے تیار تھا۔ اس نے مقابلہ کرنے کے لیے الہواز کا مقام پسند کیا، تاہم شکست فاش کھائی (ذوالقعدة ۵۳۶۶ / جولائی ۱۷۷۷ء) اور تین ماہ بعد عضد الدولہ کی سیادت تسلیم کر لی۔ وہ نقل مکانی کر کے شام جا رہا تھا کہ راستے میں ابو تغلب الحمدانی نے اسے ایک بار پھر عضد الدولہ کے مقابلے میں ڈٹ جانے پر اکسایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عضد الدولہ نے ۱۲ شوال ۵۳۶۷ / ۲۴ مئی ۱۷۷۸ء کو سامرا (قصر الجص) کے مقام پر دونوں کی متحدہ افواج کو شکست دی۔ بختیار گرفتار ہو کر میدان جنگ ہی میں مارا گیا۔ عضد الدولہ نے بارہ ماہ تک ابو تغلب کا تعاقب جاری رکھا اور اسے اس کے موروثی علاقوں سے محروم کرتا چلا گیا، یہاں تک کہ وہ شام میں جا کر بنو فاطمہ کے ہاں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا۔ ان

اس کی جگہ فارس کا حکمران بنا، اگرچہ اس وقت اس کی عمر صرف ۱۳ سال کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عماد الدولہ کا اپنا کوئی بیٹا نہ تھا۔ ۵۳۵۱ / ۹۶۲ء میں اسے خلیفہ المطیع نے عضد الدولہ کا لقب عطا کیا۔ ۵۳۵۶ / ۹۶۷ء میں اس کا دوسرا چچا معز الدولہ بھی فوت ہو گیا اور اس طرح عمان کی مملکت بھی اس کے قبضے میں آ گئی۔ اگلے سال اس نے کرمان فتح کر لیا۔ خلیفہ نے اس فتح پر مسہر تصدیق ثبت کر کے اسے کرمان کا حکمران مان لیا اور والی سیستان نے بھی اسے اپنا بالا دست حکمران تسلیم کر لیا۔ ۵۳۶۱ / ۹۷۱ - ۹۷۲ء میں کرمان کے سابق حکمران کے ایک بھائی نے دوبارہ کرمان پر قابض ہونے کی کوشش کی، جسے عضد الدولہ نے ناکام بنا دیا۔ بعد ازاں اس نے اپنے حلقہ اقتدار کو جنوب مشرق کی طرف مکران کے علاقے تک بڑھا لیا اور عارضی طور پر ان اقطاع کے بلوچوں اور غارتگر قبیلوں کو اپنا مطیع بنا لیا۔

اس طرح سارے جنوبی ایران پر اقتدار حاصل کر لینے کے بعد عضد الدولہ نے اپنے عم زاد بھائی بختیار کو بھی، جو العراق کا حکمران تھا اور جس کی حماقت کے باعث خود اس کی ترک افواج باغی ہو چکی تھیں، برطرف کرنے کا عزم کیا۔ ۵۳۶۳ / ۹۷۳ء میں عضد الدولہ نے اپنے باپ [رکن الدولہ] کو، جو اس وقت آل بویہ کا معمر ترین رکن تھا، اس بات پر رضامند کر لیا کہ وہ اس کی تھوڑی سی فوج کو، جو رے سے آئی تھی؛ اپنے ساتھ لے کر بختیار کی امداد کے لیے جانے کی اجازت دیدے؛ لیکن اس نے کارروائی شروع کرنے میں اتنی تاخیر کر دی کہ بختیار باغیوں کے مقابلے میں بالکل مغلوب ہو گیا۔ اب اس نے خود باغی ترکوں کو شکست فاش دی اور جمادی الاولیٰ ۵۳۶۴ / جنوری ۹۷۵ء میں بغداد میں داخل ہو گیا۔ دو ماہ بعد اس نے بختیار کو

معرکہ آرائیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالقعدہ ۵۳۶۸/ جون ۹۷۹ء میں جب عضدالدولہ واپس بغداد پہنچا تو وہ نہ صرف العراق بلکہ دیار ربیعہ، دیار بکر اور الجزیرہ کے بیشتر حصے کا مالک بن چکا تھا۔

عضدالدولہ کے دوسرے حملے کا خطرہ محسوس کرتے وقت بختیار نے نہ صرف ابو تغلب بلکہ البطیحہ (دلدلی علاقے) کے حکمران عمران بن شاہین، کرد سردار حسنویہ البرزکانی، عضدالدولہ کے بھائی فخرالدولہ اور قابوس بن وشکمیر زبیری سے بھی امداد کی درخواست کی تھی۔ اسی بسا پر ۵۳۶۹/ ۹۷۹ء میں ابو تغلب کو مغلوب کرنے کے بعد عضدالدولہ نے عزم کر لیا کہ ان سب سے اپنے اقتدار کی اطاعت منوا کر رہے گا؛ چنانچہ اس نے عمران کے بیٹے اور جانشین الحسن کے خلاف مہمیں بھیجیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگلے ہی سال اس نے خراج دینے پر رضامندی ظاہر کر دی۔ اس نے ایک اور مہم حسنویہ کے بیٹوں کے خلاف بھیجی کیونکہ حسنویہ خود اس دوران میں فوت ہو گیا تھا۔ اس نے اپنے بھائی فخرالدولہ کو تنبیہ کا خط لکھا؛ فخرالدولہ نے اس کا جواب ایسی گستاخی سے دیا کہ عضدالدولہ بگڑ کر فخرالدولہ کے خلاف الجبال میں خود مہم لے گیا۔ یہ دیکھ کر فخرالدولہ کے بہت سے حاسی اسے چھوڑ کر الگ ہو گئے اور وہ بھاگ کر قزوین چلا گیا۔ یہاں اس نے قابوس سے یہ طے کیا کہ وہ دونوں سامانی حکمران کی مدد حاصل کر کے عضدالدولہ کا مقابلہ کریں گے؛ چنانچہ اس امداد کے حصول کی غرض سے اس نے نیشاپور کا رخ کیا۔ عضدالدولہ اسی مہم کے دوران میں صرع (مرگی) کا دورہ پڑنے کے باعث سخت علیل ہو گیا تھا اور اگرچہ وہ آل حسنویہ کے بہت سے قلعے سر کر چکا تھا، لیکن بیمار ہونے کی وجہ سے بغداد کو لوٹ آیا۔ عضدالدولہ نے دیکھا کہ فخرالدولہ کے برعکس اس کا دوسرا بھائی مؤیدالدولہ

اس کی سیادت تسلیم کرنے پر آمادہ ہے؛ لہذا اس نے مؤیدالدولہ کو پہلے ہمدان اور نہاوند کی حکومت عطا کر دی۔ اس کے بعد جب قابوس نے اس کے خطوں کے جواب میں متمردانہ روش اختیار کی تو اس نے ۵۳۷۱/ ۹۸۱ء میں خلیفہ سے یہ فرمان حاصل کر لیا کہ مؤیدالدولہ قابوس کو ہٹا کر خود طبرستان اور جرجان کا والی بن جائے۔ مؤیدالدولہ نے تھوڑے ہی عرصے میں قابوس کو دونوں صوبوں سے باہر نکال دیا۔ اگرچہ قابوس اور فخرالدین سامانی بادشاہ کی حمایت و امداد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، تاہم جب تک عضدالدولہ اور مؤیدالدولہ زندہ رہے وہ مؤیدالدولہ کا بال تک بیکا نہ کر سکے۔

عضدالدولہ اپنے دور حکومت کے آخری ایام میں بوزنطی سلطنت اور فاطمی خلافت کے مابین خط و کتابت میں حصہ لیتا رہا۔ ۵۳۶۹/ ۹۸۰ء میں باغی سپہ سالار باردس مقلیرس Bardas Scelerus نے دیار بکر میں پناہ لی اور عضدالدولہ سے مدد مانگی، لیکن انہیں دنوں قسطنطنیہ کی ایک سفارت بغداد پہنچ گئی اور عضدالدولہ نے قاضی ابوبکر الباقلانی سے لکھوا کر مفید مطلب جواب اس کے حوالے کر دیا۔ اس کے بعد اس نے باغی سردار کو نہ صرف امداد دینے سے انکار کر دیا، بلکہ اسے اور اس کے چند رشتے داروں کو اپنے باقیماندہ عہد حکومت میں قید میں رکھا۔ اسی سال مصر کے فاطمی خلیفہ العزیز کی طرف سے بھی ایک سفارت دارالسلطنت میں وارد ہوئی کیونکہ وہ ان افواہوں سے بہت پریشان ہو رہا تھا کہ عضدالدولہ مصر پر چڑھائی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ درحقیقت یہ ایک ایسا منصوبہ تھا جسے فخرالدین اور قابوس کے تہمت کی وجہ سے عضدالدولہ بروئے کار لانے سے قاصر رہا۔ عضدالدولہ

بغداد کے دوشفاخانے میں، جو اس کے نام پر عضدی کہلاتے تھے۔ بغداد میں اس نے اس شہر کی کم شدہ خوشحالی اور شان کو بڑی حد تک بحال کر دیا۔ اس نے نجف میں حضرت علیؑ ابن ابی طالب کے مزار پر ایک روضہ تعمیر کرایا اور وہ خود بھی وہیں مدفون ہے۔ اس کی دوسری عمارات، وغیرہ کے بیان کے لیے خاص طور پر دیکھیے ابن البلخی: فارس نامہ، اشاریہ؛ نیز المقدسی، اشاریہ۔ شیراز میں اس کے کتب خانے کے حالات کے لیے دیکھیے المقدسی، ص ۴۹۹؛ یاقوت: ارشاد، ۵، ۴۴۶۔ عضدالدولہ عالموں اور شاعروں کا دریا دل، گو سخت گیر سرپرست تھا؛ اس کی سرپرستی المثنیٰ کو بھی حاصل تھی۔ وہ خود بھی شعر کہتا تھا؛ چنانچہ اس کے کچھ اشعار الثعالبی نے بتمیۃ الدھر میں نقل کیے ہیں۔ اس کے روزمرہ کے معمولات اور طرز حکومت کے بارے میں معتبر معلومات کے لیے دیکھیے ابوشجاع الروذراوری، ۳: ۳۹۔ بعد۔

مآخذ: (۱) ابن مسکویہ: تجارب الأمم جس کا سلسلہ تالیف ابوشجاع الروذراوری نے جاری رکھا (متن اور ترجمہ، در Amedroz و Margoliouth of the Abbasid Caliphate، بمدد اشاریہ؛ (۲) المقدسی و ابن حوقل، بمدد اشاریات؛ (۳) العتبی: الیمینی، ۱: ۱۰۰ تا ۱۳۰ (اس میں ابراہیم بن ہلال الصابی: کتاب تاجی سے حوالے دیے گئے ہیں)؛ (۴) فارس نامہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن خلیکان، عدد ۵۴۳؛ (۸) یاقوت: ارشاد، ج ۱ و ۲ و ۴ و بمدد اشاریہ؛ نیز رک بہ بویہ (بنو)؛ (۹) عمر احمد عثمانی: عضدالدولہ دہلی، در اوریئنٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۳۸ء۔

(H. BOWEN)

عضدالدین الایچی: رک بہ الایچی۔

نے اگرچہ سفارت کو اپنی خیر سگالی کا یقین دلانے کی کوشش کی، تاہم جب تک وہ زندہ رہا، قاہرہ میں اس کی طرف سے برابر دغدغہ لگا رہا۔

عضدالدولہ نے ۸ شوال ۵۳۷ھ / ۲۶ مارچ ۹۸۳ء کو بغداد میں وفات پائی۔ اس کی عمر اس وقت صرف اڑتالیس سال کی تھی، مگر اس وقت تک اس نے نہ صرف ان تمام اقطاع کو جو بویہی خاندان کے حاکموں کے قبضے میں رہ چکے تھے، متحد کر کے ایک بڑی سلطنت بنا لی تھی، بلکہ بعض دوسرے علاقے بھی فتح کر کے اس میں شامل کر لیے، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ عضدالدولہ عام طور پر آل بویہ کا سب سے بڑا امیر سمجھا جاتا ہے اور یہ خیال حق بجانب ہے۔ العراق کی تسخیر کے بعد اس کا اقتدار منتہائے کمال کو جا پہنچا۔ اس نے خلیفہ الطائع سے، جس نے اس کی بیٹی سے شادی بھی کر لی تھی، بعض ایسی مراعات حاصل کر لیں جو اس کے کسی پیشرو امیر کو حاصل نہیں ہوئی تھیں، یعنی اس نے خلیفہ سے تاج الملۃ کا ایک اور لقب حاصل کیا۔ دارالخلافہ میں خطبے میں خلیفہ کے نام کے ساتھ اس کا نام بھی پڑھا گیا اور اس کے محل کے دروازے پر نمازوں کے اوقات میں نوبت بجتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ان امتیازات کا حقدار بھی تھا۔ عضدالدولہ کو اس کے باپ کے وزیر ابوالفضل بن العمید نے شامی فرائض کی بجا آوری کے سلسلے میں لڑکپن ہی میں اچھی تعلیم دی تھی۔ اس نے پہلے فارس میں اور بعد ازاں دوسرے صوبوں میں، جو اس نے حاصل کیے، ایسا امن و امان اور انتظام قائم کیا جس کی ان صوبوں نے مدت سے صورت نہ دیکھی تھی۔ اس کے علاوہ اس نے رفاہ عامہ کے امور میں بہت جدوجہد سے کام لیا۔ ان میں سے زیادہ مشہور ایک تو بند امیر ہے، جو فارس میں دریائے کور پر تعمیر ہوا؛ دوسرے شیراز اور

• عضد الدین ابو الفرج : محمد بن عبد اللہ، خاندان ابن مسلمہ (رک بان) کا فرد۔ خلیفہ المستنجد کے عہد حکومت میں وہ استاد دار کے عہدے پر مامور رہا، یہاں تک کہ اس نے خلیفہ کو حمام میں قتل کرا کے خلیفہ المستنزی سے بیعت کر لی (۵۰۶۶ / ۱۱۱۷ء)۔ خلیفہ المستنزی نے اسے اپنا وزیر مقرر کیا، لیکن ایک سال بعد معزول کر دیا۔ کچھ عرصے بعد وہ ایک بار پھر اسی عہدے پر بحال کر دیا گیا۔ عضد الدین ۵۰۷۳ / ۱۱۷۸ء میں حج بیت اللہ پر جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسمعیلیوں نے اسے قتل کر دیا۔ جن شعرا نے اس کی مدح میں قصائد لکھے، ان میں ابن التواویدی کا نام بھی شامل ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر، ۱۱ : ۲۱۹، بعد؛ (۲) الفخری، طبع Ahlwardt، ص ۳۶۷-۳۶۸۔

(B. LEWIS)

• العَضِیم : (عَضِیم)، دریائے دجلہ (رک بان) کا ایک مشرقی معاون۔ یہ دریا متعدد دریاؤں کے باہم ملنے سے بنتا ہے، جن کے سرچشمے اس سلسلہ کوہ میں ہیں جو جبل حمزین کے مشرق میں اس کے متوازی چلا جاتا ہے۔ یہ تمام دریا شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف بہتے ہوئے گہرے کٹے ہوئے کھڈوں میں سے گزرتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم دریا حسب ذیل ہیں: (۱) دریائے کِرْگُوک، یعنی خاصہ (کَزہ، کیسہ) چای (بعض نقشوں میں اسے قرہ صو کا نام بھی دیا گیا ہے)۔ یہ کِرْگُوک کے شمال میں واقع متعدد سرچشموں سے نکلتا ہے؛ (۲) اس سے آگے کچھ فاصلے پر دریائے طاؤق (دَقْوَا، [رک بان])، یعنی طاؤق صو یا طاؤق چای) ہے۔ یہ ان دریاؤں میں سب سے زیادہ اہم ہے جو طاؤق سے جنوب مغرب کی طرف خاصہ چای میں آکر ملتے ہیں؛ (۳) آق صو، جسے

دریائے تَوَزْ خَرْمَتِلی بھی کہتے ہیں۔ یہ دریا سِجَرْمہ طاع سے نکلتا ہے اور موضع تَوَزْ خَرْمَتِلی کے نیچے دریائے طاؤق میں جا گرتا ہے۔ اس سنگھم سے آگے یہ دریا العَضِیم یا شَطِّ العَدِیم کہلاتا ہے اور جبل حمزین میں سے اپنا راستہ بناتا ہوا، اور بابل میدان میں سے جنوب کی سمت بہتا ہوا، ۳۴ درجے عرض بلد شمالی اور ۴۴ درجے ۲۰ دقیقے طول بلد مشرقی پر دریائے دجلہ میں جا گرتا ہے۔ تازہ خَرْمَتِلی کے جنوب (کِرْگُوک سے نیچے) سے لے کر دریائے آق صو کے سنگھم تک شمالی سرچشموں اور شمالی و وسطی سرچشموں کے متحدہ دریا وسیع دلدلوں میں سے چکر کاٹتے ہوئے بہتے ہیں۔ جب برف پگھلتی ہے تو دریائے عَضِیم ایک خشک دریا کی وساطت سے، جو جبل حمزین کے شمال مشرق میں واقع ہے دریائے دیالا کے ایک معاون نرین چای (بعض نقشوں میں نریت صو) سے مل جاتا ہے۔ اس علاقے کے باشندے ضرورت کے وقت جبل حمزین کے جنوب مغرب میں بھی نہر راذان کے ذریعے، جو عام طور پر خشک رہتی ہے، آمد و رفت کر سکتے ہیں۔ یہ نہر دریائے دیالا کے ایک معاون سے جاملتی ہے (کہا جاتا ہے کہ آج کل یہ نہر آبپاشی کے لیے استعمال کی جاتی ہے اور دریائے دیالا تک نہیں پہنچتی)۔ (بند کے کھنڈروں کا حال سب سے پہلے J. Ross (Jourim. Roy.)، ۱۸۳۰ء، ص ۱۴، بعد؛ J. F. Jones، ۱۸۳۰ء، Geogr. Soc.، یادداشت (Mémor.)، ۱۸۳۳ء، ۱۸۵۷ء، ص ۱۴۳) نے لکھا؛ نیز دیکھیے E. Herzfeld : Geschichte der Stadt Samarra، هامبورگ ۱۹۴۸ء، ص ۷۶ بعد۔ جب نہر راذان کا پانی کھول دیا جاتا ہے تو سارا پانی بہ کر دریائے دیالا میں جا گرتا ہے اور عَضِیم کا زیریں حصہ تقریباً سارے کا سارا سوکھ جاتا ہے۔ موسم گرما میں دیہانے کے قریب دریائے

تمام نظاموں کی تاریخ بیان کرنا غیر ممکن ہے جو فوجیوں کی تنخواہوں کے سلسلے میں دنیائے اسلام میں رائج رہے ہیں۔ اس مقالے میں صرف عمومی سا خاکہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔

عطاء کا روایتی نقطہ آغاز وظائف کی وہ تنظیم ہے جو حضرت عمرؓ بن الخطاب نے شروع کی تھی۔ صحابہ کرامؓ اس مالِ غنیمت کے حصے کے علاوہ، جو انہیں کامیاب مہموں میں ملتا تھا، اور کسی قسم کے مادی فوائد حاصل نہیں کرتے تھے؛ لیکن نوزائیدہ خلافت کے خزانے میں محاصل کی درآمد کی بدولت اس کا امکان پیدا ہو گیا کہ صلے یا انعام کی کوئی زیادہ منظم صورت اختیار کی جاسکے، جس کی توضیح و تشریح محدثین اور فقہا نے سب سے پہلے ”دیوان“ کے قیام کے سلسلے میں کی ہے، نیز اپنے ان نظریات کے ضمن میں جو بعد ازاں فی کے استعمال کے بارے میں مرتب ہوئے۔ اس ضمن میں انہوں نے جو مختلف بیانات دیے ہیں وہ ایک دوسرے سے بہت کم مطابقت رکھتے ہیں کیونکہ ان سب میں آئندہ چل کر پیدا ہونے والی اس خواہش کا عکس پایا جاتا ہے کہ فیصلوں کے لیے کوئی سابقہ نظیر تلاش کریں جو درحقیقت موجود نہیں تھی؛ تاہم اس نئے نظام عطاء کے اہم خطوط بالکل واضح ہیں۔ مدارج کی ایک ترتیب کے مطابق، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت اور بالخصوص دائرۃ اسلام میں داخل ہونے کی اولیت کو پیش نظر رکھا گیا تھا، یہ عطایا جہاد کی وجہ سے بے گھر ہونے والے سب مسلمانوں (ابتدائی دور کے مہاجرین و انصار اور جہاد فی سبیل اللہ میں حصہ لینے والے بعد کے لوگ)، نیز عورتوں، بچوں، غلاموں اور موالی (جن کی تعداد ابھی زیادہ نہیں تھی اور جو اصطلاحاً غیر ملکی نہیں تھے) میں درجہ بدرجہ تقسیم کیے جاتے تھے۔

عظیم میں بہت کم پانی نظر آتا ہے۔ بعض سیاحوں کا بیان ہے کہ اس دریا کا زیریں حصہ بسا اوقات مہینوں خشک پڑا رہتا ہے۔

عظیم کا نام سب سے پہلے مرصاد الاطلاع (اٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی، ص ۳۷۹، میں العظیم یا العظیم کی شکل میں آیا ہے؛ نیز المستوفی (تقریباً ۱۳۴۰ء) کے ہاں اس کا نام الاعظم ملتا ہے۔ خط میخی کے کتبوں کے دریا ترنت Turnat اور قدیم مصنفین کی تحریروں کے دریا تورنا دوتس Tornadotus (تورنس Trans) کی عظیم سے مطابقت کے لیے دیکھیے F. Hommel : *Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten-Orients* بار دوم، میونخ ۱۹۰۰ء، ص ۵، ۲۹۳ بعد؛ Pauly-Wissowa، بذیل مادۃ Tornadotus؛ خط میخی کے کتبوں کے ردانو Radanu (= نہر راذان) کے لیے، جو کسی زمانے میں شاید زیریں عظیم کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا ہو، دیکھیے Streck، در ZA، ۱۹۰۰ء، ص ۲۷۵؛ Hommel، ص ۲۹۳ بعد۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا ہم Herodotus کے بیان کردہ گنڈس Gyndes کو عظیم کے مطابق مان سکتے ہیں یا نہیں؛ دیکھیے Billerbeck، ص ۷۲ بعد، Pauly-Wissowa، بذیل مادۃ Gyndes۔

مآخذ: (۱) *Erdkunde* : Ritter، ۵۲۲: ۹ بعد، *Mitteilungen de* : A. Billerbeck (۲) بعد؛ ۵۳۷ *Vorderas. Ges.* ۱۸۹۸ء، ص ۶۵ بعد، ۸۳؛ (۳) *Auszüge aus syr. Akten Persischen* : G. Hoffmann، ۱۸۸۰ء، ص ۲۵۳، ۲۷۵۔ (M. STRECK)

* عطاء: [(ع) = عطا]، بمعنی بخشش، عطیہ۔ یہ اصطلاح اسلام کے ابتدائی ادوار میں عام طور سے مسلمانوں کی ”پشن“ کے لیے اور آگے چل کر فوجیوں کی تنخواہ کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ یہاں ان

رہے ہیں [رک بہ رزق] اور دوسری طرف فوجی تنخواہ میں امتیاز کیا جانے لگا۔ جہاں تک فوج کا تعلق ہے، پیشہ ور فوجیوں (جن کے نام دیوان میں درج تھے اور جو باقاعدہ تنخواہ کے حقدار تھے) اور عارضی یا ہنگامی رضا کاروں (جن کے نام دیوان میں مذکور نہ تھے) میں فرق کیا جانے لگا؛ چنانچہ مؤخر الذکر کے وظائف کی مقدار کم اور ان کے عملی خدمت کے زمانے تک محدود ہوتی تھی۔ اس کے برعکس اموی دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی چند روزہ کوششوں کے باوجود (دیکھیے Wellhausen : *Arabische Reich*، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷) سوائی کو، جن کی تعداد اس وقت تک بہت بڑھ گئی تھی اور جو زیادہ تر ایرانی تھے، عطایا سے مستفید ہونے کا تقریباً کوئی موقع نہیں ملتا تھا۔ بنو عباس کے زمانے میں خراسانی اور بعد ازاں بعض دیگر عناصر، یعنی ترک، دیلمی وغیرہ، ہی ایسے لوگ تھے جنہیں پیشہ ور فوجی ہونے کے لحاظ سے وظائف ملتے تھے۔ عربوں کو تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے دوران میں (کم از کم مشرقی ممالک میں فوجی دیوانوں (رجسٹروں) سے باقاعدہ طور پر خارج کر دیا گیا۔ ابتدائی دور میں تنخواہوں کی ادائیگی صوبائی بنیاد پر یا شام اور اندلس میں فوجی اضلاع (جند [رک باں]) کی بنا پر ہوتی تھی اور اس کا بار مقامی محاصل پر تھا؛ لیکن عباسیوں کے عہد میں جب مرکزیت مستحکم ہو گئی تو فوج کی تنخواہیں زیادہ تر بیت المال [رک باں]، یعنی سرکاری خزانے سے یا سرکاری خزانے کے زیر نگرانی ادا ہونے لگیں۔

وظائف کی مقدار میں اگرچہ بظاہر بہت کچھ رد و بدل ہوتا رہا، تاہم عباسی دور کی دوسری صدی میں پیادہ فوجی کی سالانہ تنخواہ کا اندازہ ایک ہزار درہم (۷۰۰ دینار) تک، یعنی بغداد کے کسی کاریگر

قدرتی طور پر ان میں عرب اور دیگر ممالک کے وہ بدوی وغیرہ شامل نہیں تھے جو جہاد سے غیر متاثر رہے۔ وظیفے کی مقدار دو سو سے بارہ ہزار درہم سالانہ تک تھی، لیکن بیشتر افراد کو پانچ سو سے ایک ہزار درہم سالانہ تک ملتے تھے۔ وظیفے کے حقداروں کی فہرست تیار کرنے اور ان کی درجہ بندی (عرفانہ) کے لیے ایک عارف [رک باں] کے تحت ملازمین کا نظام قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور یہی نظام پہلے ”دیوان“ کے نام سے موسوم ہوا۔ ان مسائل کے بارے میں متعلقہ اقتباسات مع شرح کے لیے دیکھیے *Annali : Caetani*، ص ۳۶۸ تا ۳۷۱؛ نیز ابو عبید ابن سلام : کتاب الاموال، ص ۲۲۳ تا ۲۷۱؛ *Notes on the Muslim system of Pensions : Tritton*، ص ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۲، جس میں ما بعد کے سو سال کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

وظائف کا یہ نظام حضرت عمرؓ کے عہد کے حالات کو پیش نظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا اور ظاہر ہے کہ آگے چل کر یہ بغیر تبدیلیوں کے جاری نہیں رہ سکتا تھا۔ خاندانی شجروں کے شاخ در شاخ ہو جانے، بڑے پیمانے پر قبول اسلام، فتوحات کی رفتار میں توقف اور جنگ سے حاصل ہونے والے فوائد کی کمی، امویوں اور بعد ازاں عباسیوں کے عہد میں عسکری مصطلحات کی بڑھتی ہوئی تخصیص اور پیچیدگی، فوج کی پیشہ ورانہ حیثیت میں روز افزوں ترقی اور اس میں عرب عنصر کی روز بروز کمی کی وجہ سے بہت سی بے قاعدگیوں اور عارضی تجربوں کے بعد بالآخر ایک طرف تو غیر فوجی وظائف میں، جو خاندان نبویؐ (علویوں اور عباسیوں) کے لیے مخصوص تھے اور جن کی حیثیت مجموعی اعتبار سے اعزازی زیادہ تھی اور مادی کم (ہم یہاں سرکاری ملازمین کی تنخواہوں کا ذکر نہیں کر

نتیجہ یہ ہوا کہ تنخواہوں کی جگہ مالی اقطاع کے ذریعے ادائی کی طریقہ رائج ہو گیا، یعنی متعلقہ لوگ کسی علاقے سے اتنا مالیہ وصول کر لیتے تھے جو ان کی واجب الادا تنخواہ کے مساوی ہو (رک بہ اقطاع)۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں؛ نیز رک بہ جیش؛ ترکی عساکر کی تنخواہ کے موضوع پر رک بہ علوفہ۔

(CL. CAHEN)

- * عطارد: (ع)؛ (Mercury؛ فارسی: تیر)؛ ایک سیارہ، جس سے مشرق کی سہڈ اقوام اوائل زمانہ سے آشنا تھیں، کیونکہ شمالی علاقوں کی بہ نسبت یہ ان اطراف میں زیادہ نظر آتا ہے۔ آشوری زمانے کی سیاروں کی فہرستوں میں عطارد (Nabu) کا ذکر اس کے سمیری نام ککب لو۔ بت۔ گو۔ اد۔ Kakab Lu. Bat. Gu. Ud. سے آتا ہے۔ مصریوں کے ہاں اسے اپالو [سورج دیوتا] کا ستارہ کہتے تھے۔ یونانی اسے اورنیز کہتے تھے (دیکھیے Achilles Tatius: Isagoge، باب ۱۷)۔

عطارد کا مترادف نام ”الکاتب“، بقول Nallino (البتانی: Opus Astronomicum، ۱: ۲۹۱)، صرف اندلس اور شمالی مغربی افریقہ کے عربوں کے ہاں استعمال ہوتا تھا اور عربی کے ان متون و لغات میں نہیں ملتا جنہیں دریائے نیل کے مشرق میں مرتب کیا گیا۔ الکاتب کا حوالہ ایک متأخر عربی فرهنگ میں مذکور ہے، جو جنوبی اندلس میں بارہویں صدی میں تالیف کی گئی تھی (Glossarium Latino-Arabicum، طبع C. F. Seybold، برلن ۱۹۰۰ء)۔ جن دو عبارتوں میں البتانی عطارد کا ذکر الکاتب کے نام سے کرتا ہے (۳: ۱۸۶ و ۲۲۲) وہ بلاشبہ جعلی ہیں۔

عرب ہیئت دان فلک عطارد کو فیثاغورث اور بطلمیوس کی مطابقت میں دوسرا سب سے اندرونی فلک شمار کرتے ہیں۔ یہ نیچے کی طرف

کی تنخواہ سے تین گنا کیا جا سکتا تھا اور سوار کو اس سے دگنی تنخواہ ملتی تھی۔ ظاہر ہے کہ سپہ سالاروں اور مخصوص فرائض انجام دینے والے فوجی دستوں کی تنخواہ اور بھی زیادہ ہوتی تھی۔ قدامہ نے اس نظام کے عملی اجرا کا حال بالتفصیل لکھا ہے اور فوجیوں کی مختلف اقسام کا فرق، نیز رجسٹروں کی دقیق جزئیات اور ان مختلف وقفوں کی تشریح، جن پر مختلف قسم کی ادائیاں کی جاتی تھیں، مفصل بیان کی ہیں (Zur: W. Hoenerbach، Hoeresverwaltung der Abbasiden، در ۱۹۴۹ء)۔ لیکن اس دور میں پہلے ہی سے باقاعدہ تنخواہ کے علاوہ عارضی طور پر (ad hoc) رقمیں دینے کا بھی رواج تھا (بالخصوص خلیفہ کے مسند نشین ہونے کے موقع پر) اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل تنخواہ کے علاوہ رسد اور سامان بھی شروع ہی سے تقسیم کیا جاتا رہا تھا۔ ہتیاروں کا خرچ ہمیشہ سرکاری خزانے کے ذمے ہوتا تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر فوج کا خرچ بہت تھا اور جب فوجی نظام عمل پیچیدہ تر ہو گیا اور بھاری سوار فوج اور محاصرے کی کارروائیوں کی ضرورت اور اہمیت میں اضافہ ہوا تو یہ خرچ اور بھی بڑھ گیا۔ فسادوں اور بغاوتوں کی وجہ سے حکومت کے لیے فوجیوں کی تعداد میں کسی طرح کی تخفیف کرنا ممکن نہیں رہا اور فوجی بھی اپنی ناگزیر حیثیت محسوس کر کے اپنے مطالبات میں اضافہ کرتے رہتے تھے؛ چنانچہ خزانے کو تنخواہوں کی باقاعدہ ادائی میں روز افزوں مشکلات کا سامنا رہتا تھا، جس سے افواج میں بد دلی پیدا ہوتی تھی اور اس کی تلافی بقایا ادا کرنے کے بجائے تنخواہیں بڑھا کر کی جاتی تھی اور اس طرح ایک زیوں چکر چلتا رہتا تھا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے سیاسی اقتدار پر فوجوں کا غلبہ ہو گیا تھا۔ اس کا

۱۶. نصف قطر .

البتانی نے عطار کی حرکت کا ایک بہت مفصل نظریہ پیش کیا ہے (باب ۳۱، ص ۴۵ تا ۴۸، نیز جدول ۲، ص ۲۴ تا ۲۸ [ورق ۱۶۸ ب تا ۱۷۰ ب]، ص ۱۰۲ تا ۱۰۶ [ورق ۲۰۵ الف تا ۲۰۷ الف]، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ [ورق ۲۲۰ الف تا ۲۲۳ ب]، ۱۳۹، ۱۴۱ و ۱۴۳ [ورق ۲۲۴ ب، ۲۲۵ ب، ۲۲۶ ب] - خاصہ (anomaly) میں اس کی حرکت، جو اوسط (Synodic) حرکت کے مطابق ہے، تین درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانیے روزانہ ہے - اس طرح عطار اپنا قرانی (Synodi) دور ۱۱۵ دن ۲۱ گھنٹوں میں طے کرتا ہے - یہ اعداد و شمار آج کل کے تخمینوں کے مطابق بھی بہت صحیح ہیں - البتانی، ج ۱، میں عطار کی اوسط اور اصل تعدیل (anomaly) (تعدیل الحاحہ والمركز) کے فرق کو الفلک الحامل (deferent) کے نصف قطر کی اکائیوں میں درج کیا گیا ہے : انحراف الفلک المعدل إلى المسير (eccentricity of equant) = ۰.۰۵ اور فلک التدوير (epicycle) کا نصف قطر بعد الاوسط میں = ۰.۰۴۵ - قطر کے اعداد و شمار دیتے وقت یہ بات قابل لحاظ ہے (دیکھیے المجسطی، ج ۱۳) کہ فلک الحامل کا دائرة البروج سے زیادہ سے زیادہ میل (پہلی عدم مساوات inequality، میل الفلک الحامل) ۴۵ دقیقے جنوبی ہے، فلک التدوير (epicycle) کے محور اوج (apsidal line) کا فلک الحامل (deferent) کی سطح سے زیادہ سے زیادہ میل (دوسری عدم مساوات، میل فلک التدوير) کا تخمینہ مشاہدے سے ۶ درجے ۱۵ دقیقے لگایا گیا ہے .

عطار علم النجوم میں : عطار بیوت (= برج)

العذراء (Virgo) اور الجوزاء (Gemini) کا حاکم (رب) ہے؛ نیز رات کے وقت یہ اس مثلثہ (Triquetrum) کا بھی حکمران ہے، جو الجوزاء،

فلک قمر کی بالائی سطح سے اور اوپر کی جانب فلک زہرہ کی اندرونی سطح سے محدود ہے - الفرغانی (Compilation، باب ۲۱)، البتانی (باب ۵۰) اور ابن رستہ (کتاب الأعلاق، طبع de Goeje، ص ۱۸ تا ۲۰) کی رو سے بعد الاقرب (perigee، قریبیون) میں اس کا زمین کے مرکز سے فاصلہ نصف قطر ارضی کا $\frac{1}{3}$ گنا ہے اور ابراہام برحیاً (Sphara Mundi) کے نزدیک زمین کے نصف قطر کا $\frac{1}{3}$ گنا؛ اسی طرح بعد الابعد (apogee، آپیجیون) میں اس کا فاصلہ الفرغانی نے نصف قطر ارضی کا $\frac{1}{6}$ گنا اور تینوں دوسرے مصنفین نے $\frac{1}{6}$ گنا بتایا ہے - البتانی کی رائے میں اس کا بعد الاوسط نصف قطر ارضی کا $\frac{1}{10}$ گنا ہے - یہاں زمین کا نصف قطر ۳۲۵۰ (الفرغانی، البتانی اور برحیاً) یا ۳۸۱۸ عربی میل (ابن رستہ) لیا گیا ہے (ایک عرب میل = ۱۹۷۳ میٹر؛ دیکھیے Nallino : Il valore metrico del grado di meridiano) - اس ستارے (جرم) کے حجم کے ابعاد کے اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں - القزوينی (Kosmographie، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۲) نے عطار کے محیط کا تخمینہ ۲۸۶ فرسخ اور اس کے قطر کا ۲۷۳ میل لگایا ہے (ایک فرسخ = ۳ میل) - البتانی (باب ۵۰) کے نزدیک عطار اور زمین کے قطر کی باہمی نسبت ۱ : ۲۶۱ ہے؛ لہذا عطار کا قطر ۲۵۰ میل ہے - البتانی اس کا حجم $\left(\frac{1}{3}\left(\frac{1}{261}\right)\right)$ بتایا ہے - اس کے مقابل کے ہندی اعداد، جو البیرونی نے (يعقوب بن طارق کی تالیف [۱۶۱ھ] کی سند پر) دیے ہیں، عرب اعداد سے خاصے مختلف ہیں؛ وہ یہ ہیں : بعد الاقرب ۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی (نصف قطر = ۱۰۰۰ فرسخ) کا $\frac{1}{3}$ گنا؛ بعد الاوسط ۱۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی کا $\frac{1}{3}$ گنا؛ بعد الابعد ۲۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر کا $\frac{1}{3}$ گنا؛ قطر ۵۰۰۰ فرسخ =

۱۸۸۷ء، متن: ص ۲۳۴؛ (۷) ابو معشر: *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi, octo continens libros partiales* آکسبرگ ۱۸۸۹ء؛ (۸) وہی مصنف: *De magnis coniunctionibus annorum revolutionibus ac eorum projectionibus* آکسبرگ ۱۸۸۹ء۔

(WILLY HARTNER)

- عطاء بن ابی رباح: مکہ معظمہ کا ایک قدیم نامور فقیہ۔ اس کے ماں باپ نوبہ کے باشندے تھے۔ وہ یمن میں پیدا ہوا اور مکے میں پرورش پائی۔ وہ خاندان ابو میسرہ بن ابی خثیم الفہری کا موالی تھا۔ اس نے طویل عمر پائی (۸۸ سال)۔ بعض کے نزدیک سو سال) اور مکے ہی میں انتقال کیا (۱۱۴ھ/۷۳۲ء یا ۱۱۵ھ/۷۳۳ء)۔ عطاء مکے کا وہ واحد قدیم فقیہ اور مفتی ہے جس کے نام کے علاوہ بھی ہمیں کچھ اور معلومات ملتی ہیں۔ فقہ کے جو اصول اس سے منسوب کیے جاتے ہیں ان کے تجزیے سے ہم مستند روایات اور ان میں کیے جانے والے متاخر فرضی اضافوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ اپنے معاصرین کے عام طریقے کے مطابق وہ اپنی ذاتی رائے کو قیاس اور استحسان کی صورتوں میں استعمال کرنے میں کوئی تامل نہیں کرتا تھا؛ لہذا وہ بیانات جو بعد کے انداز فکر کی عکاسی کرتے ہوئے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ رائے کو رد کرتا تھا، جعلی ہیں۔ یقین سے یہ کہنا مشکل ہے کہ عطاء نے احادیث نبوی اور روایات صحابہ کو کس حد تک فقہی دلائل کے طور پر استعمال کیا ہے؛ اگر اس نے ایسا کیا تو غالباً صرف مرسل حدیثوں [رک بہ حدیث] ہی کو استعمال کیا ہوگا۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کا ارتقا بڑی تیزی سے ہوا، جس کی وجہ سے عطاء کے بعض امتیازی افکار بظاہر اس

المیزان (Librae) اور الدلو (Aquarius) پر مشتمل ہے۔ اس کا شرف (exaltation) العذرا کے پندرہویں درجے میں اور مہبوط (dejection) الحوت (Pisces) کے پندرہویں درجے میں ہے۔ بقول القزوينی (۱: ۲۲) منجم عطارد کو "منافق" کہتے تھے کیونکہ یہ کسی سعد سیارے سے قران میں خوش بختی لاتا تھا اور نحس سیارے سے قران کے وقت بد بختی۔ یہ دوسرے سیاروں کے بیوت میں بھی حاکم کا منصب اختیار کر لیتا ہے؛ خود اپنے [بیت] میں یہ رعد اور زلزلوں کا پیش خیمہ ہے۔ بقول البيروني، هندو عطارد کو ایک خوش بخت ستارہ سمجھتے ہیں جبکہ وہ تن تنہا ہو، بحالیکہ کسی دوسرے سیارے کے قران سے ان کے نزدیک اس کے نیک یا بد اثر میں اضافہ ہو جاتا ہے اور یہی عقیدہ یونانیوں اور عربوں کا تھا۔ عرب علم النجوم میں عطارد کے کردار کا تفصیلی حال، دائرة البروج میں اس کی اہمیت، چاند اور دوسرے سیاروں سے اس کے قرانات، ان سب کا ذکر ابو معشر نے کیا ہے، جس کی تصنیف کا مطالعہ مفید ہوگا۔

مأخذ: (۱) البتانی: کتاب الزیج الصابی، طبع Nallino، ج ۱ تا ۳، میلان ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۷ء؛ (۲) الفرغانی: *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astro-nomiae est opportunam* لاطینی ترجمہ از Johannes Hispalensis، نوربرگ ۱۵۳۷ء؛ (۳) ابن رستہ، طبع de Goeje، در BGA، ج ۷، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) بریجیا: *Sphaera mundi autore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijae* لاطینی ترجمہ از Oswald Schrecker، Basel ۱۵۴۶ء؛ (۵) القزوينی: آثار البلاد و اخبار العباد، طبع Wüstenfeld، گوتنجن ۱۸۴۹ء، ۱: ۲۲؛ (۶) البيروني: کتاب تحقیق مالمہند، طبع ایڈورڈ زخاؤ، لندن

بعد؛ (۶) ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب،
حیدرآباد ۱۳۲۶ھ، ۷: ۱۹۹ بعد؛ (۷) J. Schacht :
'The Origins of Muhammedan Jurisprudence'
بار دوم، آکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص ۲۵۰ بعد۔

(J. SCHACHT)

- * عطاء اللہ شاہ بخاری : رکّ بہ مجلس احرار۔
- * عطاء بنی : رکّ بہ محمد عطاء بنی ۔
- * عطاء بنی : طیار زادہ عطاء اللہ احمد، معروف بہ
عطاء بنی؛ عہد عثمانیہ کا ایک ترک مؤرخ۔ وہ باب عالی
کے ایک ملازم کا بیٹا تھا اور ۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء
میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس نے تعلیم بھی
باب عالی میں پائی اور مختلف سرکاری عہدوں پر
سامور ہوتا رہا۔ ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء میں وہ بیت الحرام
کا منتظم مقرر ہو کر مکہ معظمہ گیا۔ ۱۲۹۴ھ /
۱۸۷۷ء یا ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں اس نے مدینہ منورہ
میں وفات پائی۔ اس کی اہم ترین تصنیف پانچ جلدوں
پر مشتمل تاریخ ہے، جو تاریخ عطاء کہلاتی ہے
(استانبول ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۶ء)۔
اس کتاب کی بڑی دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ
مصنف کو انیسویں صدی میں حرم سرای سلطانی کی
تنظیمات، رسوم، شخصیات اور معاملات کا گہرا علم
تھا۔ کتاب خانہ ملت میں اس کے دیوان کا ایک
خود نوشت نسخہ موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۶۶ تا ۳۷۷؛ (۲)

سجل عثمانی، ۳: ۸۱، ۸۲؛ (۳) عثمانی مؤلفی،

۱۰۸: ۳

(۱) لاہڈن، بار دوم)

- * عطاء ملک جوینی : رکّ بہ الجوینی۔
- * عطائی : عطاء اللہ بن یحییٰ بن پیر علی بن
نصوح المعروف بہ نوعی زادہ عطائی، اوائل سترھویں
صدی عیسوی کا مشہور ترک شاعر اور عہد عثمانیہ
کے عالموں اور درویشوں سے متعلق طاش کوپرو زادہ۔

کے آخری ایام ہی میں ناپسندیدہ سمجھے جانے لگے
تھے۔ یہ بات اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس
کے بعض نو عمر معاصرین نے اس کے درس میں حاضر
ہونا چھوڑ دیا تھا اور یہ کہ اس کی روایت کردہ
مرسل احادیث ضعیف ہیں۔ ان بیانات کی تلافی
بہت حد تک اس امر سے ہو جاتی ہے کہ جب
حدیث کے بارے میں محدثین کی پہلی روش تبدیل
ہو گئی تو یہ کہا جانے لگا کہ عطاء کو صحابہ کرامؓ
سے ذاتی رابطہ حاصل تھا اور ان صحابہ کی تعداد میں
بھی اضافہ ہوتا گیا؛ تاہم خود مسلمان نقاد کہتے ہیں
کہ عطاء نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ام سلمہؓ
اور دیگر صحابہؓ سے احادیث نہیں سنی تھیں اور وہ
حضرت عائشہؓ سے بھی اس کے بلا واسطہ رابطے کے
بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ دوسری صدی
ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کے متخصصین دینی
مسائل کی بہ نسبت اصطلاحی حیثیت کے فقہی مسائل
سے زیادہ دلچسپی رکھنے لگے تھے۔ عطاء کے مصدقہ
عقائد سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس نے مناسک
حج کا خصوصی مطالعہ، جیسا کہ بعض مآخذ میں
کہا گیا ہے، محض اس لیے نہیں کیا کہ یہ مکے کے
علما کا پسندیدہ موضوع تھا۔ عطاء کی شہرت اس کی
زندگی ہی میں مکے سے باہر دور دور تک پھیل
گئی تھی اور امام ابو حنیفہؒ کا بیان ہے کہ وہ اس کے
حلقہ درس میں شامل ہوئے تھے؛ یہ بیان اسلامی فقہ
کی اصطلاحی تعلیم کے بارے میں شاید اولین مصدقہ
شہادت ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۵: ۳۳۳ بعد؛

(۲) ابو حاتم الرازی: کتاب الجرح والتعديل، حیدرآباد

۱۳۶ھ، ۴: ۳۳۰؛ (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ

۱۹۳۳ء، ۳: ۳۱؛ (۴) ابواسحق الشیرازی: طبقات

الفقہاء، بغداد ۱۳۵۶ھ، ص ۴۴ بعد؛ (۵) ابن کثیر:

البدایہ والنہایہ، قاہرہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ھ، ۹: ۳۰۶

کے تذکرے کا متمم (معنی: خلاصہ [الاخبار]، ۴: ۲۶۳، میں غلطی سے اس کا نام محمد لکھا ہے)۔ وہ شوال ۱۱۹۹ھ/۱۸۵۳ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ کو، جس کا تخلص (مخلص) نوعی تھا، ایک شاعر اور فاضل شخص کی حیثیت سے بڑی عزت و احترام کی نظر سے دیکھنا جاتا تھا اور وہ ۹۹۸ سے ۱۰۰۳ھ تک، یعنی جن دنوں وہ مدرسۂ جعفر آغا میں معلم تھا، مراد ثالث کے بد قسمت فرزندوں کا اتالیق بھی رہا تھا۔ عطائی کی ماں معروف شاعری محمد ہاشا کی بیٹی تھی (سجل عثمانی، ۴: ۱۳۱)۔ قاف زادہ فیض اللہ آندی (جامع اشعار فیضی کا والد) اور اخى زادہ عبدالحمید آندی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد عطائی نے اپنی عملی زندگی کا آغاز مدرسۂ جانبازیہ، استانبول، میں معلم کی حیثیت سے کیا (صفر ۱۱۰۱ھ/۱۶۰۰ء)، لیکن جلد ہی اس کا تبادلہ محکمۂ عدلیہ میں ہو گیا اور شعبان ۱۱۰۱ھ میں اسے لوفجہ شعب کا قاضی مقرر کیا گیا۔ وہ روم اہلی میں اس قسم کے متعدد منصبوں پر مامور رہا (شیخی نے ان کے متعلق نہایت مفصل معلومات دی ہیں)۔ اس کا آخری منصب قاضی اسکوب کا تھا، جس سے اسے ۱۱۰۴ھ/۱۶۳۵ء میں برطرف کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ استانبول واپس آ گیا اور یہیں یکم جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ کو اس نے وفات پائی (عشاقی زادہ، ورق ۲۶-ب؛ حاجی خلیفہ، ۱: ۷۲۴؛ نیز وہی مصنف: فذلک، ۲: ۱۶۸، جہاں غلطی سے تاریخ وفات ۱۱۰۴ھ بتائی گئی ہے؛ رضا نے، جو خاص طور پر ناقابل اعتماد ہے، تاریخ وفات ۱۱۰۶ھ بتائی ہے) اور اپنے والد کے پہلو میں شیخ وفا کی مسجد میں مدفون ہوا۔ اس کا ایک بیٹا محمد اس کے بعد زندہ رہا اور اس کا شمار بھی علما میں ہوتا تھا (فذلک، محل مذکور)۔

اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور

اور قابل قدر کتاب حدائق العشاق فی تکمیلات الشقائق ہے (یہ کتاب ربیع الآخر ۱۰۴۴ھ میں پایہ تکمیل کو پہنچی اور ۱۲۶۸ھ میں استانبول میں طبع ہوئی)۔ اس میں اس نے اپنے زمانے تک کے عثمانی علما و مشائخ کے حالات مکمل کیے ہیں۔ یہ کتاب اس کتاب کا تکملہ ہے جسے طاش کسوپرو زادہ نے عربی زبان میں الشقائق النعمانیہ کے نام سے شروع کیا تھا (برا کلمان، ۲: ۴۰)۔ عربی کی کتاب کی طرح اس کی ترتیب بھی اس عہد حکومت کے لحاظ سے ہوئی ہے جس میں کسی درویش یا عالم نے وفات پائی؛ ان میں سے آخری عہد حکومت مراد چہارم کا ہے۔ یہ کتاب ترکی زبان میں ہے اور اس کے مضامین بھی تفصیلات کے اعتبار سے کہیں زیادہ صحیح ہیں۔ عطائی نے اکثر اوقات ان میں اپنے ذاتی مشاہدات اور تجربات بھی شامل کر دیے ہیں۔ اس کا اسلوب بیان ویسا ہی ہے جیسا مجدی نے الشقائق کے ترجمے میں اختیار کیا ہے، جو اگرچہ موجودہ نسلوں کے ذوق کے لحاظ سے ناقابل برداشت حد تک پر تکلف ہے، لیکن اس کے ہم عصروں کی نظر میں یہ انتہا پسند کیا جاتا تھا اور حقیقت میں اس کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم اسے محض اعداد و شمار کا خلاصہ اور مجموعہ نہیں کہہ سکتے۔ عطائی کی شاعری کی مقبولیت بھی اب باقی نہیں رہی (انیسویں صدی کے نقادوں کے لیے) دیکھیے Ottoman Poetry: Gibb، ۳: ۲۳۲ (بعد)، تاہم عہد حاضر کے کم از کم ایک فاضل، یعنی محمد فؤاد کوپرولو نے اس کی مثنویوں کو قابل مطالعہ قرار دیا ہے۔ یہ مثنویاں اس کے خمسہ میں شامل ہیں، جس کے ہانچویں حصے موسوم بہ "حلیۃ الافکار" کے متعلق کچھ عرصہ پہلے تک یہی سمجھا جاتا تھا کہ یا تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا، یا اب

نے عطائی کی موت ۱۰۴۶ھ میں واقع ہونے کے حق میں جو دلیل دی ہے وہ قابل قبول نہیں ہے۔

(J. WALSH)

- * العطار: (ع) عطر فروش، دوا فروش، عربی لفظ عطر سے؛ طبی تصنیفات میں عطار ہر قسم کی ایسی جڑی بوٹی بیچنے والے کے لیے آتا ہے جو امراض کے لیے مستعمل ہیں۔ اسی طرح اس کے لیے ایک دوسرا لفظ "الصیدلانی" بھی مستعمل ہے۔ دوا فروشی مشرق میں بہت ہی عام کاروبار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے علما اور شعرا کے نام کے ساتھ عطار کا لقب شامل ہے۔ عطار ہمیشہ دوا فروشی کے ساتھ طبابت میں بھی دسترس رکھتے تھے اور اب تک مشرق کے اسلامی ممالک میں عطار اس میں شغف رکھتے ہیں کیونکہ وہ دوا بنانے کے ساتھ مریض کو خود بھی دوا دیتے ہیں۔ قدیم عربی عہد میں یہ لفظ عطر فروش سے دوا فروش تک کس طرح منتقل ہوا، اس کو البیرونی [رک باں] نے اپنی کتاب الصیدنہ میں تفصیل سے بیان کیا ہے (دیکھیے Max Meyerhof: *Das Vorwort zur Drogenkunde des Berūnī Quellen und Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*, برلن ۱۹۳۲ء، ۳/۳: ۲۹ تا ۳۴)۔

(M. MEYERHOF)

- * العطار، حسن بن محمد: ایک مغربی الاصل مصری عالم، جو قاہرہ میں ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء کے بعد پیدا ہوا اور اس نے الازہر میں تعلیم پائی۔ وہ ان چند علما میں سے تھا جنہوں نے نپولین بونا پارٹ کے قبضہ مصر کے بعد فرانسیسی اہل علم سے رابطہ قائم کیا اور جدید علوم میں عملی دلچسپی بھی لی۔ اس کے بعد اس نے کئی سال شام اور ترکیہ میں بسر کیے اور جب مصر واپس آیا تو سرکاری اخبار الوقائع المصریہ کا رئیس ادارہ مقرر ہو گیا، جسے محمد علی پاشا نے ۱۲۴۴ھ/

ناپید ہے۔ اس کی باقی چار کتابوں کے مکمل تجزیے کے لیے اور اس کے دیوان کی مختصر تفصیلات کے لیے، جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں، دیکھیے *Gesch. Osman : Hammer-Purgstall* *Dichtkunst*، ۳: ۲۴۴ تا ۲۸۳ (یہاں یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ تَفَحَّةُ الازہار کی تکمیل پر جو تاریخی قطعہ یہاں درج ہے، اس کی رو سے یہ تاریخ ۱۰۲۰ھ ہے، لیکن اے۔ ایس لوند نے اس کی تاریخ ۱۰۳۴ھ بتائی ہے)۔ ان کے علاوہ صرف ایک اور کتاب اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ ایک قانونی رسالہ القول الحسن فی جواب القول لمن ہے (برا کلمان، ۲: ۴۲۷) اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ شاید اس کے ایک ہم عصر احمد ملاجک کی ایک نامکمل تصنیف کا جواب ہے، (دیکھیے حدائق، ص ۶۶۷)۔

مآخذ: Babinger (ص ۱۷۱) اور برا کلمان (۲: ۴۲۷) نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں ان کتابوں کا بھی اضافہ کر لینا چاہیے جن کے نام بہجت گونول نے دیے ہیں؛ نیز (۱) استانبول کتب خانہ لرنده الشقائق النعمانیہ ترجمہ و ذیلری، در ترکیات مجموعہ سی، ۷/۸ (۱۹۴۵ء): ۱۶۱؛ (۲) شیخی: وقائع الفضلاء (سلیمانہ، بشیر آغا، ۱۲۷۹ء)، ورق ۳ الف؛ (۳) ریاضی: ریاض الشعراء (نوری عثمانیہ، ۱۳۲۴ء، ورق ۱۱۶-ب)؛ (۴) عشاقی زادہ کی کتاب ذیل الشقائق سے کتب خانہ مراد ملا کے مخطوطے، شمارہ ۱۴۳۲، ورق ۳۶-الف، میں استفادہ کیا گیا تھا؛ (۵) سعد الدین نزہت ارغون نے ترک شاعر لری، ۲، ۵۴۱ تا ۵۵۰، میں اس کی تصانیف کا سب سے زیادہ مبسوط انتخاب پیش کیا ہے اور اپنے مقالے میں شیخی، ریاضی اور رضا کے بیانات، نیز قمر فؤاد کوپرولو کی رائے بھی دی ہے؛ (۶) خمسہ پر دیکھیے آگہ سیری لوند: عطا ئینک حلیۃ الافکاری (انقرہ ۱۹۴۸ء)، تاہم اس

۱۸۲۸ء میں جاری کیا تھا۔ ۱۲۴۵ھ/۱۸۳۰ء میں محمد علی نے اسے شیخ الازھر کے عہدے پر مامور کر دیا، کیونکہ خیال کیا جاتا تھا کہ خطار اس کے پروگرام کا حامی و مؤید ہے۔ وہ تادم مرگ (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۵ء) اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کا زیادہ تر اثر و رسوخ غالباً رفاة رافع الطحطاوی [رک باں] کے استاد ہونے کے باعث تھا۔ فن انشا پر اس کی ایک کتاب انشاء الخطار نے دور دور تک شہرت و مقبولیت حاصل کی اور قاہرہ اور پاکستان و ہند میں بارہا چھاپی گئی۔

مآخذ: (۱) علی ہاشم مبارک: الخطط الجديدة،

۳۸: تا ۴۰؛ (۲) فلپ طرازی: تاریخ الصحافة العربية، بیروت ۱۹۱۳ء، ۱: ۱۲۸ تا ۱۳۰؛ (۳) براکلمان ۲: ۴۳ و تکملہ، ۲: ۲۲۰؛ (۴) E.W. Lane: Modern Egyptians، باب ۹؛ (۵) J. Heyworth-Dunne: History of Education in Modern Egypt، لندن ۱۹۴۰ء، ص ۱۵۴، ۲۶۵، ۲۹۷؛ (۶) سلیمان رصد: کنز الجوہر فی تاریخ الازھر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱؛ [دیکھیے نیز (۸) ابراہیم عبدہ: تاریخ الصحافة والطباعة أثناء الحملة الفرنسية فی مصر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) وہی مصنف: تاریخ تطوّر الصحافة المصرية، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) وہی مصنف: اعلام الصحافة العربية، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۱) وہی مصنف: تاریخ الوقائع المصرية، مطبوعہ قاہرہ]۔

(H.A.R. Gibb)

* خطار، فرید الدین محمد بن ابراہیم:

فارسی کے صوفی شاعر۔ ان کا سال ولادت اور سال وفات یقینی طور پر معین نہیں کیا جا سکتا۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ وہ ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء میں پیدا ہوئے اور عام خیال یہ ہے کہ ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء میں مغول کے ہاتھوں نیشاپور میں مارے گئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے ۱۱۴ برس کی عمر پائی، جو غیر اغلب ہے۔ علاوہ برین نیشاپور کو مغول

۱۲۶۱ھ/۱۲۲۰ء میں فتح کر چکے تھے۔ بعض مخطوطات (مثلاً ابراہیم افندی، ص ۵۷۹) کے علاوہ چند دوسرے مآخذ (مثلاً سعید نفیسی: جستجو، ص ۶۰۷) اور ان کی قبر کے کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ خطار کی وفات ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں، یعنی منطق الطیر کی تصنیف سے تین سال بعد، ہوئی تھی (خطار کا مزار میر علی شیرنوائی نے بنوایا تھا)۔ سعید نفیسی نے اس کی تاریخ وفات و ثوق سے ۶۲۷ھ بیان کی ہے، لیکن اس کا یہ قیاس ایک غلط طور پر منسوب کتاب مفتاح الفتوح اور جامی کے اس بیان پر مبنی ہے کہ خطار نے جلال الدین رومی کو، جو اپنے والد کے ساتھ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں بلخ سے ہجرت کر گئے تھے، اپنا اسرار نامہ دیا تھا؛ لیکن یہ ہجرت غالباً ۶۲۶ھ/۱۲۱۹ء ہی میں واقع ہو چکی تھی (Ritt ۲)، در Islamic ۲۶ (۱۹۴۲ء): ۱۱۷-۱۱۸)۔ خود خطار کی اپنی تصانیف سے ان کی زندگی کے متعلق قطعی تاریخیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ ایک کتاب، جس میں بظاہر ان کی زندگی کے کوائف سب سے زیادہ دیے گئے ہیں (یعنی مظهر العجائب)، غلط طور پر ان کے نام منسوب ہے اور سوسے اتفاق سے نہ صرف میرزا محمد قزوینی بلکہ راقم الحروف نے بھی اس سے دھوکا کھایا ہے۔ خطار ایک دوا ساز اور طبیب تھے اور اگرچہ حقیقہ صوفی نہ تھے، لیکن چونکہ عہد شباب سے اولیاء اللہ کے متعلق حکایات سنتے چلے آئے تھے، اس لیے ان کے بیحد مداح و معترف تھے۔ خطار کی تصانیف کی فہرست تیار کرنے میں ایک عجیب دشواری پیش آتی ہے، یعنی ان سے منسوب کردہ تصانیف کے تین گروہ ہیں، جو اسلوب و موضوعات کے اعتبار سے اس قدر مختلف ہیں کہ انہیں کسی ایک شخص سے منسوب کرنا بیحد مشکل ہے۔ پہلے گروہ کی بڑی بڑی تصانیف منطق الطیر، الہی نامہ اور مصیبت نامہ

ہیں؛ دوسرے گروہ کی تصانیف آشترنامہ اور جوہر الذات ہیں اور تیسرے گروہ میں مظہر العجائب اور لسان الغیب شامل ہیں۔ مزید برآں تصانیف کا ایک چوتھا گروہ بھی ہے، جنہیں داخلی شہادت کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ عطار کی نہیں۔ اسرار نامہ کے سوا پہلے گروہ کی مثنویوں میں سے ہر ایک واضح اور مربوط کہانی پر مشتمل ہے، جس میں جا بجا چند ذیلی حکایات بھی آ گئی ہیں، جو بالعموم مختصر ہیں۔ ان حکایات میں دینی و دنیوی زندگی کا بھی بھر پور عکس نظر آتا ہے۔ ان ذیلی حکایات میں، جو نہایت فنکارانہ سہارت سے بیان کی گئی ہیں، موضوع کا بہت تنوع پایا جاتا ہے۔ تصانیف کے اس گروہ کی سب سے بڑی دلکشی حکایات ہی کی بدولت ہے۔ دوسرے گروہ کی کتابوں میں حکایات کی تعداد بہت کم کر دی گئی ہے اور خارجی دنیا اور واردات عالم سے توجہ ہٹالی گئی ہے۔ چند محدود خیالات و تصورات کو نہایت جوش و خروش و جذبے سے بیان کیا گیا ہے اور بار بار ان کی تکرار کی گئی ہے۔ ان میں جو موضوعات متواتر و متوالی ہیں، وہ یہ ہیں : فناے کامل (خواہ وہ جسمانی موت ہی کے ذریعے ہو)؛ وحدت الوجود (خدا کے سوا کوئی شے موجود نہیں اور تمام اشیا کا جوہر ایک ہی ہے)؛ معرفت ذات (اس حیثیت سے کہ وہ سب کچھ ہے، خدا ہے، تمام انبیاء کرامؑ کے ساتھ ہویت میں متحد ہے)؛ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جنہیں بار بار دوسروں نے خدا تسلیم کیا ہے اور انہیں اس حیثیت سے مخاطب بھی کیا ہے۔ شاعر کا اظہار خیال مبہم اور غیر منظم سا ہے اور اس میں تھکا دینے والی تکرار ہے۔ اکثر معلوم ہی نہیں ہوتا کہ متکلم کون ہے اور مخاطب کون۔ تکرار الفاظ کا

استعمال حد سے زیادہ ہے : بعض موقعوں پر پورے ایک سو اشعار یکساں الفاظ سے شروع ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی کے نزدیک اس قسم کی تصانیف غلط طور پر منسوب کی گئی ہیں۔ اس نے ان کتابوں کو تیسرے گروہ کی کتابوں کے مصنف سے منسوب کیا ہے، جو تون کا رہنے والا تھا اور مدت دراز تک طوس میں مقیم رہا۔ وہ بلا شبہ شیعہ تھا اور اس کا زمانہ حیات لازمی طور پر نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کا تھا؛ چنانچہ اس کے نزدیک اسلوب کی یہ تبدیلی، جسے میرزا محمد قزوینی اور راقم الحروف نے تسلیم کر لیا ہے، ناممکن ہے۔ بہر حال اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ کسی شاعر کے اسلوب کی تبدیلی اور اس کے دائرہ فکر کی تحدید خارج از بحث نہیں قرار دی جاسکتی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم تکرار الفاظ کی ابتدا پہلے گروہ کی تصانیف میں بھی دیکھ سکتے ہیں اور یہ بھی کہ دوسرے گروہ کی کتابوں کے بعض کثیر الوقوع موضوعات کا سراغ پہلے گروہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اسے خارج از امکان نہیں سمجھتا کہ دوسرے گروہ کی تصانیف اصلی اور مستند ہوں، اگرچہ اس میں قدرے شبہ ضرور ہے۔ کم از کم جامی کے زمانے، یعنی نویں صدی میں یہ تصانیف اصلی سمجھی جاتی تھیں، کیونکہ جامی نے نفحات الانس میں جو یہ کہا ہے کہ حلاج کے نور نے ڈیڑھ سو برس بعد عطار میں ظہور کیا تو یہ دوسرے گروہ کی تصانیف ہی کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، جن میں حلاج کا ذکر بہت زیادہ ہے۔ اس کے برعکس تیسرے گروہ کی مثنویاں قطعی طور پر جعلی ثابت ہو چکی ہیں۔ مظہر العجائب میں شاعر اپنے قاری کو مشورہ دیتا ہے کہ حافظ (م ۹۱۱ ہجری) اور قاسم انوار (م ۸۳۷ ہجری) کا مطالعہ کرے اور جلال الدین رومی کے

ظہور کی پیشین گوئی کرتا ہے (سعید نفیسی، ص ۱۴۶ بعد)۔ مجھے دوسرے اور تیسرے گروہ کی کتابوں میں موضوع اور اسلوب کے اعتبار سے اتنا فرق نظر آتا ہے کہ میں (سعید نفیسی کے برخلاف) انہیں ایک ہی شاعر سے منسوب نہیں کر سکتا۔ ان کتابوں کی تصنیف کی اغلب تاریخوں کے لیے (خود انہیں میں مذکورہ حوالوں کی بنا پر) دیکھیے راقم کا مقالہ، در *Islamic Philologika* ۲۵ (۱۹۳۹ء) : ۱۴۴ تا ۱۵۶)۔ اس مقالے میں جو نتائج مظہر العجائب کے بیان سے اخذ کیے گئے ہیں (جس کے مصنف نے نہایت خیرہ چشمی سے عطار کی تمام اصلی اور مشہور تصانیف کو بھی اپنی بتایا ہے) اور جو میرے اپنے مقالے ”عطار“ (در ۱۱-ت) میں بھی مندرج ہیں، وہ اب صحیح نہیں مانے جاسکتے۔ اب تصانیف کا فردا فردا ذکر کیا جاتا ہے۔ پہلا گروہ:

(۱) دیوان: عاشقانہ غزلوں کے علاوہ اس میں ان مذہبی افکار کا ذکر شامل ہے جو مثنویوں میں جاری و ساری ہیں۔ یہ دیوان تہران میں چھپ چکا ہے، لیکن تنقیدی طبع کی شکل میں نہیں۔ (۲) مختار نامہ: رباعیات کا مجموعہ، جو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں۔ اس کے ساتھ نثر میں ایک تشریحی دیباچہ بھی ہے، جس میں اس کتاب کی اصلیت کے علاوہ کہ یہ دراصل دیوان ہی کا ایک حصہ تھی، دو اور کتابوں جواہرنامہ اور شرح القلب کے اتلاف کی کیفیت بھی مذکور ہے (*Philologika* : Ritter، ۱ : ۱۵۲ تا ۱۵۵)۔ یہ نامکمل صورت میں طبع ہوا (تہران ۱۳۵۳ھ)۔ (۳) منطق الطیر (مقامات الطیور) : محمد یا احمد کے رسالۃ الطیر کی پر شکوہ منظوم توسیع [”منازل سلوک، یعنی طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، فقر و فنا بیان کی ہیں؛ اس کے لیے

پرنندوں کا ایک فرضی قصہ لکھا ہے“ (شیرانی، ص ۳۸۶)۔ پرنندے ہمدھ کی رہنمائی میں سیمرغ کی تلاش میں نکلتے ہیں، جسے انہوں نے اپنا بادشاہ منتخب کر لیا ہے۔ راستے میں انہیں سات خطرناک وادیاں (”ہفت وادی“) طے کرنا پڑتی ہیں، جن میں تیس کے سوا باقی تمام پرنندے ہلاک ہو جاتے ہیں (بعض مخطوطوں میں یہ حصہ ایک علیحدہ تصنیف کی شکل میں دیا گیا ہے)۔ بالآخر باقی تیس پرنندوں کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود سیمرغ (= سی مرغ) ہی ہیں:

بود این یک آن و آن یک بود این
در ہمہ عالم کسی نشنود این
اور پھر بالآخر فنا ہو کر سیمرغ الہی میں ضم ہو جاتے ہیں:

[محو آن گشتند آخر بردوام
سایہ در خورشید گم شد والسلام]

ایک غیر اطمینان بخش طبع Garcin de Tassy نے شائع کی (پیرس ۱۸۵۷ء)؛ *Mantic uttair ou le langage des oiseaux* par Farid-ud-Din Attar *Traduction française* اور *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic uttair, ou le langage des oiseaux de Farid-ud-Din Attar* Baron. E. Hermelin، ۱۸۶۰ء کے ترجمے کے متعلق دیکھیے Jan Rypka، در *Archiv. Orientalni* ۴۰ (۱۹۳۲ء) : ۱۳۹ تا ۱۶۰۔ میرے علم میں بہترین طبع وہ ہے جو Cooper و Cooper نے ۱۳۱۳ھ میں بمبئی میں شائع کی تھی۔ منطق الطیر کی دوسری طباعتوں اور عمومی حیثیت سے عطار کی تصانیف کے لیے دیکھیے *A Catalogue of the Persian printed* : E. Edwards *books in the British Museum*، لندن ۱۹۱۲ء؛ *A Catalogue of the Library of India* : A. J. Arberry

Office، ج ۲، حصہ ۲: Persian Books؛ نیز مخطوطات کی دیگر فہرستیں - شمعی نے ۱۵۹۶/۸۱۰۰ - ۱۵۹۷ء میں اس کی ایک ترکی شرح لکھی تھی (مخطوطہ جار اللہ، شمارہ ۱۷۱۶) - ترکی تراجم و مطالعات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ ”عطار“، در۱۱-ت۔

(۴) مصیبت نامہ: ایک سالک کو اس کی بے بسی اور مایوسی کی حالت میں اس کا مرشد یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے تمام اسطوری اور کائناتی ہستیوں، یعنی ملائکہ، عرش، لوح محفوظ، قلم، جنت و دوزخ، شمس، قمر، عناصر اربعہ، کوہ و دریا، موالید ثلاثہ، ابلیس، ارواح، انبیاء، حواس [خمسہ] حسن خیال، عقل، دل، اور روح (نفس) سے ملاقات کرے۔ بالآخر اسے روح کے سمندر یعنی خود اپنے نفس کے اندر ذات باری کا سراغ مل جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ مثنوی ”حدیث الشفاعۃ“ [دیکھیے البخاری، ۴: ۸۸۲] سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہو۔ یہ مثنوی یہ لکھنؤ تہران میں ۱۲۹۸ھ میں چھپی۔

(۵) الہی نامہ: ایک بادشاہ اپنے چھ بیٹوں سے پوچھتا ہے کہ انہیں دنیا بھر کی تمام چیزوں میں سے کونسی چیز کی خواہش ہے۔ وہ باری باری بیٹوں کے بادشاہ کی بیٹی، جام جم، آب حیات، خاتم سلیمان اور اکسیر کی خواہش ظاہر کرتے ہیں۔ ان کا باپ انہیں دنیوی خواہشات سے روگردان اور بلند تر مقاصد سے سرشار کرنے کی کوشش کرتا ہے (طبع رٹر H. Ritter، استانبول و لائپزگ ۱۹۳۰ء، در Bibliotheca Islamica، ج ۱۲ - ایک ترکی ترجمے کے متعلق دیکھیے ۱۱-ت، بذیل عطار)۔

(۶) اسرار نامہ: اس کتاب میں کونئی مرکزی کہانی نہیں، بلکہ بار بار اسی عارفانہ موضوع کا ذکر کیا گیا ہے کہ روح انسانی، جو ازل سے موجود تھی، اس پست مادی دنیا میں مقید

کر دی گئی ہے۔ کہتے ہیں کہ عطار نے اس کتاب کا ایک نسخہ نو عمر جلال الدین رومی کو دیا تھا۔ یہ مثنوی تہران میں ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء میں چھپی (تصانیف ۳ تا ۶ کے مندرجات اور افکار کے لیے دیکھیے رٹر H. Ritter، : Das Meer der Seele, Mensch, Gott und Welt in den Geschichten des Farid-ud-Din Attar، لائیڈن ۱۹۵۵ء) - [شیرانی (ص ۲۰۲) کے ہاں دو اسرار ناموں کا ذکر ملتا ہے، جو عطار کی جانب منسوب ہیں، ان میں سے ایک بحر ہزج مستس میں ہے اور دوسرا بحر رمل مستس میں]۔

۷ - خسرو نامہ: عشق و محبت اور طالع آزمائی کی ایک داستان، جس میں شہنشاہ روم کے بیٹے خسرو اور شاہ خوزستان کی بیٹی گل رخ کے عاشقے کا حال بیان کیا گیا ہے۔ دونوں بہت سے خطرات سے دو چار ہوتے ہیں، خصوصاً وفادار محبوبہ گل رخ ان لوگوں کے نرغے میں گھری رہتی ہے جو اس سے شادی کے خواہشمند ہیں (اس کے خاکے کے لیے دیکھیے Philologica، ۱۰، در Islamica، ۲۵: ۱۶۰ تا ۱۷۳) - یہ لکھنؤ میں ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں چھپا۔

۸ - پند نامہ: یہ ایک چھوٹا سا اخلاقی رسالہ ہے، جسے بہت زیادہ قبول عام حاصل ہوا۔ صرف ترکی میں اس کے کم از کم آٹھ ایڈیشن شائع ہوئے (۱۲۵۱ھ، ۱۲۵۲ھ، ۱۲۵۳ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۶۰ھ، ۱۲۹۱ھ) - مزید طباعتوں کے لیے دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ بعد اور مذکورہ بالا فہرستیں - اس کا کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے (دیکھیے Grundriss der Iranischen : Geiger-Kuhn، Philologie، ۲: ۶۰۳؛ سعید نفیسی، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰) - ۱۸۰۹ء میں اسے J. H. Hindley نے لنڈن سے شائع کیا اور پھر de Sacy نے ایک فرانسیسی ترجمے کے ساتھ (Pandnameh ou Livre des Conseils، پیرس ۱۸۱۹ء)؛ Baron Erik Hermelin کے سویڈش

نہیں۔ دیگر طباعتوں کا ذکر سعید نفیسی، ص ۱۱۲، میں اور مذکورہ بالا فہرستوں میں موجود ہے۔

(۱۰) بلبل نامہ: پرندوں نے حضرت سلیمانؑ سے بلبل کی شکایت کی کہ وہ پھول کے سامنے جو نغمے گاتی ہے وہ ہمارے لیے پریشانی کا باعث ہوتے ہیں۔ بلبل کو جواب دہی کے لیے طلب کیا گیا۔ بالآخر حضرت سلیمان نے حکم دیا کہ بلبل سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ سعید نفیسی نے اس کتاب کو غلط طور پر منسوب قرار دیا ہے (ص ۱۰۶ بعد)۔ یہ ۱۳۱۲ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

(۱۱) معراج نامہ: ممکن ہے کہ یہ کسی مثنوی کے حصہ نعت کا اقتباس ہو۔ اس کا واحد مخطوطہ، جو میری نظر سے گزرا، صرف دو صفحات پر مشتمل ہے۔

(۱۲) مجمعہ نامہ: یہ ایک مختصر سی کہانی ہے، جو عطار کی کسی بھی مثنوی سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ صحرا میں ایک کھوپڑی کو زندہ کرتے ہیں۔ یہ مردہ شخص، جو اپنے وقت کا ایک بڑا بادشاہ تھا، حضرت عیسیٰ کو عذاب قبر اور عذاب جہنم کے حالات بتاتا ہے۔ اس کے بعد وہ دین حق قبول کر لیتا ہے اور دوبارہ موت کی نیند سو جاتا ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب کی ترکی طباعتوں کے لیے دیکھیے ۱۱۔ ت، بذیل عطار۔

دوسرے گروہ کی جن کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱۳) اشتر (شتر) نامہ: اس کتاب کے حصہ اول میں مرکزی کردار پتلیاں نچانے والے ایک ترک کا ہے، جسے خدا کی ایک رمزیہ علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے شیخ پرسات پردے ہیں اور سات ہی اس کے مددگار ہیں۔ وہ اپنی بنائی ہوئی پتلیوں کو توڑ ڈالتا ہے اور پردے پھاڑ دیتا ہے۔ وہ اپنے مددگاروں کو تمام اطراف میں

ترجمے کے لیے دیکھیے Jan Ryka، در Archiv Orientalni، ۴ (۱۹۳۲ء): ۱۳۸ بعد؛ اس کا ترکی ترجمہ ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۷ء میں امری (م ۱۳۹۸ھ/۱۹۸۰ء) نے کیا تھا، جسے ترکی میں فارسی متن کے ساتھ پتلی بار چھاپا گیا (۱۳۹۹ھ، ۱۳۹۶ھ، ۱۳۸۰ھ، ۱۳۸۲ھ)؛ ترکی شرحیں: شمعی (م ۱۳۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء)؛ سعادت نامہ: شعوری (م ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳-۱۶۹۴ء)، مصنف کا خود نوشت نسخہ، مؤرخہ ۱۰۸۳ھ، در دارالمثنوی استانبول، شمارہ ۱۸۵؛ عبدی پاشا (م ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱-۱۷۰۲ء)؛ مفید: بورسہ لی اسمعیل حقّی (م ۱۱۳۷ھ/۱۷۲۴-۱۷۲۵ء)، بہت مفصل شرح، استانبول ۱۲۵۰ھ؛ محمد مراد (م ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۹ء)؛ ماحضر، استانبول ۱۲۵۲ھ، ۱۲۶۰ھ۔

(۹) تذکرۃ الاولیاء: ترکی ایک ضخیم کتاب، جس میں مسلمان صوفیہ و مشائخ کے سوانح حیات اور اقوال جمع کیے گئے ہیں۔ آخر میں جلاج کے سوانح حیات کا ذکر ہے، جنہیں تصانیف عطار کے دوسرے گروہ میں ایک اہم مقام دیا گیا ہے۔ بعض مخطوطات میں دیگر سوانح حیات، جو تعداد میں بیس سے زائد ہیں، شامل کر دیے گئے ہیں۔ ان سوانح میں (اور مثنویوں میں بھی) عطار نے اپنے ماخذ کو آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے اور اپنے مذہبی خیالات کے اعتبار سے ان میں اکثر رد و بدل بھی کیا ہے۔ ترکی میں اس پر جو بے شمار مطالعات اور ترجمے شائع کیے گئے ہیں، ان کے لیے دیکھیے ۱۱۔ ت، بذیل عطار؛ سعید نفیسی، تنقید شعرا العجم، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲؛ آر۔ اے نکلسن کی طبع The 'Tadhkiratu'l-awliya' of Shaykh Farid-ud-Din 'Attar لندن و لائیڈن ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۷ء، کا متن Historical Texts، شمارہ ۳ و ۵) ہر مقام پر معتبر و مستند

بھیجتا ہے، لیکن خود پس پردہ رہتا ہے تاکہ اس کا راز محفوظ رہے۔ ایک دانا آدمی اس سے اس طرز عمل کی وجہ پوچھتا ہے اور جواب کے طور پر وہ اسے سات پردوں کے سامنے بھیجتا ہے۔ وہاں اسے عجیب و غریب واقعات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے، جن کا مطلب رمزیہ طریقے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک مرشد اسے کوئی واضح معلومات فراہم کیے بغیر آگے بھیجتا جاتا ہے۔ وہ ساتویں پردے تک پہنچتا ہے تو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ کسی قبر میں سے ایک تحریر نکال کر لائے، جو ایک ریشمیں پارچے پر سبز حروف میں لکھی ہے۔ اس تحریر میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات، صراط مستقیم اور خلق اور محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے متعلق بعض امور کا انکشاف کیا ہے۔ سربریدگی کو بار بار اللہ تک پہنچنے کا ذریعہ بتایا گیا ہے اور اس سلسلے میں کئی مرتبہ ایک عظیم مثال کے طور پر حلاج کا نام لیا گیا ہے۔ ایک پردے سے دوسرے پردے تک یہ پیکار آمد و رفت اس سفر کی یاد دلاتی ہے جو مصیبت نامہ میں ایک سالک کو عالم کائنات میں پیش آتا ہے۔ دوسرے حصے میں تقریباً تمام تر ذکر حلاج ہی کا ہے۔ سولی پر چڑھ کر وہ جنید، شیخ کبیر، ابو عبد اللہ (ابن الحنفیہ)، بایزید اور شبلی سے گفتگو کرتا ہے اور

[من خدایم من خدایم من خدا
فارغم از کفر و دین و از مرا
کہتا ہوا] وحدۃ الوجود کا سبق سکھاتا ہے۔ اشتر نامہ طوالت کے باوجود بہت اہم اور دلچسپ ہے اور زیادہ گہرے مطالعے کا مستحق ہے۔ یہ بحرِ رسل میں ہے۔

(۱۴) جوہر (جواہر) الذات : یہ مشنوی اشتر نامہ کے بعد لکھی گئی، اس لیے کہ اس میں اشتر نامہ (اور مصیبت نامہ) کے بعض اقتباسات نقل

کیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں بھی مسلسل حلاج کو ”فنا فی اللہ“ اور ”انا الحق“ کی مثالی صورت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس میں دوسری حکایات کے علاوہ ایک کہانی یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک حوش میں سرگوشی سے اسرار معرفت بیان کیے [کلیات فرید الدین عطار (”جواہر الذات“): لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ۱: ۱۳۳]۔ ایک نرسہ نے، جو اس حوض میں اُکا ہوا تھا اور جسے کاٹ کر بانسری بنا لی گئی تھی، یہ اسرار فاش کر دیے۔ اس کا مشنوی مولانا جلال الدین رومی کے اٹھارہ ابتدائی اشعار سے تعلق بالکل واضح ہے۔ میرا قیاس ہے کہ یہی وہ کہانی ہے (جو نظامی کے توسط سے مداس: Mida کے ”گوش ہای خر“ تک پہنچتی ہے اور) جس سے مولانا روم متاثر ہوئے؛ سعید نفیسی (ص ۱۱۳) کے خیال میں، جو اس کتاب کو ایک متأخر جعلی تصنیف قرار دیتا ہے، معاملہ اس کے برعکس ہے (D's: H. Ritter، Prosimium des mathnawi-i-Mawlāwī، در ZDMG، ص ۹۳، ۱۶۹ تا ۱۹۶؛ [شیرانی، ص ۴۷۱ تا ۵۰۰])۔ اس مشنوی میں اس نوجوان کی کہانی بھی ہے جو اپنے باپ کے ساتھ ایک بحری سفر پر روانہ ہوا۔ اس نے اپنے آپ کو خدا سمجھا تاکہ اپنے وجود کو ذات حق میں کاملاً غرق کر دینے کی غرض سے سمندر میں کود گیا۔ ایک ہم سفر نے بھی اس نوجوان کو خدا سمجھ لیا تھا۔ ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کو خدا تسلیم کرنے کا موضوع تصانیف عطار کے گروہ دوم کی اور کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے [دیکھیے کلیات، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۵۲ بعد]۔ یہ کتاب تہران میں ۱۳۱۵ھ/۱۳۰۵ء میں چھپی تھی [اور لکھنؤ میں مطبوعہ کلیات میں بھی شامل ہے]۔

(۱۵) ہلاج نامہ : اشتر نامہ کے دوسرے حصے کی ایک بھونڈی سی نقل، جو بحرِ ہزج ہے۔ یہ لیتھو میں چھپی، تہران ۱۲۰۳ھ؛ [کلیات مطبوعہ لکھنؤ

عثمانؑ سے برات کا اظہار کیا گیا ہے۔ (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۲ بعد)۔ یہ دونوں کتابیں ادبی لحاظ سے ہست ہیں۔

چوتھے گروہ کی کتابیں (جو داخلی شہادت کی بنا پر قطعی طور پر عطار سے غلط طور پر منسوب ثابت کی جا سکتی ہیں)۔

(۲۰) خیاط نامہ: اس کے موضوع و مندرجات

کے لیے دیکھیے Farid-ud-Din Attar's : E. Berthels

'Bull. de l'Ac. des Sc. de L'URSS در Khayyāt Nama

Classe des Humanités، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۱۳۔

حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ایک شخص موسوم بہ

خیاط کاشانی سے منسوب کیا ہے، Berthels اسے

مستند سمجھتا ہے۔ [دیکھیے شیرانی، ص ۳۲۷]۔

(۲۱) وضلت نامہ: شاعر ایک شخص بھلول

نامی ہے، (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۳۱ بعد)،

[شیرانی، ص ۳۱۰]۔

(۲۲) کنز الاسرار (کنز البحر = ترجمۃ الاحادیث)

مؤلفہ ۵۶۹۹/۱۲۹۹ - ۶۱۳۰۰، Philologica X، ص

۱۵۷، (سعید نفیسی، ص ۱۲۰)؛ [شیرانی: تنقید

شعر العجم، ص ۳۱۸] پر شاعر کا نام تربتی بتایا گیا

ہے اور تاریخ تصنیف ۵۷۹۹ء۔

(۲۳) مفتاح الفتوح: سنہ تصنیف ۵۶۸۸ /

۱۲۸۹ - ۵۱۲۹۰، دوسرے مخطوطات کی رو سے

۵۵۸۷ / ۱۱۹۱ - ۵۱۱۹۲، مصنف زنجان کا کوئی

شخص ہے۔ Philologica X، ص ۱۵۷، سعید نفیسی،

ص ۱۲۷ - ۱۲۸، [شیرانی، ص ۳۰۷]۔

(۲۴) وصیت نامہ: سنہ تصنیف ۵۸۵۰ /

۱۳۴۶ - ۵۱۳۴۷، Philologica X، ص ۱۵۸ [نسخہ

کپور تھلہ میں تاریخ ۵۸۵۲ دی ہے؛ تنقید

شعر العجم، ص ۳۳۰]۔

(۲۵) کنز الحقائق: ایک شہزادے موسوم

بہ 'نیکو غازی' کی مدح و ثنا پر مشتمل ہے، اس

میں بشکل میلاج (بقول شیرانی ہلاج نامہ) شامل ہے؛ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۳۷۱ بعد]۔

(۱۶) منصور نامہ، یہ بحر رمل میں ایک

مختصر حکایت ہے اور اس مصرع سے شروع

ہوتی ہے، "بود منصور اے عجب شوریدہ حال"

اس میں حلاج کی شہادت کا مختصر حال بیان کیا

گیا ہے [شیرانی، ص ۳۱۹]۔

(۱۷) پر سر نامہ، ایک چھوٹی سی مثنوی

جس کا مرکزی خیال "اپنے آپ کو خدا کہنا"

(من خدایم من خدایم من خدا) اور پر سر ہو کر

درجہ فنا حاصل کرنا ہے۔ اس میں دوسرے گروہ کی

اور مثنویوں کے اشعار بھی منقول ہیں۔ اس کا موضوع

اشتر نامہ کے دوسرے حصے سے متعلق ہے۔ تہران

میں ۱۳۱۹ء میں اور لکھنؤ میں کئی بار لیتھو

میں چھپی۔

تصانیف کا تیسرا گروہ (یہ مثنویات بلا شبہ

کسی اور کی ہیں):

(۱۸) مظهر العجائب حضرت علیؑ کا اعزازی لقب

ہے جن کی تمجید و تحمید اس کتاب کا مقصد وحید

ہے۔ اس میں حضرت علیؑ کو مرد الہی، حامل اسرار

الہی، شاہ جملہ کائنات، اور سردار انبیا و ملائکہ

بتایا گیا ہے اور جاہجا ان کے متعلق افسانے درج

ہیں۔ اس کتاب کا مصنف عطار کی کتابوں کو

اپنی تصنیف بتاتا ہے اور اپنے سوانح حیات بھی

نہایت تفصیل سے درج کرتا ہے جن میں نجم الدین

کبریٰ سے ملاقات کا ذکر بھی ہے۔ یہ تہران میں

۱۳۲۳ء میں لیتھو میں چھپی۔ (سعید نفیسی، ص ۱۲۶

بعد)، [شیرانی، ص ۳۳۰ تا ۳۷۱]۔

(۱۹) لسان الغیب: اسی شاعر کی ایک اور

کتاب جو شیعی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے، اس

میں صاف طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت

شرح المفصل ۸: ۸۸ تا ۱۰۶)۔ عطف دو قسم کے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے نمایاں اور ممیز ہیں: ”عطف النسق“ یا صحیح معنوں میں عطف اور ”عطف البیان“۔

۱۔ سادہ باہمی ربط و ارتباط (عطف النسق) کا مفہوم یہ ہے، کہ کسی لفظ کو اس کے لفظ ما قبل کے ساتھ دس حروف عطف میں سے کسی ایک کے ذریعے ملا دیا جائے۔ مثلاً قامَ زیدٌ وغُفِرَ۔ حروف عطف (العواطف) ایک دوسرے سے اپنی قوت ارتباط کی مقدار کے حساب سے ممیز ہوتے ہیں: واو صرف باہمی ربط و تعلق کے لیے استعمال ہوتا ہے (للمجمع)؛ ف، ثم اور حتی، تفوق و تتبع کو ظاہر کرتے ہیں (للترتیب)، ”او“ ”ایا“ اور ام سے ان دونوں اصطلاحوں کے مابین رد و بدل کا اظہار ہوتا ہے (لتعلیق الحكم باحد المذكورین)، اور لا، بل، یا لکن، دونوں کے تضاد و تخالف کو نمایاں کرتے ہیں (للخلاف)۔ عطف، ایک لفظ کو دوسرے لفظ سے بھی ملا سکتا ہے، (مفرد علی مفرد) اور ایک جملے کو دوسرے جملے سے بھی (جملة علی جملة) ابن یعیش (شرح المفصل ۸: ۸۸ بعد) کے قول کے مطابق نسق کوئی نحو یوں کی مصطلحات میں سے ہے، اور عطف بصری نحو یوں کی۔

۲۔ تشریحی یا توضیحی ربط و تعلق (عطف البیان) ایک قسم کا الحاق (apposition) ہے جو بہر حال صفت نہیں ہو سکتا۔ اور جو بدل کے برعکس اپنے ماقبل کی وضاحت کرتا ہے، (موضح لمتبوعہ) مثلاً ”جاء أخوک زید“ ”یا“ اقسام باللہ ابو حفص عمر [یعنی میں ابو حفص عمر خدا کی قسم کھاتا ہوں] اس لحاظ سے ”عطف بیان“ کا وہی مصرف ہے جو ”وہو“ کا۔

عطف کی دونوں قسموں میں دوسرا لفظ المعطوف کہلاتا ہے۔ اور پہلا المعطوف علیہ۔

شہزادے کے نام کے متعلق جو ممکن ہے منحرف ہو، دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۱؛ رٹر Ritter: Philologica X، ص ۱۵۸۔ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۴۰۴ بعد۔ بعض نسخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثنوی پہلوان محمود خوارزمی کی تصنیف ہے] چار دوسری غلط طور پر منسوب تصانیف کے متعلق (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۵۴)۔ مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جن کا ذکر متن میں کیا گیا ہے دیکھیے (۱) حافظ محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، دہلی ۱۹۴۲ء، ص ۲۵۳ تا ۵۰۵؛ (۲) میرزا محمد قزوینی: ای۔ جی۔ براؤن کی طبع تذکرۃ الاولیاء کا دیباچہ؛ (۳) H. Ritter: Philologica X، در ۲۵، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۷ تا ۱۴۳؛ (۴) وہی مصنف، در ووات (ان تینوں مقالوں میں مظہر العجائب کو اصلی تسلیم کر کے اسے سوانحی مواد کے مآخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے)؛ (۵) سعید نفیسی: جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشاپوری، تہران ۱۳۲۰؛ (۶) کلیات عطار، نسخہ دانش گاہ پنجاب، نوشتہ ۱۸۵۷ء ان کے علاوہ تواریخ ادبیات اور مخطوطات کی فہرستوں سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(H. RITTER)

عطف: (لفظی معنی میلان، جھکاؤ، تعلق) عربی زبان کی صرف و نحو کی ایک اصطلاح ہے۔ دو مفرد لفظوں کو (یا دو جملوں کو) جو یکے بعد دیگرے آئیں، کسی حرف کے ذریعے مربوط کر دینے کا نام عطف ہے۔ جو مفرد لفظ یا جملہ پہلے واقع ہوتا ہے، اسے ”معطوف علیہ“ اور جو بعد میں آتا ہے، اسے ”معطوف“ کہتے ہیں اور جس حرف کے ذریعے یہ ربط یا تعلق قائم ہو، اسے ”حرف عطف“ کہتے ہیں، مثلاً حامدٌ و خالِدٌ (حامد اور خالد) میں حامد معطوف علیہ، واو حرف عطف اور خالد معطوف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن یعیش:

سے ڈگری کا امتحان پاس کیا (جدید اردو شاعری، ص ۲۹۲ - جدید شعراء اردو، ص ۹۰)، لیکن یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے بعد وہ حیدر آباد واپس پہنچے اور پانچ چھ سال تک مختلف علوم اور مغربی ادب کا مطالعہ کرتے رہے۔ ان کی شادی دلی میں ہوئی جہاں انہوں نے ہندی اور سنسکرت بھی سیکھی۔ وہاں سے لوٹے تو کچھ عرصے ایک سکول میں صدر مدرس رہنے کے بعد نواب مسعود جنگ کے زمانے میں محکمہ تعلیمات کے معاون ناظم ہو گئے حیدر آباد میں تعلیم کی توسیع و تنظیم، جامعہ عثمانیہ کی تاسیس اور دارالترجمہ و دارالطبع کے قیام میں ان کا بہت اہم حصہ تھا۔ اس کے علاوہ حیدر آباد کے بہت سے ممتاز ادیبوں کا ذوق بھی ان کی رہنمائی میں پرورش پاتا رہا۔ ان کے ہاں مرزا فرحت اللہ بیگ، امجد حیدر آبادی، سید وزیر حسن ایسے لوگ جمع رہتے تھے۔ مضامین فرحت انہیں کی حوصلہ افزائی اور رہبری کے رہیں منت ہیں۔

ان کے آخری ایام بڑے تلخ گزرے اور جولائی ۱۹۲۷ء میں بعارضۃ دق انتقال کیا۔ انہوں نے جو نقش چھوڑے ہیں، وہ گہرے اور امٹ ہیں، اور اردو ادب میں انقلاب کے عمل کا کوئی مطالعہ ان کے شاعرانہ تجربات اور ادبی نقطہ نظر کا جائزہ لیے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ شاعری اور میر درد پر ان کے مضامین بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں خواجہ میر درد کا مرتبہ شاعر کی حیثیت سے اس لیے بہت بلند ہے کہ انہوں نے لا محدود کو محدود میں سمونے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ انہوں نے غزل کی جگہ خیالات کے آزادانہ اور مسلسل اظہار کے لیے جن لچکدار اور نئی صورتوں سے اردو شاعری کو روشناس کرانے کی کوشش کی ہے، وہ ان کے باغیانہ خیالات سے کچھ کم اہم نہیں۔ شاعری کی اس جدید ہیئت کے

مآخذ: دیکھیے صرف و نحو کی کتابیں بالخصوص

- (۱) الزمخشری کی المفصل، ص ۵۰، ص ۵۱، ص ۵۲، ص ۱۳۰،
- ص ۱۳۲، ص ۱۱۱: (۲) Dictionary of Technical Terms، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱: (۳) ابن الانباری: الانصاف (ص ۸۹ تا ۲۰۲)، لائیڈن، ۱۹۱۳ء: (۴) وہی مصنف: اسرار العربیہ (ص ۲۰۲ تا ۳۰۶) دمشق، ۱۹۵۷ء: (۵) ابن بعیش: شرح المفصل (۸: ۸۸ بعد) قاہرہ، تاریخ ندارد: (۶) ابن ہشام: مغنی اللیب، دمشق ۱۹۶۳ء: (۷) عبدالنبی: دستور العلماء، دکن، ۱۳۳۳ھ: (۸) تھانوی: کشاف، کلکتہ، ۱۸۶۸ء۔

(G. WELL)

⊗ عظمت اللہ خان: (ولادت، دہلی، یکم جنوری ۱۸۸۸ء) وفات مڈن ہلی (مدراس)، جولائی ۱۹۲۷ء، علمائے دہلی کے ایک ممتاز گھرانے سے تھے۔ ان کی والدہ مولوی رشید الدین خان خلیفہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی پوتی تھیں، اور والد نعمت اللہ خان، سر سید کے قریبی عزیز تھے۔ ان کے نانا مولوی مؤید الدین کو سالار جنگ نے خاص طور پر حیدر آباد بلایا اور ریاست کے داخلی امور کا معتمد مقرر کیا۔ عظمت پانچ سال کے تھے کہ انہیں بھی اپنے والد کے ساتھ حیدر آباد جانا پڑا۔ ان کی تعلیم گھر پر کلام اللہ اور فارسی کی ابتدائی کتابوں سے ہو چکی تھی۔ نظام دکن نے سو روپے [ماہانہ؟] وظیفہ تا حیات ان کی والدہ کا اور محمد عظمت اللہ خان کا تا ختم تعلیم مقرر فرمایا۔ نواب سرور جنگ نے انہیں پھر اجمیر بلا لیا۔ حیدر آباد میں انہوں نے پہلے ریزیڈنسی سکول میں پھر گورنمنٹ ہائی سکول میں تعلیم حاصل کی۔ اسی زمانے میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ انہوں نے بی۔ اے اجمیر کالج (الہ آباد یونیورسٹی) سے کیا، لیکن سروری اور ڈاکٹر عبدالواحد کا بیان ہے کہ انہوں نے اعلیٰ تعلیم علی گڑھ میں ختم کی، یہیں

جان ہیں۔ عظمت کے خاص موضوع عورت کی پیکسی، گھریلو زندگی کی روزمرہ باتیں، مناظر فطرت، حب وطن اور معاشرت کے مختلف پہلو ہیں۔ چنانچہ ان کے بہترین گیتوں میں:

”مجھے پیت کا یاں کوئی پھل نہ ملا“

”مرے حسن کے لیے کیوں مزے“

”وہ ہوں پھول جسکا پھل نہیں ہے“

وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں کم و بیش شاعری کے وہ سب اجزا موجود ہیں جن پر عظمت نے زور دیا ہے؛ خاص طور پر پہلا گیت ان کی شاعری کی معراج ہے۔ تاہم شاعری کے بارے میں ان کے وسیع نقطہ نظر اور اس میں گونا گوں تجربات کے باوجود معنوی اعتبار سے ان کا میدان سخن کچھ زیادہ وسیع نہ تھا لیکن اس کی حدیں بھی ان کے فنی مقصد ہی نے معین کی تھیں، اس لیے ان کے گیتوں میں توازن ہے اور ان کا لب و لہجہ کہیں بھی تلخ نہیں ہونے پاتا۔

عظمت کے مزاحیہ مضامین کو اپنی نوعیت کے لحاظ سے اردو میں بہت اہمیت حاصل ہے اور یہی ان مضامین کا سب سے اہم پہلو بھی ہے۔ ان میں انہوں نے مغربی ادب کے طنز و مزاح اور خوش طبعی کو سامنے رکھ کر اردو ادب کو ایک نئی صنف سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے؛ لیکن ان کی نثر میں توازن اور دلکشی نہیں، البتہ دلی کا محاورہ کہیں کہیں ضرور چمک اٹھتا ہے۔ تاحال ان کی مندرجہ ذیل تصانیف شائع ہو

چکی ہیں:

(۱) سریلیے بول - (مجموعہ نظم) مطبوعہ

اعظم سٹیٹ پریس، حیدر آباد دکن ۱۹۳۰ء، وہی

کتاب بہ اضافہ و ترمیم (سنہ طباعت ندارد)؛

(۲) مضامین عظمت حصہ اول و دوم۔

(۳) ”من چلے“ مطبوعہ نقیب پریس، ہداؤن

۱۹۲۰ء۔

نقوش اولین انہیں انگریز شعرا کے کلام اور ہندی عروض میں نظر آئے تھے۔ ان کی رائے میں اردو شاعروں کو انگریزوں کی طرح اپنے سانچے اپنے اپنے خیالات کی مناسبت سے تیار کرنے چاہییں، اور اردو عروض کی بنیاد مطالعے اور تجربے کے بعد ہندی پنگل پر رکھنا چاہیے۔ عربی کی جو بحرین اس کے مطابق نکلیں، انہیں برقرار رکھا جائے اور انگریزی عروض کے ان اصولوں پر جو آزادی کی جان ہیں، اردو کا نیا عروض مرتب کیا جائے۔ آج اردو نظم کی ہیئت میں جو نئے تجربات کیے جا رہے ہیں، ان کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ ”دراصل اردو نظم کا موجودہ دور صوری اعتبار سے عظمت ہی کا دور ہے“ (مسعود حسین خان)۔ حالی کے بعد ادب میں یوں تو کئی ارباب نقد و نظر پیدا ہوئے لیکن حالی اور ٹی۔ ایس۔ ایلٹ کی سی خالص عملی نوعیت کی تنقید (Workshop Criticism) ”انہیں کے حصے میں آئی، اس لیے وہی حالی کے صحیح جانشین بھی تھے“۔ عظمت نے اپنے تنقیدی خیالات پر عمل کرتے ہوئے جدید شاعری کے چند گراں قدر نمونے بھی پیش کیے ہیں۔ ان میں کچھ انگریز شعرا کی نظموں کے ترجمے ہیں اور کچھ طبع زاد نظمیں۔ ترجموں میں وہ کہیں کہیں کامیاب ضرور ہوئے ہیں لیکن ان سب کی حیثیت، بقول آل احمد سرور، ایک قسم کی ذہنی مشق کی سی ہے۔ اصل میں اعلیٰ درجے کی شاعری کا ترجمہ ممکن نہیں، کیونکہ اس کی جان الفاظ ہوتے ہیں، جن میں احساسات اور تلازمات کی ایک دنیا آباد ہوتی ہے، اور جو گونا گوں مفاہیم کے حامل ہوتے ہیں۔ انہیں کسی اور زبان میں منتقل کرنے کی کوشش عبث ہے۔ چنانچہ یہی بات عظمت کی بہت سی طبع زاد نظموں پر صادق آتی ہے۔ ماحول کی بویاس ترنم، اردو میں ہندی کا پیوند اور ”ہلکے میٹھے سکھ دکھ“ ان نظموں کی

مہارت حاصل کر لی۔ تعلیم کی تکمیل کے تھوڑے ہی دن بعد وہ اسی مدرسے میں مدرس ہو گیا۔ آخری پیشوا باجی راؤ ثانی کے لئے پالک بیٹے نانا صاحب کی استدعا پر وہ اس کے اتالیق اور انگریزی زبان کے میر منشی کے طور پر پیشوا کی ذاتی ملازمت میں منسلک ہو گیا۔ تھوڑے ہی دنوں میں نانا صاحب اس پر ایسا مہربان ہوا کہ اسے اپنا سیاسی مشیر مقرر کر لیا۔ ۱۸۵۱ء میں باجی راؤ ثانی کی وفات کے بعد نانا صاحب اس کے خطاب، وظیفے اور جاگیر کا وارث قرار پایا، لیکن ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ڈلہوزی Dalhousie نے اس کا وظیفہ بند کر دیا اور اسے پیشوا کا وارث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر عظیم اللہ خان نے اپنے آقا کی طرف سے ایک عرضداشت تیار کی اور ۱۸۵۲ء میں برطانوی حکام کی خدمت میں پیش کی، لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس انتظامیہ نے اسے مسترد کر دیا۔ ۱۸۵۳ء میں عظیم اللہ خان نانا صاحب کے مقدمے میں خود وکالت کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہو گیا۔ یہاں وہ اپنے مقصد میں تو ناکام رہا، لیکن اپنی سحر آفریں شخصیت کی وجہ سے اس نے وہاں کی بہت سی خواتین کے دلوں میں گھر کر لیا، جو ۱۸۵۵ء میں اس کے ہندوستان واپس آ جانے کے بعد تک برابر خط لکھتی رہیں۔ یہ خطوط (The Indian Prince and the English) "Press" اور ("Love Letters") بعد میں دو جلدوں میں چھاپ کر شائع کیے گئے تھے، مگر جلد ہی ان کی اشاعت ممنوع قرار دے دی گئی (Trevelyan، ص ۵۹)۔ انگلستان سے واپسی کے دوران میں عظیم اللہ خان پیرس، قسطنطنیہ اور سباسبول Sebestopol بھی گیا اور اس نے کریمیا کا میدان جنگ بھی دیکھا (My Diary in India: Russer، لندن، ۱۸۶۰ء، ص ۱۶۵ تا ۱۶۷)۔

(۴) روح جاہان۔ سر راس مسعود کے سفر نامہ جاہان کا ترجمہ، مطبوعہ دکن ۱۳۴۵ھ۔
(۵) تمثیل شاعر کا ڈراما کسی رسالے ہی میں شائع ہوئی تھی؛ کتابی صورت میں نہیں چھپی۔
ماخذ: (۱) مسعود حسین خان: نیا عروض اور عظمت اللہ خان، (مقالہ)؛ (۲) سریلی بول، طبع لانی ص ۲۷ تا ۳۷؛ (۳) ریاض الدین: شعلہ مستعجل (مقالہ) وہی کتاب، ص ۵ تا ۶۶؛ (۴) علی اسد: خط بنام سید ذاکر اعجاز، ۲ فروری ۱۹۶۰ء؛ (۵) سرور، آل احمد: (۶) نئے اور پرانے چراغ، بار سوم، لکھنؤ ۱۹۵۵ء، ص ۳۴۹ تا ۳۶۳؛ (۷) تنقیدی اشارے، بار دوم، لکھنؤ ۱۹۶۹ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۴؛ (۸) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، بار سوم ۱۹۳۶ء، ص ۳۳۴۔
(سید ذاکر اعجاز)

عظیم: رُکْ بہ الاسماء الحسنیٰ۔

عظیم اللہ خان: عظیم اللہ خان کو برصغیر پاکستان و ہند میں ۱۸۵۷ء کے سیاسی تلاطم کا (جو "غدر" کے نام سے مشہور ہے) روح و روان بتایا جاتا ہے۔ وہ ایک غریب پٹھان خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو ۱۸۳۷-۱۸۳۸ء کے مشہور قحط سے بہت عرصہ پیشتر کانپور میں آباد ہو گیا تھا (A History of: George Dumber India from the Earliest Times to the Present Day لندن ۱۹۴۳ء، ۲: ۴۸۳)۔ وہ یتیم رہ گیا اور ایک عیسائی پادری نے اسے فاقہ کشی کی موت سے بچایا۔ اس نے اپنی زندگی کا آغاز کانپور کے ایک اینگلو انڈین گھرانے میں "خدمت گار" کی حیثیت سے کیا (The story of Cawnpore: Mowbray Thompson، لندن ۱۸۵۹ء، ص ۵۴، Cawnpore: G.O. Trevelyan، لندن ۱۹۰۷ء، ص ۵۸)۔ ان لوگوں نے اسے ایک مدرسے میں داخل کرا دیا، جہاں اس نے انگریزی اور فرانسیسی زبانیں سیکھ لیں اور دونوں میں اعلیٰ

لاہور ۱۹۰۷ء، ص ۳۳ تا ۶۰؛ (۶) انتظام اللہ شہابی،
مشاہیر جنگ آزادی، کراچی ۱۹۰۷ء، ص ۱۰۳ تا
۱۶۰؛ (۷) سید لطف اللہ: *The Man Behind the War*،
"of Independence, 1857" کراچی ۱۹۰۷ء؛ (۸)
The Sepoy Mutiny and Revolt, R. C. Majumdar
1857، کلکتہ ۱۹۰۷ء، ص ۱۶۳، ۱۶۵ و اشاریہ؛ (۹)
A Personal Narrative of the : W. J. Shepherd
Outbreak and Massacre at Cawnpore
: W. Forbes Mitchel (۱۰)؛ ۱۰، ۱۳، ص ۱۸۷۹
Reminiscences of the Great Mutiny، لندن ۱۸۹۳ء،
بمدد اشاریہ؛ (۱۱) *An Account of* : M. R. Gubbin
the Mutinies in Oudh، لندن ۱۸۵۲ء، ص ۳۲؛ (۱۲)
Eighteen Fifty-Seven : Surendra Nath Sen
دہلی ۱۹۰۷ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۰، ۳۶۸
۳۶۸، ۳۶۸ (اس کتاب میں ایک نہایت مبسوط فہرست
ماخذ بھی شامل ہے)؛ (۱۳) *Letters* : Roberts
written during the Indian Mutiny، لندن
۱۹۲۳ء، ص ۱۲۰

(ابو سعید بزمی انصاری)

العظیمی : محمد بن علی بن محمد ابو عبد اللہ
التنوخی، المعروف بہ العظیمی (۵۳۸۳ / ۱۰۹۰ء
تا بعد از ۵۵۰۶ / ۱۱۶۱ء)، حلب کا ایک وقائع نگار۔
اس کی تصنیف کردہ ایک مبسوط لیکن خشک عالمی
تاریخ، جو بیشتر شام سے متعلق ۵۵۳۸ / ۱۱۴۳ -
۱۱۴۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، ہم تک پہنچی
ہے۔ راقم نے اسے (از ۵۴۰۰ / ۱۰۶۳ء) *JA* (۱۹۳۸ء،
ص ۳۰۳ تا ۳۲۸) میں شائع کیا ہے۔ اس کے علاوہ، اس
نے ایک بڑی "تاریخ حلب" تالیف کی، جس سے خاص
طور پر کمال الدین بن العدیم اور ابن ابی طیبی نے
بکثرت استفادہ کیا ہے (مؤخر الذکر نے ۵۵۰۶ /
۱۱۶۱ء تک)۔ العظیمی کی کتاب کہ جو حصے
محفوظ رہ گئے ہیں، ان کی دلچسپی اتنی ان کی ذاتی

انگلستان کے اس بے نتیجہ سفر کے بعد
عظیم اللہ خان نے اب نانا صاحب کو اس پر آمادہ
کیا کہ ہندوستان میں اچانک بغاوت کر کے انگریزی
حکومت کا تختہ الٹ دیا جائے۔ اسی مقصد کو ذہن
میں رکھ کر اس نے ۱۸۵۷ء کے شروع میں نانا صاحب
کی معیت میں شمالی ہند کی بہت سی فوجی چھاؤنیوں
میں گشت کی، لیکن اسے اپنے مقصد میں بہت ہی
کم کامیابی نصیب ہوئی۔ ہندوستان کے بعض والیان
ریاست نے ان قاصدوں سے جو عظیم اللہ خان کی تحریک
پر نانا صاحب کی طرف سے بھیجے گئے تھے، امداد کے
جھوٹے وعدے کر لیے۔ عظیم اللہ خان بذات خود
کئی لڑائیوں میں، جو آگے چل کر نانا صاحب
نے انگریزوں سے لڑیں اور جن میں اس نے
شکست کھائی، شریک رہا۔ ذوالقعدہ ۱۲۵۷ھ کے
۱۲۷۳ھ / جولائی ۱۸۵۷ء میں بیٹھور کی تسخیر کے
بعد، جو کانپور کے قریب نانا صاحب کا خاص گڑھ
تھا، وہ نظروں سے ایسا غائب ہوا کہ پھر اس کا
کچھ پتا نہ چلا۔ کہتے ہیں کہ وہ ربیع الآخر
۱۲۷۶ھ / اکتوبر ۱۸۵۹ء میں بھٹوال (نیپال) کے
مقام پر، جہاں اس نے دوسرے رہنمایان بغاوت کے
ساتھ بھاگ کر پناہ لی تھی، وفات پا گیا، لیکن
جس طرح اس کی ابتدا کا کچھ صحیح پتا نہیں، اسی
طرح اس کا انجام بھی گمنامی میں بستور ہے۔

ماخذ: (۱) *A History of* : J. W. Kaye

the Sepoy war in India، لندن ۱۸۷۰ء، ۱: ۱۰۹،

۱۱۰، ۵۳۸، ۵۳۹ و بمدد اشاریہ؛ (۲) *G. B. Malleson* :

History of the Indian Mutiny، لندن ۱۸۷۹ء، ۲:

۲۵۱، ۲۵۲ و بمدد اشاریہ؛ (۳) *Lord Roberts* :

Forty-one Years in India، لندن ۱۸۹۷ء، ۱: ۲۹۳،

۳۷۷، ۳۷۸ تا ۳۷۹؛ (۴) *The* : V. D. Savarkar

Indian War of Independence, 1857، بمبئی ۱۹۳۷ء،

۲۸-۲۹؛ (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ ۖ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (= بولا ایک دیو جنوں میں سے، میں لائے دیتا ہوں وہ تجھ کو پہلے اس سے کہ تو اٹھے اپنی جگہ سے اور میں، اس پر زور آور ہوں معتبر ۲۷ [النمل: ۳۹]؛ چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، ابتدا میں یہ ایک عام اسم صفت تھا، لہذا اس آیت قرآنی کا ترجمہ ”ایک قوی جن“ بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دو حدیثوں میں بھی ”عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ“ آیا ہے (الدیبری: حیاۃ الحيوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۱۷۹، س ۱۵ بعد و ۲: ۱۰۳، س ۲۲ بعد، بذیل مادۃ جن: عفریت)۔ بہر کیف یہ لفظ جلد ہی جن کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راجب (مفردات، ص ۳۹۳) نے لکھا ہے کہ عفریت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃ استعمال ہوتا ہے، حتیٰ کہ الطبری (تفسیر، ۱۹: ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ بایں ہمہ عفریت سے جنوں کی کوئی خاص جماعت، مثلاً غول [رک بان]، مراد نہیں لی جاتی تھی۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی اصناف کے لیے دیکھیے آکام المرجان (ص ۱۷ بعد) و الفہرست (ص ۳۰۹، س ۲۱)، جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عفریت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتیٰ کہ اس کا خصوصیت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ الف لیلة و لیلة (دیکھیے Galland کا مخطوطہ، جس کا تعلق چودھویں صدی عیسوی سے ہے؛ دوسرے شیخ کی کہانی، ساتویں رات) میں ایک مخیر مسلم خاتون کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ”عَفْرِيتَہ جَنیۃ میں تبدیل ہو گئی“

خوبی میں مضمحل نہیں ہے، جتنی اس حقیقت میں کہ یہی وہ متون ہیں جو شمالی شام کی تاریخ کی کتابوں کی اس عام تباہی سے بچ گئے جس سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط اور پھر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں یہ ملک دو چار ہوا۔ اس طرح ان اجزا کی بدولت ہم ایک حد تک اس قابل ہو جاتے ہیں کہ بعد کی صدی کی ان بڑی تصانیف پر نقادانہ نظر ڈال سکیں جن پر ہم اس عہد کی تاریخ کے لیے اعتماد کرتے ہیں، کیونکہ یہ اجزا ہمیں ان متاخر تصانیف کے مآخذ سے قریب تر کر دیتے ہیں اور اس عرصے میں شام کی اخلاقی اور معاشرتی فضا میں جو تغیرات ہو گئے تھے، ان کے پیش نظر اس قسم کا جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) مکرمین خلیل (بنانج): ۱۲ عصر تاریخ لری ومؤرخن عظیمی، درایکنجی تورک تاریخ کانگریسی نشریاتی، ۱۹۳۷ء؛ (۲) Cl. Cahen : مذکورہ بالا تالیف کا مقدمہ و La Syrie du Nord و l'époque des Croisades، ۱۹۴۰ء، ص ۳۲، ۳۳۔ (CL. CAHEN)

عَفَار: [= عفر]؛ رَک بہ دَقْلٰی۔

عَفْرِيت: عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عَفَر) میں ملا دے جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغہ)؛ لہذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو مخلصانہ معنوں میں قوی، بد اور عیار ہو (الزَمَخْشَری اور البیضاوی، تفسیر ۲۷ [النمل]: ۳۹؛ لسان، ۶: ۲۶۳، س ۱ بعد و ۱۴ بعد؛ الحریری: [مقامات]، طبع De Sacy، بار دوم، ص ۳۵۵)۔ ایک قدیم اور مستند حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے: (قَالَ عَفْرِيتُ لِّجَنِّ اَنَا اَتِيكَ بِه

عفرین کو موجودہ بیلانہ Bellane (صلیبی محاربین کی زبان میں "Ford of the Baleine") کے قریب ایک پایاب جگہ سے پار کرتی ہے۔ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کا دفاع جنوب کی جانب تیزین، ارتاح اور عِم کے چھوٹے چھوٹے قلعے کرتے تھے اور صلیبی جنگوں کے زمانے سے حارم [رك بان] کا قلعہ، جو دریائے عاصی کے قریب واقع تھا۔ دوسری سڑکیں، جو نسبتاً زیادہ شمال کی جانب تھیں، درہ غزاز پر گردطاغ پار کرنے کے بعد نکلتی تھیں اور عفرین ندی کو یا تو قیبار (اب عفرین) کے پل پر سے یا اس سے مزید اوپر کو اس علاقے کے قدیم دارالحکومت قورص (Cyrrhus) کے نیچے سے پار کرتی تھیں۔ نئے دارالحکومت غزاز (عفرین کے اصلی طاس کے باہر) اور راوندان تھے۔ مؤخرالذکر کے بڑے اہم کھنڈر ابھی تک عفرین کے ایک منبع کے نزدیک محفوظ ہیں۔

اس طرح وادی عفرین اسلام کے قدیم زمانے میں عواصم [رك بان] کے عسکری ضلع کے مغربی حصے میں طولاً مواصلات کے سب سے بڑے خط کا کام دیتی تھی۔ بوزنطیوں نے چوتھی - پانچویں صدی ہجری / دسویں - گیارہویں صدی عیسوی میں اور صلیبی محاربین نے چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اسے عارضی طور پر مسلمانوں سے چھین لیا تھا۔ آج کل یہ وادی ترکیہ اور شام کی درمیانی سرحد کے آر پار واقع ہے۔

مآخذ: شمالی شام کے جغرافیے پر قرون وسطیٰ کی سب سے بڑی تصنیف ہے: (۱) ابن شداد: الأعلاق

الخطيرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة، جزوی I, edit در مشرق، ۱۹۳۵ء - مکمل طبع (شمالی شام کے لیے) از D. Sourdel، عنقریب شائع ہو گی؛ جدید تصنیفات: (۲) R. Dussaud:

'Topographie historique de La Syrie'، برس ۱۹۲۷ء؛

(۳) E. Honigmann: Die Ostgrenze des byzanti-

(صارت عفریتہ جنبیہ)۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیت ناک موت مرا ہو (Lane: Modern Egyptians، باب ۱۰: Spoken: Willmore: Arabic of Egypt، بار دوم، ص ۳۷۱: بعد: "نیۃ سلیمہ"، در: Harems et Musulmanes: d'Égypte، باب ۱۴: Two years residence: St. John: In a Levantine family، باب ۲)۔ یہ لفظ ایک متشدد اور طاقتور انسان کے معنوں میں بھی باقی ہے، مثلاً قاہرہ میں حازۃ العفریت اس محلے کو کہتے ہیں جہاں کسی زمانے میں ایک "حراسی" [چور، ڈاکو] رہا کرتا تھا، لیکن آج کل اس کا استعمال عام طور پر ایک قوی، بد اور عیار جن کے معنوں میں ہوتا ہے۔

مآخذ: متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے

(۱) Doyz، تکملہ، ۲: ۱۳۳؛ اور (۲) Fleischer:

'Kleinere Schriften'، ۲: ۶۴۰۔

(D. B. MACDONALD)

عفرین: دریائے العاصی [رك بان] (The Orontes) کا اہم دایاں معاون، جو نہر یاغرا (مراد ہاشا) سے جھیل انطاکیہ میں اور نہر الاسود (قرہ صو) سے عمک میں ملنے کے بعد دریائے مذکور تک پہنچتا ہے۔ اس کی جبل سیمان اور گرد طاغ کے درمیان کی وسیع وادی قرون وسطیٰ میں علاقہ جومہ کہلاتی تھی۔ اس وادی کی اہمیت یہاں سے گزرنے والی شاہراہ کی وجہ سے تھی جو انطاکیہ کو اندرون شام سے اور بالائی فرات کے اضلاع اور ان سڑکوں سے ملاتی تھی جو کلیکیا Cilicia اور ایشیائے کوچک سے نکل کر حلب کی جانب جاتی تھیں۔ ان میں سے ایک سڑک بفراس [رك بان] کی تنگ کھائی پر امانوس Amanus سے گزرنے کے بعد اور جھیل انطاکیہ کے کنارے کے ساتھ ساتھ جاتے ہوئے

ماخذ: (۱) داؤد الأنطاسی: تذکرہ، قاہرہ ۱۹۳۰ء، ۲۲۸؛ (۲) ابن العوام: الفلاحہ، مترجمہ Clement Mullet، ۲/ب: ۲۶۰؛ (۳) ابن البطار: جامع، بلاق ۱۲۹۱ تا ۱۲۸؛ (۴) القلقشنندی: صبح الأعشی، ۲: ۴۶۳ تا ۴۶۶؛ (۵) القزوينی، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۰۹؛ (۶) Aram Pflanzennamen: L. Löw، بمعد اشاریہ: (۷) وہی مصنف: Die Flora der Juden، ۱: ۶۳ تا ۶۴؛ (۸) ابن مہمون القرطبی: شرح اسماء العقار، طبع Meyerhof، شمارہ ۲۹۰؛ (۹) M. Steinschneider، در WZKM، ۱۸۹۸ء، ص ۲۲۰؛ (۱۰) تحفة الاحباب، طبع Colin و Renaud، شمارہ ۳۰۹.

(L. KOFF)

- العَقْو: رَکَ بہ الاسماء الحسنی.
- عَفِيف الدِّین التِّلْمَسَانِی: رَکَ بہ التِّلْمَسَانِی.
- عَقَائِد: رَکَ بہ عقیدہ؛ نیز علم (علم العقائد).
- عقاب: (ع)، سزا، بدلہ؛ بالخصوص وہ سزا جو گنہگار کو مرئی کے بعد خدا کی طرف سے بھگتنا پڑے گی (قرآن مجید میں یہ لفظ اکثر انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے (رَکَ بہ قبر: عذاب قبر) نیز دیکھیے تہانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۹۷۷).

(THE. W. JUYNBOLL)

- عقاب: Eagle؛ پرندوں کا بادشاہ - القزوينی اور الدمیری اس کی عادات و اطوار کے بارے میں کئی قابل توجہ باتیں بیان کرتے ہیں۔ بقول الدمیری عقاب سیاہ، بھورے، سبزی مائل، اور سفید رنگ کے ہوتے ہیں، جن میں سے بعض اپنا آشیانہ پہاڑوں میں، بعض صحراؤں میں یا گھنے جنگلوں میں اور شہروں کے قرب و جوار میں بناتے ہیں (یہاں یقیناً گدھ سے التباس ہو گیا ہے اور اسی طرح اس بیان میں کہ وہ فوجوں کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور لاشوں کو کھا جاتے ہیں)۔ عقاب صرف چھوٹے چھوٹے

inischen Reiches برس ۱۹۳۰؛ (۵) Cl. Cahen: La Syrie de Nord à l'époque des Croisades Histoire de la dynastie: M. Canard، ۱۹۳۰ء؛ (۶) des Hamlanides، ج ۱، الجزائر ۱۹۵۱ء - ان میں کوئی کتاب بھی عہد عثمانیہ اور عصر جدید سے بحث نہیں کرتی۔ ان کے لیے دیکھیے (۷) Syrie-Palestine: Guide Bleu؛ طبعی جغرافیے کے لیے دیکھیے (۸) L'Afrin, étude hydrologique: S. Mazloum، پیرس ۱۹۳۹ء.

(CL. CAHEN)

* عَفْص: عرب مصنفین اس سے بلوط [مازو کا پیڑ] یا اسی قسم کے کسی اور درخت کا پھل یا خود درخت مراد لیتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ مازو (Gall)، وہ رطوبت ہے جو مختلف کیڑوں کے نیش سے بعض درختوں اور جھاڑیوں سے خارج ہو کر یہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ بہر حال عربی اصطلاح غالباً خصوصیت سے بلوط کے مازو کے لیے استعمال ہوتی تھی؛ چنانچہ وثوق سے یہ کہا جاتا تھا کہ عَفْص اور بلوط کے بیج (acorn) یا تو یک وقت نکلتے ہیں یا باری باری.

ازمنہ وسطی کے عربی علم طب میں مازو آنتوں کو سکینے والی دوا کے طور پر نیز جلدی امراض کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ عَفْص مسوڑوں کو مضبوط کرنے اور دانتوں کو کیڑا لگنے سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی کارآمد ہے۔ مختلف نسخوں میں زیادہ تر سفوف بنا کر یا سرکے یا شراب میں ابال کر اس دوا کو داخلی اور خارجی دونوں طرح استعمال میں لایا جاتا ہے۔ سیاہ خضاب یا روشنائی بنانے کے نسخے میں ایک اہم جزو کے طور پر اس کے استعمال کا ذکر اکثر آیا ہے۔ القلقشنندی نے روشنائی بنانے کے نسخے بھی لکھے ہیں.

کہ شام کو یمن میں ہوں۔ وہ اپنے آشیانے بلند اور سیدھی پہاڑیوں کے پہلو میں بناتے ہیں، بچے [فطری طور پر] یہ جانتے ہیں کہ انہیں ادھر ادھر حرکت نہیں کرنی چاہیے ورنہ وہ گر کر ہلاک ہو جائیں گے، لیکن جیسے ہی ان کے پر نکل آتے ہیں وہ بہت اچھی طرح اڑنے لگتے ہیں۔

سنگ عقاب کو عقاب ہندوستان سے لاتا ہے اور اپنے آشیانے میں رکھ دیتا ہے تاکہ مادہ زیادہ آسانی سے انڈے دے سکے۔ یہ ایک ایسا پتھر ہے جو ایک اور پتھر میں بند ہوتا ہے جس کے اندر سے اس کے بچنے کی آواز سنائی دے سکتی ہے۔ اسے عورتوں کو زوجگی کے وقت آرام پہنچانے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس عجیب پتھر کا ذکر یونانی روایات میں بھی ملتا ہے۔

علم ہیئت میں العقاب (Aquila) ایک صورت فلکی کا نام ہے، جو جدی (Capricorn) کے شمال میں واقع ہے۔ اس میں تین نمایاں ستارے ہیں، جنہیں النسر الطائر (= اڑتا ہوا عقاب)؛ فارسی: شاہین تارا دزد (؟ کذا) یعنی چوری کرنے والا شاہین) کہتے ہیں۔ سب سے روشن ستارے کو ہمارے نقشوں میں الطائر Attair کے نام سے دکھایا جاتا ہے، اس کے بالمقابل شلیاق (Lyre) میں النسر الواقع (= گرتا ہوا عقاب) ہے، جو ستاروں کے نقشوں میں Vega کے نام سے دکھایا جاتا ہے۔

علم کیمیا میں العقاب (لاطینی: allocaph وغیرہ) بالعموم نو شادر کو کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) القزونی: عجائب المخلوقات، طبع

F. Wüstenfeld، ۱۸۳۹ء، ص ۴۱۸؛ (۲) الدبیری:

جیوة الحیوان، مترجمہ A.S.G. Jayakar، بمبئی ۱۹۰۸ء؛

صورت فلکی کے بارے میں دیکھیے (۳) L. Ideler: Unter-

suchungen Über den Ursprung und die Bedeutung der

Sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷؛ (۴)

جنگلی جانوروں کا شکار کرتا ہے اور صرف ان کا جگر کھاتا ہے، کیونکہ اس سے وہ بیماری سے محفوظ رہتا ہے۔ وہ اپنے شکار کی گھات نہیں لگاتا، بلکہ جب کوئی پرندہ نظر آتا ہے تو اپنے بلند نشیمن سے ایک چیخ مارتا ہے، جس سے اس پرندے کو بچ نکلنے کا موقع مل جاتا ہے۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کی چونچ اتنی لمبی ہو جاتی ہے کہ وہ شکار کرنے کے قابل نہیں رہتا اور اسے بھوکوں مرنا پڑتا ہے۔ جب عقاب پڑھاپے کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے اور اس کی بصارت جاتی رہتی ہے تو، بقول القزونی، وہ ہوا میں بہت بلندی پر اڑتا ہے، یہاں تک کہ اس کے پر سورج کی گرمی سے جل جاتے ہیں، پھر وہ نیچے گرتا ہے اور تلخ پانی کے کسی کنویں میں ڈبکی لگاتا ہے اور بالکل جوان و تندرست ہو کر نکلتا ہے۔ بقول الدبیری، جب عقاب بوڑھے اور اندھے ہو جاتے ہیں تو جوان عقاب انہیں اپنی پشت پر بٹھا کر جگہ جگہ لے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ہندوستان میں ایک خاص چشمے تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں انہیں غوطہ دے کر دھوپ میں سکھا لیتے ہیں۔ اس سے ان کے پرانے پر جھڑ جاتے ہیں اور نئے نکل آتے ہیں اور ساتھ ہی ان کی بصارت بھی عود کر آتی ہے۔ کتاب الفلاحہ کے مصنف کے قول کے مطابق، عقابوں کے انڈوں سے گدہ پیدا ہوتے ہیں اور گدھوں کے انڈوں سے عقاب۔ بعض دیگر مصنفین کا قول ہے کہ سب عقاب مادہ ہوتے ہیں اور دوسرے پرندوں سے جوڑا کرتے ہیں۔ وہ تین انڈے دیتے ہیں، لیکن تیسرے بچے کو گھونسلی سے باہر پھینک دیتے ہیں کیونکہ وہ صرف دو کو پال سکتے ہیں۔ تیسرے بچے کی پرورش ایک اور پرندہ کرتا ہے، جو کاسر العظام (= ہڈی توڑ) کہلاتا ہے۔ عقاب اتنا تیز اڑتے ہیں کہ اگر وہ صبح کو العراق میں ہوں تو ممکن ہے

صلیبی جنگ کی دعوت دے دی - عیسائی افواج طلیطلہ (Toledo) میں جمع ہوئیں اور ۲۰ جون ۱۲۱۲ء کو انہوں نے میدان جنگ کی طرف کوچ کیا، جہاں بڑے گھمسان کا رن پڑا - اس معرکے میں مراکش کے مسلمان رضا کاروں اور اندلس کے امدادی دستوں کے قدم جلد ہی اکھڑ گئے اور اس کے بعد الموحّدون کے باقاعدہ فوجی (عبید) بہت بڑی تعداد میں تلوار کے گھاٹ اترے - عیسائیوں نے اس فتح سے پورا فائدہ اٹھایا اور ابّہ (رک بآن) (Ubeda)، بیاسہ (رک بآن) (Baeza) اور دوسرے قلعے بھی سر کر لیے - اندلس کو دوبارہ فتح کرنے کی جنگ (Reconquista) کے لیے عیسائیوں نے جو مساعی کیں ان میں وقّعة العقاب کی فتح خاص اہمیت رکھتی ہے۔

مآخذ: مادّة "الموحّدون" کے مآخذ میں جن عرب مؤرخین کا ذکر آیا ہے، ان کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن عبدالمُنعم الحمیری: الرّوض المِطار، بذیل مادّة "العقاب" (۲) A. Huici: Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa، در Anales del Instituto General Y Técnico de Valencia، بلنيسہ ۱۹۱۶ء۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

- عَقَارِب: (رک بہ) عَقْرَبی :
- عَقَال: (رک بہ) عَامَہ :
- عَقَبَةُ النِّسَاء: درۂ بَغْرَاس یا تِلّان کا ایک نام؛ رَک بہ بَغْرَاس :
- العَقْبہ: شرق اُردُن کی ہاشمی سلطنت کی واحد بندرگاہ، جو خلیج عَقْبہ کی مشرقی شاخ کے سرے پر جبل آم نَصِیلَہ کے دامن میں واقع ہے۔
- العقبہ کو اَیْلَہ (رک بآن) [بائبل کے Elath یا Eloth] کا قائم مقام سمجھنا چاہیے، کیونکہ اَیْلَہ کی آبادی کے زیادہ جنوب مشرقی جانب بڑھنے سے

التزویٰ، ۱: ۳۳؛ سنگ عقاب کے متعلق دیکھیے (۵) Orphei Lithica: E. Abel، برلن ۱۸۸۱ء، ص ۱۶۳؛ (۶) Das Steinbuch der Aristoteles: J. Ruska، ہانڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۵؛ (۷) Das Steinbuch: J. Ruska، (۷)؛ (۸) aus der Kosmographie des al-Kazwini، ہانڈل برگ ۱۸۹۶ء، ص ۱۸۔

(J. RUSKA)

* [حصن] العِقَاب: (Las Navas de Tolosa)، عہد اسلامی کا ایک قلعہ، جو اندلس کے جنوبی حصے میں کورۂ جِآن (Jaen) میں جدید شہر کیروولینا Carolina سے تھوڑے فاصلے پر واقع تھا - اسی قلعے کے سامنے کے میدان میں ۱۵ صفر ۵۶۰ھ/۱۷ جولائی ۱۲۱۲ء کو عیسائیوں اور الموحّدون میں وہ فیصلہ کن لڑائی ہوئی تھی جس نے اندلس میں اسلامی اقتدار کا خاتمہ کر دیا [اس لڑائی کو مسلمان وقّعة العقاب اور عیسائی نواس دے تلوسا کا معرکہ کہتے ہیں]۔

قشتالہ (Castille) کے عیسائی بادشاہ الافرانش (Alfonso) ہشتم نے الارک [رک بآن] (Alarcos) کے معرکے میں شکست کھا کر مسلمانوں سے عارضی صلح کر لی تھی، جس کے خاتمے پر عیسائی افواج نے بارہویں صدی عیسوی میں اسلامی سرحدوں پر چھاپے مارنے شروع کر دیے - اس صورت حال سے تنگ آ کر الموحّد حکمران الناصر (رک بآن) نے مراکش میں ایک بڑی فوج [المقری: نفع الطیب، ۲: ۶۹۶] ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل جمع کر لی - ادھر قشتالہ کے عیسائی بادشاہ نے اپنے ہم مذہبوں میں سے ارغون (Aragon)، نبرہ (Navarie) اور لیون (Leon) کے بادشاہوں کے علاوہ پرتگال کے حکمران (Count) اور پاپائے روم سے بھی مدد مانگی - مؤخر الذکر نے نصاریٰ کو مسلمانوں کے خلاف

ریلوے کی تعمیر سے العقبہ کی وہ رہی سہی اہمیت بھی جاتی رہی جو اسے حاجیوں کی بندرگاہ ہونے کی وجہ سے حاصل تھی - ۱۸۹۸ء میں جب Musil اس شہر میں آیا تھا تو اس وقت یہاں ترکوں کی ایک قلعہ نشین فوج اس سرحد کی نگہبانی پر مامور تھی جو برطانوی مقبوضہ مصری سینا اور العقبہ کے درمیان واقع تھی (اس زمانے میں العقبہ صوبہ حجاز میں شامل تھا اور یہاں ایک محافظ رہا کرتا تھا جو والی جدہ کے ماتحت تھا)۔

۶ جولائی ۱۹۱۷ء کو العقبہ پر انگریزی عرب افواج کا قبضہ ہونے سے پہلے انگریزی اور فرانسیسی جنگی جہازوں نے وہاں گولہ باری کی، جس کی وجہ سے شہر کو سخت نقصان پہنچا - پہلی جنگ عظیم کے بعد العقبہ حجاز کی حکومت کا حصہ بن گیا، لیکن جب سعودی عرب نے اکتوبر ۱۹۲۵ء میں حجاز پر قبضہ کر لیا تو یہ شہر اور معان کا ضلع دونوں شرق اردن سے ملحق کر دیے گئے - ۱۹۴۲ء تک اس شہر کی حالت میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں ہوا - اس کے بعد انگریزی افواج نے اس خیال سے کہ کہیں مصر کو محوری طاقتیں، جو لبیا کی جانب سے بڑھ رہی تھیں، فتح نہ کر لیں، یہاں ایک بندرگاہ کی تعمیر شروع کر دی تاکہ یہاں سے سامانِ رسد مہیا ہوتا رہے - اسی زمانے میں العقبہ سے نخبِ شتار کے ریلوے سٹیشن تک، جو معان کے جنوب مغرب میں ہے، ایک پختہ سڑک بھی تعمیر کی گئی - ۱۹۴۸ - ۱۹۴۹ء کی جنگ فلسطین کے بعد اس شہر کی آبادی میں بڑی تیزی سے اضافہ ہونے لگا اور ۱۹۵۴ء میں یہ منصوبہ تیار ہوا کہ سلطنت شرق اردن کو بحیرہ قلزم کے ساحل پر سمندر تک راستہ دینے کے لیے العقبہ کی بندرگاہ کو ترقی دی جائے - [اسرائیل کی یہودی ریاست کے قیام کے بعد تک خلیج پر مصر کا قبضہ باقی تھا اور یہاں

العقبہ کی نشوونما ہوئی - عقبہ دراصل عَقْبَةُ آيَلَة کی مختصر شکل ہے اور اس سے جبل أم نصيلة کا وہ درہ مراد ہے جسے وہ راستہ قطع کرتا ہے جو العقبہ سے شمال مشرق کی جانب وادی ائم اور وادی حِشْمی سے ہوتا ہوا معان جاتا ہے - اس درے کی درستی آل طولون کے فرمانروا حُماروئہ کے عہد (۸۴۴ تا ۸۹۵ء) میں ہوئی اور آخرکار اسی کی نسبت سے یہ شہر اس نام سے موسوم ہوا - عقبہ آیلہ ایک قدیم نام ہے، حتیٰ کہ الادریسی (م ۱۱۶۶ء) تک نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، مگر اس زمانے میں خود شہر کو عام طور پر آیلہ ہی کہتے تھے - ابن بطوطہ (۱۳۰۴ تا ۱۳۷۷ء) نے اس کا نام صرف عقبہ ایلہ ہی لکھا ہے (۱: ۲۵۶، ۴: ۳۲۴) اور سولہویں صدی عیسوی میں مؤرخ ابن ایاس نے اس کا ذکر اس کے موجودہ نام العقبہ ہی سے کیا ہے۔

عہد مملوک کے بالکل آخر (۵۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء - ۱۵۱۵ء) میں سلطان قنسوہ [قانسوہ] الغوری نے اپنے میر عمارت خاثر بے العطائی کے ذریعے العقبہ کی قلعہ بند خان [= سراے] تعمیر کرائی، جو اب کھنڈر ہو چکی ہے، تاکہ حاجیوں کو بدوی لٹیروں کی غارتگری سے محفوظ رکھا جائے۔

سلطنت عثمانیہ کے زمانے (۱۵۱۶ء تا ۱۹۱۷ء) میں العقبہ بیسویں صدی کے آغاز سے صرف ایک معمولی سا گاؤں رہ گیا، جس میں کوئی پچاس کے قریب مٹی اور پتھر سے بنے ہوئے جھونپڑے تھے - باشندوں کی گزر اوقات ان کے باغوں کی پیداوار اور کھجور کے درختوں کے پھلوں سے ہوتی تھی، جنہیں وہ حیوِ طاط کے بدویوں سے نصفاً نصف بانٹ لیتے تھے؛ آج تک یہ درخت انہیں بدویوں کی ملکیت ہیں - ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے اور ۱۹۰۸ء میں حجاز

اسرائیل جہازوں کی آمد و رفت بند کر دینے ہی پر ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کا آغاز ہوا۔

مآخذ: (۱) *The Northern Higgs* : A. Musil

نیویارک ۱۹۲۶ء ص ۸۱ تا ۸۸؛ (۲) وہی مصنف :

Arabia Petraea وی انا ۱۹۰۷ء ۱/۲ : ۲۵۷ تا

۲۶۰؛ (۳) *Biblical researches in* : E. Robinson

Palestine لندن ۱۸۵۶ء ص ۱۶۳ تا ۱۷۲؛ (۴)

Seven Pillars of Wisdom : T. E. Lawrence

نیویارک ۱۹۳۸ء ص ۳۱۰ تا ۳۱۴؛ (۵) C. Leonard

The Wilderness of Zin : T.E. Lawrence و Woolley

لندن ۱۹۳۶ء ص ۱۳۱ تا ۱۳۴؛ (۶) H.W. Glidden

A Comparative Study of Arabic Nautical Vaca-

bulary from al-Aqabah در JAOS ۱۹۳۲ء ص ۶۹

تا ۷۲؛ (۷) وہی مصنف : *The Mamluk Origin of the*

Archeo-Fortified Khan at al-Aqabah, Jordan

logica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld

Locust Valley، نیو یارک ۱۹۵۲ء ص ۱۱۶

(H.W. GLIDDEN)

العقبہ : پہاڑی راستہ یا ایسا پہاڑی مقام جس

پر چڑھنا یا پہنچنا مشکل ہو۔ اس نام کی بہت سی

جگہیں ہیں جن میں سے معروف ترین وہ مقام ہے جو

مِنیٰ اور مکہ کے درمیان واقع ہے۔ روایتی بیانات کے

مطابق یہی وہ جگہ ہے جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم کی ان اہل مدینہ سے گفت و شنید ہوئی

جو ۶۲۱ و ۶۲۲ء میں حج کے لیے مکہ معظمہ

میں آئے تھے۔ ۶۲۱ء کی ”العقبہ الاولیٰ“ میں

بارہ اصحاب موجود تھے جنہوں نے آنحضرت

صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بیعت کی۔ ”العقبہ

الثانیہ“ میں تہتر مرد اور دو عورتیں شامل ہوئیں

[بقول شبلی نعمانی بہتر شخص تھے (سیرۃ النبی، ۱ :

۲۶۴)] جنہوں نے یہ عہد کیا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ و آلہ وسلم کی ہر طرح اور اگر ضرورت

بڑی تو تلوار سے حفاظت کریں گے! [بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب بھی جو ابھی اسلام نہیں لائے موجود تھے۔ انہوں نے اہل مدینہ کو ان کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور انہیں ہر قسم کی قربانی پر آمادہ پا کر اطمینان کر لیا۔ سب سے پہلے حضرت البراء بن معرورؓ [رك بان] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔

بیعت عقبہ اولیٰ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ [رك بان] کو معلم بنا کر اہل یثرب کے ساتھ بھیج دیا تاکہ وہ انہیں دین سکھائیں۔ بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر آپؐ نے بارہ نقیب منتخب فرمائے۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳ : ۶۹۲ بعد؛ (۲) ابن ہشام، ص ۲۸۸ تا ۳۰۰؛ (۳) الطبری، ۱ : ۱۲۰۹ تا ۱۲۲۷؛ (۴) ابن سعد : طبقات، ۱/۱ : ۱۳۷ بعد؛ (۵) البلاذری : نساب الاشراف، ۱ : ۱۱۱ بعد؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۶۹ بعد؛ (۷) ابن کثیر : البدایہ و النہایۃ، ۳ : ۱۵۰ بعد؛ (۸) شبلی : سیرۃ النبی، (۹) قاضی محمد سلیمان : رحمۃ اللعالمین۔

(W. MONTGOMERY WATT)

عقبہ بن نافع : بن عبد قیس القرشی الفہری، پہلی صدی ہجری کے نامور سپہ سالار، جنہوں نے شمالی افریقہ میں ابتدائی عربی فتوحات کو استوار اور محکم بنا کر بربری مقاومت کا قلع قمع کرنے کی سعی کی، لیکن ایک پر آشوب زندگی کے بعد بالآخر افریقی بغاوت پسندوں کے ہاتھوں جام شہادت نوش کیا۔ عقبہ کے سوانح حیات کے متعلق مؤرخین نے نسبتاً خاصی معلومات فراہم کر دی ہیں، لیکن شمالی افریقہ میں اسلام کی توسیع سے متعلق دوسری باتوں کی ان معلومات کو بھی احتیاط سے قبول کرنا چاہیے۔ یہ متأخر روایات سے ماخوذ ہیں اور

ہی پیش کرنے پر اکتفا کریں گے، لیکن ہر معاملے میں اس خاکے کو حرف آخر تصور نہیں کرنا چاہیے۔

عقبہ کی ولادت دور نبوت کے آخری سالوں میں ہوئی۔ وہ اپنی والدہ کی طرف سے نامور فاتح مصر عمرو بن العاص [رک بان] کے بھانجے تھے، جنہوں نے ۶۴۳ / ۶۶۳ء میں اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے عقبہ کو عساکر افریقیہ کا سردار اعلیٰ مقرر کیا تھا۔ ایک روایت کے مطابق، جس کی صحت یا عدم صحت کی تحقیق دشوار ہے، عقبہ اس وقت سوڈان کی طرف متوجہ تھے اور غدامس میں اسلام کی تبلیغ کے لیے مصروف پیکار تھے؛ لیکن اس اقدام کی نوعیت محض ایک حملے کی تھی اور ملک پر باقاعدہ قبضہ ابھی عمل میں نہ آیا تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہم عقبہ کو ایک نئی مہم کی تیاری میں مصروف دیکھتے ہیں جو بلاشبہ دوسری مہمات کے مقابلے میں زیادہ ساز و سامان کے ساتھ کی گئی۔ یہ مہم ۵۰ / ۶۷۰ء میں پیش آئی اور اسی دوران میں عقبہ نے صوبہ بیزاسین Byzacene کے وسط میں القيروان [رک بان] کے مستحکم فوجی قلعے کی بنیاد رکھی۔ اس لشکر کشی میں عقبہ کے دس ہزار سوار تھے، جن میں بعد ازاں نو مسلم بربر بھی شامل ہو گئے۔ اس فوج کے ساتھ وہ نہ صرف بوزنطیوں پر، جو افریقہ کے ساحلی شہروں میں اب تک مصروف مدافعت تھے، بلکہ بربروں پر بھی حملہ کرنے کے قابل ہو گئے۔ قیروان کی تاسیس سے عربوں کو ایک مضبوط فوجی مستقر ہاتھ آ گیا، جس سے اگر افریقہ پر قبضہ جمانا اور وہاں امن قائم کرنا سہل نہ بھی ہوا ہو، تو اتنا تو ضرور ہوا کہ افریقہ میں اشاعت اسلام کا راستہ صاف ہو گیا، مگر اسلام کی اس اشاعت کا ثمرہ عقبہ کے نصیبوں میں نہ تھا۔ افریقہ صوبہ مصر کے تابع رہا اور نئے حاکم مسلمہ ابن مخلد الانصاری نے ۵۳ / ۶۷۰ء میں عقبہ کو

W. Marçais نے اس رجحان کو بالکل عیاں کر دیا ہے جو ان میں نمایاں ہے (*Le passé de l'Algérie musulmane*، در *Histoire et Historiens d'Algérie*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۱۵۰)۔ یہ امر یقینی ہے کہ المغرب کے مؤرخین نے عقبہ کے متعلق جو ضروری مواد محفوظ کیا ہے اس کا مآخذ بلاد مشرق کی تصنیفات ہیں۔ مزید برآں ان کی زندگی کے جو نہایت مفصل حالات ہم تک پہنچے ہیں وہ مشرقی مصنفین، یعنی ابن عبدالحکم اور النوبیری کے تحریر کردہ ہیں۔ عقبہ کے متعلق افریقی روایت کا واحد مآخذ، جو اب تک دریافت ہوا ہے، ان کے اخلاف میں سے ایک شخص ابوالمہاجر ہے۔ جنوبی مراکش پر عقبہ کے حملے کے بارے میں وہ معلومات جو مفصل بھی ہیں اور نئی بھی، ایک مراکشی قلمی نسخے (دیکھیے مآخذ) میں مسطور ہیں اور ان میں جس صراحت و تدقیق بیان سے کام لیا گیا ہے، اس کے پیش نظر وہ ایک حد تک قابل اعتماد ہیں۔ اس نسخے کے غائر مطالعے سے ان بیانات کے متعلق شکوک و شبہات کے پیدا ہو جانے کا امکان ہے جنہیں آج تک معتبر سمجھا گیا ہے اور جو شمالی افریقہ میں عربوں کی معرکہ آرائیوں کی رفتار اور وقائع کی ترتیب تاریخی سے متعلق ہیں، مثلاً ایسے بیانات جو ان مطالعات میں دیے گئے ہیں اور جنہیں قدامت کے سبب متروک سمجھا جاتا ہے، مثال کے طور پر *Les Berbers*، Fournel : *Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*، پیرس ۱۸۷۵ء، میں یا دوسری قریب العهد اور ممتاز تصانیف جن کی اساس غیر منقح ترجمے ہیں، جیسے *Les siècles obscurs du Maghreb* : E. F. Gautier، پیرس ۱۹۲۷ء۔

یہی وجہ ہے کہ عقبہ کے بارے میں اپنی معلومات کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر ہم شمالی افریقہ میں ان کی سرگرمیوں کا صرف ایک خاکہ

کوه پر قبضہ کیا، شہر "ولیلی (Volubilis) کو فتح کیا، اور پھر وسطی کوه اطلس کو عبور کر کے درعہ (Dra'a) اور سوس کے راستے آگے بڑھے جہاں کے باشندوں کا انہوں نے صحرائے لمتونہ تک تعاقب کیا، پھر وہ ساحل بحر اوقیانوس کا رخ کرتے ہوئے بلاد آسنی میں پہنچے اور جبل دَرَن (اطلس کیبر) کے مسمودہ بربر قبائل اور پھر تَارَوْدَانَت [رَکَ بَا] تک مقابل اطلس (Anti-Atlas) کے بربروں کو مطیع و منقاد کرنا شروع کیا۔ یہ فتوحات بظاہر شاندار ہی کیوں نہ ہوں، نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئیں۔ کسی ملک میں فوجی پیش قدمی خواہ کتنی ہی درخشاں ہو، بے معنی ہوتی ہے اگر اس کا نتیجہ اس علاقے پر قبضے کی صورت میں ظاہر نہ ہو۔ عقبہ کو یہ میسر نہ آ سکا، لیکن جب انہوں نے مع فوج کے اپنے وطن کا رخ کیا تو بظاہر انہیں یہ احساس نہ تھا کہ یہ سب کام از سر نو کرنا پڑے گا۔ کسیلہ فرار ہو گیا تھا اور اب اس نے منظم طریق پر مزاحمت شروع کر دی تھی۔ اس کام میں اس نے اپنے بربری رفقا کے شوق جنگجوئی اور ملک میں موجود بوزنطی محافظ فوج کے نظم و ضبط اور فنی قابلیت سے پورا فائدہ اٹھایا۔ عقبہ نے اپنی خوش بختی کے زعم میں اس خطرے کو نظر انداز کر دیا، یہاں تک کہ جب وہ زاب پہنچے تو انہوں نے طبنہ کے مقام پر اپنی فوج کو متعدد دستوں میں منقسم کر کے انہیں یکے بعد دیگرے قیروان کی طرف روانہ کر دیا۔ انہیں ان بربروں پر بھروسہ تھا جو ان کی اطاعت قبول کر چکے تھے، چنانچہ جب وہ طبنہ سے اُوراس [رَکَ بَا] کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے ہمراہ عربوں کی صرف ایک مختصر سی فوج تھی، لیکن زیادہ وقت نہ گزرا تھا کہ صحرا کے کنارے مقام تہودہ پر انہیں کسیلہ کے جتھوں نے آگھیرا اور ۶۸۳/۵۶۳

اس کے عہدے سے معزول کر کے اس کی جگہ اپنے ایک مولیٰ ابوالمہاجر کو مامور کر دیا جس نے جلد ہی الجزائر پر حملہ کر دیا اور بقول ابن خلدون تلمسان [رَکَ بَا] تک بڑھنا چلا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ مشرق میں واپس پہنچ کر عقبہ نے اس بدسلوکی کے خلاف، جو اس کے ساتھ والی مصر نے روا رکھی تھی، خلیفہ حضرت معاویہؓ سے شکایت کی اور کچھ عرصے بعد حضرت معاویہؓ کے جانشین نے اسے دوبارہ والی بنا دیا۔ افریقیہ میں عقبہ کے دوبارہ تقرر کی تاریخ یقیناً ۶۸۲/۵۶۲ متعین کی جا سکتی ہے۔ ان کے حریف ابوالمہاجر نے اپنی فوج کشی کے دوران بربر سردار کسیلہ [رَکَ بَا] کو شکست دے دی تھی اور اس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اب عقبہ نے انہیں دونوں کی سرکشی اور بعض انتظامی تدبیروں کے پیش نظر انہیں پابزنجیر کر کے ہمیشہ اپنے ساتھ رکھا۔ اسی زمانے میں انہوں نے اپنی گزشتہ پہلی مہم سے بھی زیادہ شاندار مہم کا اہتمام کیا، جس کے مراحل کا ابن خلدون نے بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ عقبہ کی فوج، جس کا ہراول دستہ زہیر بن قیس البَلَوی کی قیادت میں تھا، قیروان سے وسطی المغرب کی طرف بڑھی اور پہلے زاب میں اور بعد ازاں تاہرت میں بربر اور بوزنطی افواج سے نبرد آزما ہوئی۔ عقبہ نے انہیں شکست دی اور ان سے خراج وصول کیا۔ بالآخر وہ طنبجہ کے علاقے میں پہنچ گئے۔ غمارہ کے سردار ایلیان (Julian) نے ان کی اطاعت قبول کر لی اور ان کا فوجی مشیر بن گیا۔ انہوں نے عقبہ کو آبنائے جبل الطارق عبور کر کے اندلس کو زیر نگین کر لینے کے ارادے سے باز رکھا، اور اس خطرے سے آگاہ کیا جو عرب فوج کو ابھی تک کوه اطلس کیبر اور سوس کے کافر بربروں سے لاحق تھا۔ لہذا عقبہ نے اب بربروں کی طرف توجہ کی۔ سب سے پہلے انہوں نے زُرہون کے قلعہ

البیان المغرب، طبع ڈوژی Dozy، ۱ : ۱۱، مترجمہ
Fagnan، ۱ : ۱۳، بعد : (۱۰) الناصری : استقصاء، مطبوعہ
قاہرہ، ۱ : ۳۶، بعد، مترجمہ Graulle، در AM، ۲۰ :
۱۷۰، بعد : (۱۱) ربط کے Bibliothèque Générale
کے مخطوطے عدد ۱۰۲۰ میں مندرج کسی گننام تصنیف
کا ٹکڑا (دیکھیے E. Lévi-Provençal : Fragments :
historiques sur les Berbères au Moyen-Âge، ربط
۱۹۳۸ء، مقدمہ) : (۱۲) ابن ناجی : معالم الايمان في معرفة
اهل القيروان، تونس ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ء، ۱ : ۱۰ : (۱۳)
شمالی افریقہ میں عقبہ کی عرب فتوحات کے متعلق ہمارے
موجودہ علم کے ایک اچھے بیان کے لیے دیکھیے :
Histoire de l'Afrique du Nord : Charles A. Julien
پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۹، بعد : [نیز رگ بہ
قیروان، کسيلة]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

عقد : اسلامی شریعت کی اصطلاح میں ”عقد“
سے مراد ایک قانونی سلسلہ عمل ہے، خواہ وہ دو
فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا فقط کوئی
ایک طرفہ اعلان، مثلاً وصیت؛ تاہم خصوصی طور پر
عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو
فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی
طرف سے قبول ہو۔ احناف کے ہاں ”ایجاب“
سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن مالکیہ
کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہر حال جب
ایجاب کے مقابلے میں ”قبول“ بھی ہو جائے تو
قانوناً عقد وجود میں آ جاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور
محض وعدوں، یعنی عداات اور اباحت میں واضح
حد تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی
عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔
ہر عقد کے لیے خاص طریقے (صیغے) یا طرز عمل

میں وہ اپنے تین سو ہمراہیوں سمیت شہید ہوئے۔ ان کی
اور ان کے ساتھیوں کی قبریں اسی مقام پر موجود ہیں،
جواب ایک چھوٹے سے گاؤں کا مرکز بن گیا ہے [اور
زیارت گاہ خاص و عام ہے] یہ گاؤں انہیں کے نام پر سیدی
عقبہ (عوامی نام سیدی عقبہ) کہلاتا ہے اور تہودہ
کی قدیم جاے وقوع کے قریب ہی پسکرہ کے
جنوب مشرق میں چند میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ : (۱) صحابہ کرامؓ سے متعلق تصانیف
بالخصوص ابن حجر : الاصابة؛ (۲) البکری : Dis-
cription de l'Afrique septentrionale، طبع و مترجمہ
de Slane، بار دوم، الجزائر و پیرس ۱۹۱۳ء، بعد اشاریہ
اور بالخصوص ص ۱۲ تا ۳۳، بعد : (۳) کتاب الاستبصار،
طبع کریمر V. Kremer، ویانا ۱۸۵۲ء، ص ۳، بعد، ۶۲،
تا ۶۳، و بمواضع کثیرہ، مترجمہ Fagnan : L'Afrique
septentrionale au XII^{ème} siècle، قسنطنینہ و پیرس
۱۹۰۰ء، ص ۸، بعد، ۱۱ تا ۱۱۳، و بعد اشاریہ؛ (۴)

ابوالعرب محمد بن تیمیم : طبقات علماء افریقہ، طبع و
مترجمہ محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء، متن ص ۸ تا
۹، ترجمہ ص ۲ تا ۲۱ و بعد اشاریہ؛ (۵) ابن عبدالحکم :

فتوح مصر، طبع (The History of the) Torrey،
(Conquest of Egypt, North Africa and Spain)،
New Haven، Yale Oriental Series، ۱۹۲۲ء،
بعد اشاریہ؛ (۶) ابن الأثیر : الکامل، ۳ : ۳۸۶، بعد،

۸۸ : بعد = Annales du Maghreb et de l'Espagne،
مترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۱۸ تا ۲۳؛
(۷) التویری : Histoire d'Afrique، در نہایۃ الکمال،

زیر اشاعت، در قاہرہ، طبع و ہسپانوی ترجمہ از
M. Gasper Remiro، غرناطہ ۱۹۱۹ء، متن کا ص ۱۰
اور ترجمے کا ص ۱۱؛ (۸) ابن خلدون : تاریخ
البربر، طبع و مترجمہ de Slane، متن ۵ : ۱،
ترجمہ ۵ : ۱ اور ابن عبدالحکم اور التویری کے
اقتباسات کے ترجمے ضمیمے میں؛ (۹) ابن عذاری :

قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کر دے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادائے قیمت مشتری کی طرف سے ”حکم العقد“ نہیں بلکہ ”حقوق العقد“ ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کر دیں؛ یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف ”معاطاة“ (ادل بدل) کہیں گے۔ [بیع تعاطی، خسیس (گھٹیا) اور نفیس (عمدہ) دونوں میں منعقد ہو سکتی ہے۔ کرخی“ اس سے اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک بیع تعاطی گھٹیا چیز میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ عمدہ چیز میں؛ دیکھیے علامہ ابن العابدین : ردالمحتار علی درالمختار، ”طبع“ المرتضوی دہلی ج ۳، ص ۱۱] آپس میں اس طرح کا چھوٹی موٹی چیزوں کا لین دین (res viles) یقینی طور پر جائز ہے۔ چند قانونی اصول کے تحت یہ طریقہ قیمتی اشیاء کے تبادلے کے لیے بھی جائز ہے، اگر اس میں معاملے کی عملی تکمیل کم از کم ایک فریق کی طرف سے کر دی گئی ہو۔ لیکن اصولی طور پر عقد ایک صیغے کا استعمال چاہتا ہے جو لازماً قانون میں نئی صورت حالات پیدا کر دیتا ہے۔ [بائع اور مشتری قیمت پر متفق ہو گئے، پھر مشتری بیع (بیع شدہ چیز) لے کر چلا گیا اور ابھی قیمت نہیں دی، یا بائع کو قیمت مل گئی اور مشتری نے ابھی بیع نہیں لی، تو بیع تعاطی منعقد ہو گئی۔ اگر فریقین میں سے کوئی اس کا انکار کر دیتا ہے تو قاضی اس پر جبر کریگا (کتاب مذکور)۔]

کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے منشا کا اظہار کرتا ہے۔ اس منشا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تا وقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جاسکتا، تا وقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں۔ صیغے کی بھی کوئی معین اور رسمی صورت مقرر نہیں ہے [فقہانے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ مشروع قرار دیا ہے]۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے؛ بشرطیکہ اس سے مطلب صاف طور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجا طور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نئے عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کہہ دینے سے قانونی طور پر مسلم ہو جائے گا۔

پس عقد کو باہمی مفاعمت اور طرفین کے منشا کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے، چنانچہ عقد بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ ملکیت کے انتقال کا یہ عمل تاخیر کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے، ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے، یا موجودہ

ساتھ کسی شرط کا اضافہ، قانوناً باطل قرار دیا جائے گا تاوقتیکہ وہ شرط خود اصل عقد کے اندر مضمّن نہ ہو اس طرح کہ اسے آسانی کے ساتھ اس عقد میں ایک ضروری جزو کے طور پر شامل کیا جاسکے۔ ایسی تمام شرائط کو *essentialia* (جوہری، اصلی) اور *naturalia* (ذاتی) کہا جاتا ہے اور باقی شرائط جو *accidentalia* (عارضی، خارجی) ہوں ناجائز متصور ہوں گی۔ پس اگر کسی بیع نامے میں یہ شرط اضافہ کر دی گئی کہ بیع کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل نہ ہوگی تو یہ شرط لغو اور باطل قرار دی جائے گی۔

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اسلامی قانون میں تمام معاہدات و معاملات کی پہلے ہی سے صورتیں مقرر اور معین کر دی گئی ہیں اور معاہدہ کرنے والے باہمی مفاہمت اور رضامندی کے ساتھ کوئی ایسا معاہدہ طے نہیں کر سکتے، جس کی صورت قانون (شرع) اسلامی میں پہلے ہی سے جائز قرار نہ دے دی گئی ہو؟۔ اس سوال کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے، کہ مسلمان شروط کے پابند ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ ہر قسم کے معاہدے کو اس کی ذاتی قدر و قیمت کے لحاظ سے جانچا جائے گا اور اصول شرع یعنی قرآن مجید، حدیث اور اجماع کی رو سے اس کے جائز یا ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ علاوہ بریں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ معاہدات کے انعقاد کی شرائط ایسی محکم و منضبط ہیں کہ شرعی اوامر و نواہی کا سا حکم رکھتی ہیں اور جو قوانین معاہدات کے بارے میں فقہانے وضع کیے ہیں، وہ احتمال بطلان رکھتے ہیں جس سے معاہدات کی آزادی بڑی حد تک محدود ہو جاتی ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی فراموش نہیں ہونی چاہیے کہ مسلمانوں کا معاشری نظام جہاں تک معاہدات کا

یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ بعض معاہدات میں بعینہ بیع حوالے کر دینا ”عقد“ کی تکمیل کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔ بیع وہ چیز ہے جو قیمت دے کر خریدی جائے۔ مستعار، مرہونہ یا موہوبہ چیز کو بیع نہیں کہا جاسکتا۔ ایسی چیزوں کو متاع کہتے ہیں۔ یہ صورت حال مثلی اور غیر مثلی اشیا کے مستعار لینے یا رہن اور ہبہ کرنے میں پیش آتی ہے جو اسلامی قانون کے مطابق حقیقی معاہدوں (عقود) کے برابر سمجھے جاتے ہیں۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحاد وقت اور اتحاد مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزاء میں نہیں ہو سکتی۔ ”صفقہ“ (معاملے کا طے کرنا، ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ایجاب“ کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا خواہ بیع میں دو متمائز چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ معاملہ لغو اور باطل ہے۔ عقد کا یہ تصور کہ وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (صفقہ) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے Ch. Chehata : *Théorie Générale*، عدد ۱۱۶)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ عقد کے

تعلق ہے، دو اصول پر مبنی ہے - (۱) ہر عقد احتمال رہا سے پاک ہونا چاہیے؛ (۲) ہر عقد مخاطرہ غرر (دھوکا، فریب) سے بری ہونا چاہیے - (یعنی فریقین میں سے کسی کے لیے فریب اور نقصان کا خطرہ نہ ہونا چاہیے)۔

عقد مطلوبہ شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو محض اس وجہ سے کہ معاہدے میں کوئی کوتاہی رہ گئی ہے، یہ بے اثر نہیں ہو جاتا، تاوقتیکہ اس میں اکراہ نہ پایا جائے - معمول یہ ہے کہ اکراہ کے لیے فقہ کی کتابوں میں ایک مستقل باب آیا ہے - جس فریق پر اکراہ عمل میں لایا گیا ہو، وہ حقوق العقد کو فسخ کر سکتا ہے - دوسری جانب اگر کوئی فریب ہوا ہو تو معاہدے میں گرفت اس وقت ممکن ہے جب اس کی وجہ سے کسی کو شدید نقصان (غبن فاحش) پہنچا ہو - اقرار و رضامندی کے ضمن میں معمولی غلطیوں کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے - اگر کسی کو دھوکے سے خراب مال دے دیا گیا ہے تو وہ عقد کو صرف اسی وقت فسخ کر سکتا ہے جب مال کی صفت کی بابت عقد میں تصریح موجود ہو اور اس کے خلاف مال دیا جائے - یہ فسخ دھوکے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اقرار کی تصریح کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہوگا۔

ایسا عقد جو ضروری شرائط پوری نہ کرے اصولاً بے اثر ہے اور اسے ”باطل“ کہتے ہیں - تاہم مذہب حنفیہ میں باطل اور فاسد میں فرق کیا گیا ہے - عقد باطل اس وقت ہوگا جب اس کے کسی ایک رکن پر، جس پر عقد کی تکمیل کا دار و مدار ہے، عمل نہیں ہوتا - اس کے سوا اور صورتوں میں معاہدہ صرف فاسد قرار دیا جاسکتا ہے - عقد فاسد بھی عقد باطل کی طرح قانوناً بیکار اور بے نتیجہ ہے - ہاں فرق سے فائدہ اس وقت اٹھایا جاسکتا ہے جب کسی تیسرے شخص کے مفاد کی حفاظت مطلوب

ہو؛ مثلاً اگر کوئی شخص عقد فاسد کی رو سے کوئی جائداد حاصل کر لے تو وہ اس کا حق ملکیت جائز طریق سے تیسرے فریق کی طرف منتقل کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس نے اس جائداد پر پہلے قبضہ کر لیا ہو - اگرچہ اس صورت میں یہ انتقال ملکیت ایسے شخص کی طرف سے ہے جو دراصل اس کا مالک نہیں لیکن یہ انتقال جائز سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ فریق ثالث جس نے یہ جائداد اس کے مالک سے حاصل کی ہے، اس سے بے خبر ہو سکتا ہے کہ اس کی ملکیت میں فساد ہے - یہ فریق ثالث کے حق کی حفاظت اس نظریے پر مبنی ہے جو فقہ حنفیہ میں عقد فاسد سے متعلق رائج ہے - (دیکھیے Ch. Chehata در Travaux de le Semaine de Droit Musulman پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۶ بعد)۔

لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بعض معاہدے نہ تو جائز ہوتے ہیں، نہ ناجائز، بلکہ وہ عقد کی ایک تیسری نوع سے تعلق رکھتے ہیں - اس عقد کو عقد ”موقوف“ کہتے ہیں - مثلاً ایک ایسا معاہدہ جو کسی نابالغ نے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو، اپنے جائز ولی کی مرضی کے بغیر کر لیا ہو - بلا معاوضہ معاملات کو چھوڑ کر سن رشد کو پہنچے ہوئے بچوں کا کیا ہوا معاملہ باطل نہیں ہوتا - البتہ غیر مؤثر یا ناقابل اجرا ہے البتہ جائز ولی کی اجازت سے اس کا پورا پورا اجرا ہو سکتا ہے - اسی طرح کسی غیر قابض (non-dominus) شخص (فضولی) کا کیا ہوا عقد اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک اصل مالک (Verus dominus) اس کی اجازت نہ دے دے - جب تک یہ نہ ہو ایسا عقد کوئی قانونی اثر نہیں رکھتا - اس قسم کے عقد، فریقین کے حق میں اور ایسے ہی شخص ثالث کے حق میں بھی موقوف اور بے اثر رہیں گے، [جب تک ولی یا اصل مالک اجازت نہ دے دے]۔

کسی عقد کے فریقین کے سوا کسی اور شخص یا فریق پر مؤثر ہونے کے لیے اس میں وکالت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ حنفیہ میں ”وکیل“ اصولاً اپنے ”موکل“ کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ اس غرض کے لیے کہ عقد براہ راست موکل پر اثر انداز ہو یہ ضروری ہے کہ وکیل موکل کے نام پر کام کرے (alieno nomine)۔ اس صورت میں اس کی حیثیت محض ایک ایلچی کی ہوگی۔ اگر وہ اپنے نام سے (proprio nomine) عمل کرے گا، جو ایک وکیل عام طور پر کرتا ہے، تو اس صورت میں بھی عقد کا اثر موکل ہی پر ہوگا۔ لیکن عقد کی وجہ سے جو ذمے داریاں پیدا ہونگی موکل ان کا پابند نہ ہوگا، صرف وکیل ہی ان کا پابند ہوگا؛ چنانچہ کسی شخص کا قانونی وکیل اگر اس کی طرف سے کوئی جائداد خریدے تو وہ خود ہی اس کی قیمت کے ادا کرنے کا ذمے دار ہوگا مگر جائداد کا مالک براہ راست موکل ہوگا۔ احکام العقد اور حقوق العقد میں جو فرق پہلے بتایا جا چکا ہے اس کی توضیح یہاں ہو جاتی ہے۔ (دیکھیے La : Chefik Chehata representation dans les actes juridiques en droit musulman hanéfite, d'après les textes de Shāybanī Proceedings of the Congress of Comparative Law ۱۹۵۴ء میں شائع ہوا۔)

جائز عقد اصولاً ”لازم“ ہو جاتا ہے، لیکن اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں؛ مثلاً وکالت، قرض، حسنہ، کفالت، شراکت، ضمانت، امانت، ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں باختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی۔ [یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ بعض

مجتہدین کے نزدیک ہبہ میں رجوع جائز نہیں البتہ فریقین کی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر ہبہ کرنے والا ہبہ کرنے کے بعد موہوب لہ کی رضامندی کے بغیر یا حکم قاضی کے برعکس پھر جائے تو غاصب کہلائگا۔ اگر ہبہ کی ہوئی چیز واہب کے قبضے ہی میں تلف ہو جائے تو واہب اس کا تاوان دیگا۔ اسی طرح اگر موہوب لہ کے قبضے میں وہ چیز تلف ہو جائے تو قاضی کے حکم کے بعد موہوب لہ کو تاوان ادا کرنا ہوگا (دیکھیے غایۃ الاوطار تیسری جلد ترجمہ درالمختار، مترجم مولوی خرم علی طبع مطبع صدیقی بریلی، ۲: ۵۰۴)۔ ہبہ میں رجوع مکروہ تحریمی ہے (غایۃ الاوطار، ۳: ۴۹۸)۔ علاوہ بریں عقود اجارہ بھی فسخ ہو سکتے ہیں، اگر فریقین میں سے کوئی کسی وجہ سے کوئی ”عذر“ پیش کر دے۔ آخری امر یہ ہے کہ ہر عقد میں عموماً ایک خاص شرط شامل کی جا سکتی ہے جس کی رو سے کسی فریق کو یا دونوں کو برابر یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ معاہدے سے جب چاہیں دست بردار ہو جائیں۔ (اسے فقہی اصطلاح میں ”خيار الشرط“ کہتے ہیں)۔

خاتمے میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ”اقالہ“ کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً عقد اس بنا پر فسخ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے منشا کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع، معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر فسخ کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی۔

مآخذ: (۱) Ch. Chehata Essai d'une

théorie générale de l'obligation en droit musulman

بلد شمال میں پائی جاتی ہے، ایشیا اور افریقہ دونوں میں بعض ایسی انواع پر مشتمل ہے جن کے ڈنگ کم و بیش خطرناک قسم کے آثار پیدا کر دیتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اوقات ہلاکت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اسی بنا پر عقرب کا خوف ہمیشہ مشرقی لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا رہا ہے۔ بعض اجرام فلکی اس نام کے ہیں (مجمع الکواکب اور آٹھویں برج فلکی کا نام اسی کے نام پر ہے) اور سحر اور تعبیر رؤیا میں بھی اس کا دخل رہا ہے۔ اس کے کاٹنے سے بچاؤ کے طور پر جادو، منتر اور بعد میں قرآنی آیات پڑھ کر پھونکا کرتے تھے، جنہیں انگوٹھیوں اور دیگر الواح طلسمی پر کندہ کر لیا جاتا تھا۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس عمل کو قابل اعتراض قرار نہیں دیا۔ عرب ماہرین حیوانات کے اس خیال کی کہ بچھو تکلیف اور شدید گرمی سے بچنے کے لیے خود کشی کر لیتا ہے اور اس کی مادہ اپنے بچوں کو اپنی پیٹھ پر لیے پھرتی ہے اور آخر کار اسی طرح مر جاتی ہے، زمانہ حال میں تصدیق ہو گئی ہے۔ بچھو کا جب انسان سے سامنا ہوتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے، اور اس کے کاٹنے ہوئے مختلف لوگوں پر اس کے ڈنگ کا کیا اثر ہوتا ہے، یہ قدیم زمانے ہی میں معلوم ہو گیا تھا اور اس کی مختلف انواع کی تعیین بھی کر لی گئی تھی، لیکن سب سے بڑھ کر اس کے کاٹنے کا علاج دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ زخم سے زھر کو چوس لینے کے علاوہ بہترین علاج یہ سمجھا جاتا تھا کہ بچھو کا پیٹ چاک کر کے اسے زخم پر رکھ دیا جائے۔ عقرب کی عربی طب میں بھی بہت اہمیت تھی؛ اس کی راکھ [گردے اور مٹانے کی] پتھری (calculus) کا ایک مؤثر علاج سمجھی جاتی تھی اور خیال تھا کہ اس

ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۲) D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*، ج ۲، روما ۱۹۳۸ء؛ (۳) *Analyse de la théorie des contrats* : Sim Tolëdo، Paris ۱۹۱۰ء؛ *Obligation en droit civil ottoman*، Paris ۱۹۱۰ء؛ *De Contractu* : G. G. C. Vanden Berg (۴) "do out des" تحقیقی مقالہ، لائیڈن ۱۸۶۸ء، (اطالوی ترجمہ، Gatteschi، اسکندریہ ۱۸۷۷ء)؛ (۵) Z.A. Rifai : *Le consentement et les vices du Consentement en droit musulman*، تحقیقی مقالہ، Nancy، ۱۹۳۳ء۔ عربی زبان میں موجود تصانیف؛ (۶) علی الخنیف : احکام المعاملات الشریعة، بار سوم، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) محمد ابو زھرہ : الملكية و نظرية العقد فی فقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۸) محمد یوسف موسیٰ : الأموال و النظرية العقد فی الفقہ الاسلامی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۹) صبحی المحمصانی : النظرية العامة للموجبات والعقود، ج ۲، بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۱۰) مصطفیٰ احمد الزرقاء : المدخل الفقہی العام الى الحقوق المدنية فی البلاد السوریة، ۱، دمشق ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) عبدالرزاق السنهوری : مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۱ : صیفة العقد، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔ مآخذ اعتقادی، یعنی حنفی مذہب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے؛ (۱) محمد بن الحسن الشیبانی : الاصل، کتاب البیوع والسلم، طبع شفیق شحاتہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۲) السرخسی : المبسوط، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۰۶ء؛ (۳) الکسانی : بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء۔

(شفیق شحاتہ)

✧ عَقْدُ الْاِنَامِل : رَكْ به حساب العقد.

✧ الْعَقْد : رَكْ به حساب العقد.

* عَقْرَب : (عربی) بچھو۔ عنكبوتی (arachnida)

نوع کی یہ قسم جو شمال کی جانب ۳۵ درجے عرض

(۵) Dozy : Suppl. ۲ : ۱۰۲-۱۰۳ : (۶) Hommel :
Ursprung und Alier arab. Sternnamen und
Mondstationen در ZDMG ۱۳ : ۶۰۰ : (۷)
Les noms arabes des étoiles : A. Benhamouda
در AIEO ۱۹۰۱ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷.

(J. HELL)

عقرباء : دو جگہوں کا نام ہے :

۱۔ یمامہ کی سرحد پر واقع ایک مقام، جو
اس خونریز جنگ کی وجہ سے مشہور ہے جس میں
حضرت خالدؓ نے مسیلمہ اور بنو حنیفہ کو شکست
دی تھی۔ اس کے قریب ایک باغ (حدیقہ) تھا
جس کے چار جانب دیوار تھی۔ اس لڑائی سے قبل
یہ باغ ”حدیقہ رحمٰن“ کے نام سے مشہور تھا؛ بعد
میں یہ ”حدیقہ الموت“ کے نام سے مشہور ہوا۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۱ : ۱۹۳ تا ۱۹۴ : (۲)
البلاذری (طبع de Goeje)، ص ۸۸ : (۳) یاقوت : معجم،

۲ : ۲۲۶ : ۳ : ۶۹۳۔

۲۔ جولان میں غسانی بادشاہوں کی ایک
سکونت گاہ؛ بہت ممکن ہے کہ موجودہ عقرباء،
جو صوبہ حیدرآباد میں واقع ہے، وہی مقام ہو۔

مآخذ : (۱) یاقوت، ۳ : ۹۶۵ : (۲) Nöldeke،
در ZDMG ۲۹ : ۳۳۰، دیکھیے ZDPV ج ۱۲،
نقشہ جبل حوران AB : ۳۔

(F. BUHL)

عقربی : (جمع : عقارب) نواح عدن کا ایک
جنوبی عرب قبیلہ۔ ان کا علاقہ جو ساحل سمندر
کے ساتھ بئراحمد سے رأس عمران تک پھیلا ہوا
ہے، بہت مختصر ہے (صرف چند مربع میل)۔ اس
میں سے دریائے لُحج کا زیرین حصہ گزرتا ہے جو
یہاں تقریباً ہمیشہ خشک رہتا ہے۔ چونکہ بارش
کی بھی بہت کمی ہے، اس لیے زمین بنجر ہے اور
اس میں بہت کم پھلوں کی پیداوار ہوتی ہے۔ اس

کا بھنا ہوا گوشت آنکھوں کے اس مرض کو شفا
بخشتا ہے جسے ریح السبل کہتے ہیں۔ بچھو کا تیل
(دھنّ العُرب) جو مختلف طریقوں سے تیار کیا جاتا
تھا، امراض کے دفع کرنے کے لیے بہت سود مند خیال
کیا جاتا تھا؛ چنانچہ اسے مہلک پھوڑوں، عرق النساء،
درد کمر، ورم خصیہ (orchitis) اور بالوں کے گرنے کے
علاج کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

علاوہ ازیں ایسے مریضوں کا بھی ذکر کیا
گیا ہے، جنہیں بچھو کے کاٹے سے بخار اور آدھے
دھڑ کے فالج (hemiplegia) سے شفا حاصل ہو گئی۔
جنگ میں بچھوؤں کے استعمال کے لیے
دیکھیے الجاحظ : الحيوان، طبع دوم، ۵ : ۳۵۸؛
History of India : Elliot and Dowson، ۵ : ۵۰۰ تا
۵۰۱۔ عربی ادب میں عقرب کا نام بکثرت آتا
ہے اور اسے ہمیشہ ایک دغا باز دشمن کی مثال
سمجھا جاتا ہے (الحماسہ، طبع Freytag،
ص ۱۰۰، بیت ۱؛ ص ۱۵۶، بیت ۲؛
[اشعار الہذلیّین]، عدد ۲۱، بیت ۲۳؛ المفضلیّات،
طبع Thorbecke، عدد ۱۹، بیت ۱۲؛ دیوان النابغہ، طبع
Ahlwardt، عدد ۱، بیت ۴)، یا طنز و استہزا کے اشعار،
در دیوان العروہ، عدد ۱۵، بیت ۲، یا تہمت و افترا
کے اشعار، در دیوان العروہ، عدد ۵، بیت ۶؛ الفرزدق؛
دیوان، عدد ۶۱، بیت ۳ اور اسی طرح امثال میں بھی
(Proverbia : Freytag، عدد ۹۰۲)۔

موسم سرما کے تین سرد ترین دن (نومبر،
دسمبر اور جنوری کے نئے چاند) اپنی تکلیف دہ
سردی کی وجہ سے ”تین بچھو“ [العقارب الثلاثة]
کہلاتے تھے (Calendrier de Cordoue، ص ۱۰)۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : الحيوان، ۵ : ۳۵۳
بعد اور اشارہ؛ (۲) الذہیری : حیاة الحيوان، ۱ : ۱۰۶
بعد؛ (۳) القزوينی، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۳۹ بعد؛
(۴) ابن الطیطار : الجامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۳ : ۱۲۸۱؛

ہے (دیکھیے ت - باقر در Iraq، تکملہ ۱۹۴۴، ۱۹۴۵؛ ۱۹۴۶ء، ص ۷۳ بعد) - یہاں کے بلند برج (قدیم Zikkurat کے شکستہ آثار) نے عربوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کی اور عرب فتوحات کے تذکرے میں اس کا ذکر ”المنظرہ“ کے نام سے آتا ہے (البلاذری: فتوح، ص ۲۵۰، دیکھیے نیز الطبری، ۲: ۹۱۷، ۳: ۹۴۳) - کہا جاتا ہے کہ یہ اصل میں کیانی خاندان کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ در یاقوت)، یا اسے کیکاؤس نے بنوایا تھا (حمد اللہ: نزہۃ، ص ۳۹)، یا عقربوف بن طہمورث (یاقوت، القزوينی)، یا یہ کہ یہ ابن فارس بن طہمورث کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ، ص ۱۹۶) اور یا ابن سام کا (ابوحامد) - ایک روایت کے بموجب (جو حمد اللہ میں بھی مذکور ہے) جس آگ کی بھٹی میں نمرود نے حضرت ابراہیمؑ کو ڈلوایا تھا [دیکھیے مادۃ ابراہیم] وہ بھی عقربوف میں تھی - یہی وجہ ہے کہ اسے بعض اوقات ”تل نمرود“ بھی کہتے تھے - ابو نواس نے اپنے ایک شعر میں عقربوف کا ذکر کیا ہے (دیوان، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۱۰۰) اور المقنسی (ص ۲۵۸) الکلبی سے ایک ایرانی روایت نقل کرتا ہے کہ یہ شہر العراق کے ان سات شہروں میں سے تھا جو ذہانت کے لیے مشہور تھے (دیکھیے ابن الفقیہ، ص ۲۱۰) - اس کے علاوہ ایک گاؤں کا نام بھی تھا جہاں ایک ممتاز گھرانا سعد بن زید الخزرجی کی اولاد سے آباد تھا (ابن سعد، ۲/۳: ۹۳؛ السمعانی، یاقوت) - سولہویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے جو سیاح عقربوف کا ذکر کرتے ہیں - وہ اسے بالعموم مینار بابل (Tower of Babel) کے نام سے موسوم کرتے ہیں (دیکھیے Ritter: Erdkunde، ۱۱: ۸۳۷ تا ۸۵۲؛ Tuch: De Nino urbe، لائپزگ ۱۸۳۵ء، ص ۴)۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۲: ۶۹۷ و ۶۹۸؛ (۲)

کا بڑا قصبہ بشر احمد ہے جس کی آبادی چند صد نفوس پر مشتمل ہے اور جہاں سلطان کا محل بھی واقع ہے - الاشرف الرسولی کی تصنیف طرفۃ الاصحاب (طبع Zetterstéen، ص ۵۶ و ۵۷) کی رو سے عقارب بنو قضاہ میں سے تھے (متن مبہم ہے؛ ص ۵۶ کی رو سے بنو ماجد کی شاخ سے اور ص ۵۷ کے مطابق، خولان کی شاخ سے)۔

(Die alte Geogr. Arabiens) A. Sprenger

ص ۸۰، نے عقارب کو Pliny کے Agraci کا مماثل قرار دیا ہے، لیکن یہ بہت مشتبہ ہے - ان کے امیر مہدی نے لیج کی حکومت سے بغاوت کی اور ۱۷۷۰ء کے قریب خود مختار بن بیٹھا - حیدر بن مہدی نے، جو مہدی مذکور کی اولاد میں سے تھا، برطانیہ سے ۱۸۳۹ء میں دوستی کا معاہدہ کیا - عبداللہ بن حیدر نے ۱۸۵۷، ۱۸۶۳ و ۱۸۶۹ء میں برطانیہ سے مختلف معاہدات کیے اور ۱۸۸۸ء میں برطانیہ کے زیر حمایت آ جانے کا معاہدہ ہوا - (عقارب کو عبدلیوں سے جو ہمیشہ کی دلی عداوت تھی وہ ۱۸۸۷ء میں ایک کھلی جنگ کا سبب بن گئی اور عبدلیوں نے بشر احمد کا محاصرہ کر لیا؛ آخر برطانیہ کی مداخلت سے امن بحال ہوا)۔

مآخذ: (۱) H. v. Maltzan: Reise nach

'Sudarablen', Braunschweig، ۱۸۷۳ء، ص ۳۱۴ تا

۳۲۳؛ (۲) C. U. Aitchison: A collection of Treatise

etc، یار سوم: ۹: ۱۵۸، ۱۹۹ بعد۔

(I. SCHLEIFER-S. M. STERN)

عقربوف: بغداد کے مغرب میں ۳۰ کلومیٹر

کے فاصلے پر کھنڈروں کا ایک ڈھیر - H. Rawlinson کی تحقیق کے مطابق یہ شہر درگزر Dur Kurigalzu تھا، جو کسی خاندان کے حکمرانوں نے چودھویں صدی قبل از مسیح میں بسایا تھا؛ اس کی تصدیق ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ء کی کھدائیوں سے ہو چکی

اس کے انڈے کی زردی آنکھ کے بیرونی پردے کی
سوجن دور کرنے کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) الدییری: حیاة الحيوان الكبرى،

قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۲: ۵۹ تا ۶۰؛ (۲) القزوينی:

عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، طبع

وینٹرفیلٹ ۱۸۳۹ء، ۱: ۱۹۰؛ (۳) Jacob: Studien in

asatischen Geographien ۳: ۱۰۹ تا ۱۱۰۔

(HELL)

عقل: قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں
میں لفظ ”فقہ“ یعنی ”سمجھ“ کے مترادف کے طور پر
استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے
کے مطابق ہے، لیکن لفظ ”عقل“ علمی اصطلاح
کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے
معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے
مختلف نظریوں کو فلسفیانہ، متکلمانہ اور متصوفانہ
استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں؛ پھر فلسفیانہ
لحاظ سے بھی ”عقل“ کے دو الگ الگ نظریے ہیں:
ایک نفسیاتی اور دوسرا ما بعد الطبیعیاتی، اگرچہ
دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے
ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل
کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری،
جس کا کام غیر متبدل معقولات کا علم ہے اور
عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جاننا اور
اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی
ذہن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار
مدارج شمار کیے گئے ہیں (اس نظریے کا منبع ارسطو
کا مشہور شارح اسکندر افروڈیسی Alexander of
Aphrodisias) (۱) عقل هیولانی یا عقل بالقوة
یا عقل منفعل (intellectus potentialis)؛ (۲) عقل بالفعل
(intellectus in effectus)؛ (۳) عقل بالملکة، (intellectus
in habitu)؛ (۴) عقل مستفاد: intellectus acquisitus یا
(adeptus) (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل

السمعی، ورق ۳۹۵۔ الف؛ (۳) ابو حامد الغزنائی:
تختة الآلباب، ص ۷۹؛ (۴) القزوينی: آثار البلاد، ص
۲۸۳ و ۲۸۵؛ (۵) ابن عبدالحق: مراصد الاطلاع، ۱:
۲۱۱، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۲۷؛ (۶) Le strange، ص ۶۷؛
(۷) G. Awwad در Summer، ۱۹۴۹ء، عربی حصہ، ص

۸۱ بعد۔

(S. M. STERN)

* **عَقَقْتُ:** (اقعاق، قعق؛ آواز سے ماخوذ نام) =

یورپی مینا؛ [اس کا جسم تقریباً قمری کے برابر ہوتا
ہے اور رنگ سفید و سیاہ] چونکہ یہ پرندہ [عام طور
پر] جھاڑیوں اور باغوں میں اور جنگلوں کے کناروں
پر رہتا ہے اور یورپ اور شمالی ایشیا میں پایا جاتا
ہے، اس لیے عربوں نے جب متعذر ممالک کو فتح
کیا تو اس سے انہوں نے شناسائی پیدا کی۔ قبل
از اسلام کے ادب میں اس کا بمشکل ذکر ملتا
ہے، لیکن قرون وسطیٰ میں اس کی خصوصیات اچھی
طرح معلوم تھیں۔ یہ پرندہ اس لیے مشہور ہے کہ
اپنا گھونسل چنار کے پتوں میں [اور چھتوں کے
نیچے] بناتا ہے، چمکتی ہوئی چیزیں [مثلاً زیورات
اور جواہرات] چرا لے جاتا ہے، اپنے گھونسلے اور اپنے
بچوں کا تبادلہ دوسرے پرندوں سے کر لیتا ہے، یعنی
دوسرے پرندوں کے گھونسلوں میں داخل ہو جاتا ہے،
اسی لیے ضرب المثل کے طور پر اسے چور، بے وفا
اور احمق کہا جاتا ہے۔ مسافروں کا خیال تھا
کہ اس کی آواز شگون بد کی حیثیت رکھتی ہے،
حتیٰ کہ یورپ میں بھی کہا جاتا تھا کہ اس کے
جسم میں اندمال زخم کی صلاحیت موجود ہے
(جرمن: Diakonissenpulver = ایک قسم کا پوڈر)۔
خیال کیا جاتا تھا اگر یورپی مینا کا خون اور مغز
کھایا جائے، تو زبان میں فصاحت پیدا ہوتی ہے۔
یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ ان چیزوں کے استعمال
سے جسم میں سے خارجی اشیا باہر نکل آتی ہیں۔

ہیولانی کو ایک ہی مانا ہے)۔

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (*De Anima*، ۳ : ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور عقلیہ پختی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub-lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے؛ اس لیے اسے وہاب [یا واہب] الصور (جسے قرون وسطیٰ کی لاطینی دنیا نے *dator formarum* کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقول کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

ما بعد الطبیعیاتی نظریے کے مطابق خارجی عقول عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقصیٰ سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں، اگرچہ یہ ”ظہور“ صرف ما بعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقول ازلی ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقصیٰ، یعنی باری تعالیٰ خود عقل اول ہے، لیکن متصوفہ اور عموماً ان مفکرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلاطونی (Neo-Platonic) اثر ہے، ذات باری ماورا العقول ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اول ہے، لہذا اول الذکر دس عقول، اور مؤخر الذکر نو عقول مانتے ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف

ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقول میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علت بھی ہے۔ اس طرح افلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکرین سے پہلے کسی مفکر کے ہاں عقول کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے *D. Anima* : طبع John Philoponus، ص ۵۲۷) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لوح - قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبرئیل ہے لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبرئیل کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

متصوفہ نے نفسیاتی لحاظ سے عقل کی بالاتفاق مخالفت کی ہے، لیکن جس ”عقل“ کی یوں مخالفت کی گئی ہے وہ استدلالی عقل (logos) ہے جس کا طریقہ منطقی برہان ہے۔ اس کی جگہ پر متصوفہ نے ذکر (Contemplation) پر زور دیا ہے، جس کے نتیجے کو انہوں نے کشف اور معرفت کے ناموں سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نظریۂ اشراق اور فلاسفہ کے نظریۂ اشراق میں فرق یہ ہے کہ جہاں فلاسفہ نے احساس کے موضوعات کے علم کو اشراقی قول کے لیے ضروری قرار دیا ہے، متصوفہ نے احساسی موضوعات سے کنارہ کشی کو اشراق کے لیے لازم قرار دیا ہے، لیکن ما بعد الطبیعیاتی درجے پر صوفی اور اسمعیلی مفکرین نے عقول کے نظریے کو نہ صرف قبول کیا، بلکہ اسے طویل بحثوں کا موضوع بھی بنایا ہے۔ متکلمین کے نزدیک عقل (اکثر ”عقل صریح“ جس پر رواقی *Orthos logos* نظریے کا ظاہری

فخرالدین الرازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں ہو گیا تھا اور جنہیں الایچی، التفتازانی اور الجرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بالوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقلیہ ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جاسکتا ہے۔ الغزالی اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے ”احیاء“ ۳: ۱۴، ۱۵، قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشرعیہ والدینیہ (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل ٹھہراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص، اخلاقی سطح پر، قانون اور اخلاق کی مسئلہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ المجموع فی المحيط (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن عاشر) کی المحيط کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متوہ (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۵۲۶، معلومات مہیا کردہ G. Vajda)۔

قدیم ”کلام“ میں خود ”دینی علوم“ کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دینی کو ”علم عقلی“ اور ”علم شرعی“ میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف (اشعری حنفی اور مسالک) میں ”عقلیات“ سے مراد مجموعی طور پر ”کلام“ (فلسفہ دینیہ) کے وہ تمام موضوعات ہیں جو عقل کے زیر تصرف ہیں؛ یا بالفاظ دیگر ایسے موضوعات جن کے مبادیات، خواہ ان کا مأخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل قطعیہ (عقلیہ) سے ثابت کیے جاسکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں جو ”سمعیات“ (Ex. auditu) (منحصر بر سمع) کہلاتے ہیں یعنی جن کے مبادیات

اثر ہے) ایک فطری قوت ہے (دیکھیے رواقی ”فطری روشنی“ = Iumen naturel) جس سے انسان غلط اور صحیح کے درمیان قدرتی طور پر تمیز کرتا ہے۔ یہ عقل فطری طور پر تمام انسانوں کو بخشی گئی ہے، اس لیے اسے عقل مشترک یا ’عقل عام‘ کہتے ہیں (دیکھیے اسکندر افروڈیسی کی De Anima میں مذکور Kol'nos Logos)، خود اسکندر کا نظریہ یہاں پر رواقی نظریہ Kol'na enno'at پر رواقی نظریہ کا اولین وظیفہ علمی نہیں بلکہ اخلاقی ہے اور اس کے ذریعے انسان اچھے اور برے میں تمیز کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges، بیروت ۱۹۳۸ء اس کتاب کی سابقہ طباعت از Terici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السیاسة المدنیة، حیدرآباد ۱۳۴۶ھ؛ (۳) ابن سینا: کتاب العدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشفاء - طبیعیات، الفن السادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی De Anima (شرح کبیر ارسطو، سلسلہ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Academy شائع کر رہی ہے، Les sources greco-arabes: E. Gilson (۶)؛ (۱۸۵۴ء) Archives de l'augustinisme Avicennisant d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age؛ (۱۹۳۲ء)؛ (۷) F. Rahman: 'Avicenna's psychology'؛ (۸) اوسکسٹڈ ۱۹۵۳ء؛ (۹) متصوفین کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۶۲۔

(فضل الرحمن)

عقلیات: (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح، (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے معنوں میں جن کا آغاز

عقیدہ: [یہ مقالہ حذف کیا جا رہا ہے کیونکہ یہ عقیدے اور عقائد کی تعیین و توضیح کے بجائے الجہنیں ڈالتا اور شکوک پیدا کرتا ہے، اس لیے عقائد کی اطمینان بخش وضاحت کے لیے رک بہ علم العقائد (در مقالہ علم، نیز علم الکلام در مقالہ علم)] متعلقہ مآخذ نقل کیے جا رہے ہیں:

- مآخذ: منتخب عقائد (۱) الفقہ الاکبر اول (تکمیل ۱۵۰/۷۲۱)؛ (۲) وصیۃ ابی حنیفہ (تکمیل ۸۲۵/۷۲۱)؛ (۳) الفقہ الاکبر ثانی (تکمیل ۸۲۵/۷۲۱)۔ یہ تینوں کتب شروح سمیت ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی تھیں۔ ان کا ترجمہ شرح سمیت Wensinck نے کیا ہے، فقہ اکبر اول مترجمہ J. Schacht: *Religionsgeschichtliches Lesebuch* بار دوم، ٹیوبنگن ۱۹۳۱ء، ص ۳۰ بعد، فقہ اکبر ثانی، مترجمہ J. Hell در *Von Mohammed bis Ghazali* جینا ۱۹۱۵ء، مذکورہ بالا کتابیں حنفی مصنفین کی ہیں؛ (۴) محمد بن عکاشۃ الکرمانی (مرجئی، تکمیل ۸۲۵/۷۲۱)؛ (۵) العقیدہ، در ابن عساکر: *التاریخ الکبیر* (طبع بدران)، ۳: ۱۳۱ بعد؛ (۶) عبد اللہ بن سلیمان بن ابی داؤد (اہل الحدیث، م ۸۳۱/۷۲۸)؛ (۷) العقیدہ منظومہ، در عشر رسائل و عقائد سلفیہ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ (۸) الطحاوی (م ۹۳۳ھ/۱۵۲۶ء): *بیان السنۃ والجماعۃ* حلب ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۸ء، مترجمہ J. Hell مذکورہ بالا و E. E. Elder در *Macdonald Presentation Volume* ۱۲۹ تا ۱۳۸، تجزیہ از J. Schacht، در *Isl*، ۲۱: ۲۸۸ بعد؛ (۹) ابو الحسن علی بن اسمعیل الاشعری (م ۳۲۸ھ/۹۳۶ء) قول اہل الحق والسنۃ، در الابانۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء تا ۱۳۲۸ھ/۱۹۲۹ء، ۱۳ تا ۱۳ Development of: Macdonald مترجمہ Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional

محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے بناخوذ ہوں۔ [انہیں منقول بھی کہا جاتا ہے] سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل انداز ہوتی ہے۔ عقليات میں دو قسم کے مسائل ہیں؛ (۱) ”کلام“ کے ابتدائی موضوعات جو ”جواہر اور اعراض“ سے بحث کرتے ہیں، یعنی ان موضوعات سے جو صحیح معنوں میں ”عقلی“ ہیں اور جو منطق، فلسفہ، طبیعیات اور علم الکائنات کے نتائج کا مجموعہ ہیں؛ (۲) ”الہیات“ (رک بہ مقالہ علم۔ الہیات) جن کا موضوع بحث (الف) اللہ کا وجود اور اس کی صفات ہیں، البتہ صفات باری تعالیٰ، بصارت، سماعت کلام اور رؤیت باری تعالیٰ کو ”سمعیات“ میں شمار کیا جاتا ہے؛ (ب) اللہ کے افعال (افعالہ تعالیٰ)۔ ”الہیات“ کی بنیاد نصوص شرعیہ پر ہوتی ہے، لیکن یہ بنیاد بجائے خود دلائل عقلیہ قطعہ سے ثابت کی جا سکتی ہے، ان کے سوا دیگر موضوعات مثلاً نبوۃ، معاد، درجات و اسماء، امرو نہی (امامۃ) سب ”سمعیات“ میں داخل ہیں۔ مثلاً الجرجانی کی مشہور و معروف مستند کتاب *شرح المواقف* (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) چھ بڑی فصول پر مشتمل ہے، جن میں سے پانچ کا موضوع عقليات ہیں اور صرف آخری ایک فصل میں وہ تمام موضوعات ہیں، جنہیں ”سمعیات“ کہتے ہیں [مزید تفصیل کے لیے رک بہ مقالہ کلام، علم نیز علوم حکمیہ جن کا ذکر مقالہ علم میں ہے مآخذ بھی انہیں مقالات میں دیکھے جائیں]۔

(L. CARDET FID)

- عقوبات: رک بہ عذاب و حد۔
- عقید: (ع) عرب بدوؤں کی مہمات اور لڑائیوں میں سپہ سالار [عقید العسکر، عہدہ]۔
- (ادارہ ڈا لائیڈن بار اول)

Theory، طبع لاهور ۱۹۶۳ء، ۲۹۳ تا ۳۰۲ (متن در *Zur Geschichte al-Asaris* : W. Spitta) لانیزگ (۱۸۷۶ء، ۱۳۳، بعد)، الابانیه، مترجمه New Haven, W. C. Klein، ۱۹۶۰ء، جزوی اختلافات کے ساتھ مقالات الاسلامیین (Ritter)، ۱: ۲۹۰ تا ۲۹۴، مترجمه J. Schacht، ص ۵۶ مذکورہ بالا و Klein، مذکورہ بالا، ۳۱ تا ۴۰: (۸) الحسین بن علی بن خلف البریہری (حنبلی، م ۵۳۲۹/۴۹۳۱)، اقتباسات از شرح کتاب السنۃ، در ابن ابی یعلیٰ: طبقات الجنابله (ملخص از النابلسی)، دمشق ۱۳۵۰/۱۹۳۱ء، ۳۰۱ تا ۳۰۳؛ (۹) ابو الیث نصر السمرقندی (مرجئی، م ۳۴۳/۹۸۳ء) : العقیدہ، طبع A. W. Th. Juynboll در TTLV، ۱۸۸۱ء، ۲۱۵ تا ۲۳۱، ۲۶۴ تا ۲۷۳؛ (۱۰) ابن ابی زید القيروانی: الرسالة، طبع و مترجمه L. Bercher، الجزائر ۱۹۳۵ء، ۱۸ تا ۲۷ (مالکی، م ۳۸۶/۹۹۶ء)؛ (۱۱) فقہ ائبر ثالث، جو غلطی سے الشافعی (اشعری؟ تکمیل ۵۴۰۰/۱۰۱۰ء) سے منسوب ہے، مخطوطہ قاہرہ، مجموعہ، ۲۳، کراسہ ۴۵ تا ۵۸، ملخص از Wensinck؛ (۱۲) عبدالقاہر بن طاہر بن محمد البغدادی (اشعری م ۳۲۹/۱۰۳۷ء)، الفرق، ۳۰۹ تا ۳۵۲، مترجمه A.S. Halkin، در *Moslem Schisms and Sects*، حصہ دوم، تل ایب ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) اسمعیل بن عبدالرحمن الصابونی (اہل الحدیث، م ۳۴۹/۱۰۵۷ء) : العقیدۃ السلف و اصحاب الحدیث، در مجموعۃ الرسائل المنیریہ، قاہرہ ۱۳۳۳/۱۹۲۵ء، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۵؛ (۱۴) الجوبینی (اشعری م ۳۷۸/۱۰۸۵ء) : العقیدۃ النظامیہ، قاہرہ ۱۳۶۷/۱۹۴۸ء؛ (۱۵) الغزالی (اشعری، م ۵۰۵/۱۱۱۱ء)، الرسالة القدسیہ، مشمولہ احیاء علوم الدین، متعدد طباعتیں، مترجمه H. Bauer : *Die Dogmatik*، Halle ۱۹۱۲ء، مترجمه Maedonald، مذکورہ بالا کتاب؛ (۱۶) ابن تومرت، موحدین کا مہدی (۱۱۳۰/۵۰۲۴ء) عقیدہ، در *Le Livre de Mohammed*

Ibn Tournert، الجزائر ۱۹۰۳ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۳، مترجمه H. Massé در *Mémorial Henri Basset* : ۲ : ۱۰۵ تا ۱۱۷؛ (۱۷) نجم الدین ابوحفص عمر النسفی (حنفی م ۵۳۷/۱۱۳۲ء) : عقائد، طبع W. Cureton لنڈن ۱۸۸۳ء؛ شرح التفتازانی (م ۵۹۱/۱۳۸۹ء) کی متعدد طباعتیں، مترجمه M. d' Ohsson : *Tableau Général de l' empire Ottoman*، ۲۱: ۱، بعد، مترجمه Macdonald : مذکورہ بالا، طبع لاهور ۳۱۳ تا ۳۲۲ و Schacht، ص ۸۱، بعد، التفتازانی کی شرح العقائد النسفی کا جزوی ترجمہ از E.E. Elder : *A commentary on the creed of Islam*، نیویارک ۱۹۵۰ء؛ (۱۸) ابن قدامہ (حنبلی م ۶۲۰/۱۲۲۳ء عقیدہ در مجموعہ، قاہرہ ۱۳۲۹ء، ص ۵۵۱ : ۵۰ : (۱۹) آئسنفی، حافظ الدین ابوالبرکات (حنفی م ۵۷۱/۱۱۳۱ء) : عمدۃ عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ، طبع W. Cureton لنڈن ۱۸۸۳ء؛ (۲۰) ابن تیمیہ (حنبلی م ۷۲۸/۱۳۲۸ء) : العقیدۃ الواسطیہ، در مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳/۱۹۰۵ء، ۱: ۳۸۷ تا ۴۰۶؛ نیز العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ، ۱: ۳۱۳ تا ۳۶۹؛ (۲۱) الایجی (اشعری م ۵۷۶/۱۱۳۵ء) : العقائد العضدیہ، مع الدوانی : شرح العقائد العضدیہ مع شروح السیالکوئی و محمد عبدہ، قاہرہ ۱۳۲۲/۱۹۰۴ء؛ (۲۲) السنوسی (م ۸۹۵/۱۴۹۰ء) : ام البراہین، المعروف عقیدۃ اہل التوحید الصغریٰ اور السنوسیہ، طبع Wolff مع جرمن ترجمہ، لانیزگ ۱۸۳۸ء؛ متعدد مشرقی طباعتیں بالخصوص مع شرح الباجوری؛ مترجمه J.D. Luciani : *Petit Traite de Theologie Musulmane*، الجزائر ۱۸۹۶ء و G. Delphin : *La Philosophie du cheikh Senoussi d' apres son* J. A. : *Aqidah es-Soghre*، سلسلہ نہم، ۱۰: ۳۵۶ تا ۳۷۰، ملخص از Wensinck ص ۲۷۵، بعد؛ (۲۳) برگوی، (حنفی م ۹۸۱/۱۵۷۳ء) : وصیت برگوی (ترکی)، متعدد طباعتیں، مترجمه G. de Tassy

ص ۷۷ تا ۷۶؛ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بمدد اشارید، بذیل عقیدہ، عقائد وغیرہ۔

ہام تصانیف = H. Lammens : *L'Islam, croyances et institutions*، بیروت ۱۹۲۶ء، انگریزی ترجمہ از E. D. Ross، لندن ۱۹۲۹ء؛ (۲) I. Goldziher : *Vorlesungen The* : A. J. Wensinck، بار دوم؛ (۳) D. B. Mac- کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۴) *Development of Muslim Theology* : donald Jurisprudence and Constitutional Theory، لندن و نیویارک ۱۹۰۳ء وغیرہ؛ (۵) W. Montgomery Watt : *Free will and Predestination in early Islam*، لندن ۱۹۳۸ء؛ (۶) A. S. Tritton : *Muslim Theology* : M.M. Anawati و L. Gardet، لندن ۱۹۳۷ء؛ *Introduction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۳۸ء؛ [نیز رک بہ علم العقائد (مقالہ علم)]۔

(W. MONTGOMERY WATT)

عَقِیق: (عربی، اسم وحدت: عقیقہ) [سرخ مہرے]: ایک پتھر کا نام ہے جو عرب میں مختلف رنگوں اور قسموں میں پایا جاتا ہے، جن میں سرخ رنگ کی خاص طور پر مانگ ہے۔ عقیق نہایت قدیم زمانے سے یمن (الشعر) سے صنعاء کے راستے بحیرہ روم کی بندرگاہوں میں بھیجا جاتا تھا اور ہندوستان سے بھی برآمد ہوتا تھا۔ یہ انگشتی کے نگینوں، خواتین کے زیوروں اور قیمتی پچی کاری کے کام میں بھی استعمال ہوتا تھا، جیسے دمشق کی مسجد جامع کی محراب میں (المقدس، ص ۱۵۷)۔ اسے دانتوں کی حفاظت کے لیے بطور دوا بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اوہام پرستی پر مبنی ایک عقیدے کی رو سے انگوٹھی میں جڑے ہوئے عقیق میں تسکین قلب (بالخصوص لڑائیوں میں) اور سیلان خون کو روک دینے کی تاثیر بھی ہے (یورپ میں بھی عقیق سے متعلق اس قسم کے عقائد پائے جاتے ہیں دیکھیے

در *L'Islamisme d'après le Coran*، بار سوم، پیرس، ۱۸۷۳ء، ص ۱۲۷ تا ۱۶۰؛ (۲۷) [ابراہیم] آلفانی (مالکی، م ۱۰۳۱ھ/۱۶۳۱ء)؛ جوہرۃ التوحید، منقولہ مع شرح الباجوری، قاہرہ متعدد طباعتیں، مطبوعہ و مترجمہ *La Djaouhara* : J. D. Luciani، الجزائر ۱۹۰۷ء؛ (۲۵) الفضالی (م ۱۲۳۷ھ/۱۸۲۱ء)؛ کفایۃ العوام فی علم الکلام، قاہرہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء، مترجمہ Macdonald، ۳۱۵ تا ۳۵۱؛ (۲۶) محمد بن عبداللطیف آل [الشیخ] بن عبدالوہاب [حنبل] : عقیدہ، در الہدیۃ السنیۃ، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۳ء، ۹۱ تا ۹۹؛ مترجمہ H. Laoust : *Essai sur les doctrines Sociales et paliti-ques de... B. Tamiya*، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۶۱۵ تا ۶۲۳؛ (۲۷) شیخ صدوق (اثناعشری، م ۳۸۱ھ/۹۹۱ء)؛ رسالۃ الاعتقادات الامامیۃ، در مجموعۃ تالیفات، تہران ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء، نجف ۱۳۳۳ھ/۱۹۲۳ء؛ مترجمہ A.A.A. Fyze : *A Shli'te Creed*، لندن ۱۹۳۲ء؛ (۲۸) سیدنا علی بن محمد بن الولید (اسمعیلی، م ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء)؛ تاج العقائد، ملخص ترجمہ از W. Ivanow : *A Creed of the Fatimidis*، بمبئی ۱۹۳۶ء؛ (۲۹) العلامة الحلّی (اثناعشری، ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء)؛ الباب الحادی العشر، ترجمہ مع شرح المقداد الحلّی از W.M. Miller، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۳۰) ابو حفص عمر بن جامی (اباضی، زمانہ: آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی)؛ مقدمۃ التوحید، طبع و ترجمہ A. de C. Motylinski، در *Recueil de Memoires et de textes, publie en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ۵۰۵ بعد، شروح سمیت متعدد طباعتیں؛ (۳۱) عقیدہ کے بارے میں صوفیوں کے تصورات، مثلاً الکلاباذی: التعرف، طبع A.J. Arberry، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۳ء، ترجمہ: *The Doctrine of the Sufis*، کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ ابن العربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۳۰ء)؛ عقیدۃ اہل الاسلام، در مجموعۃ ست الرسائل الالہیۃ، قاہرہ بلا تاریخ،

ہے۔ کوہ غیر مدینے کے جنوب میں وادی العقیق کے دائیں کنارے پر ہے، جو اپنا پانی آس پاس کی برکائی گزرگاہوں سے حاصل کرتی ہے۔ زور کی بارشوں کے بعد اس وادی میں ایک وسیع و عریض دریا بہنے لگتا ہے جسے دریائے فرات کے مثل بتایا گیا ہے۔ امساک باران کی صورت میں اس وادی میں صرف کنوئیں رہ جاتے ہیں جن سے انسان، حیوان اور اشجار اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مدینے سے مکے جانے والی سڑک کی پہلی منزل اسی العقیق سے ہوتی ہوئی ذوالحلیفہ پہنچتی تھی؛ آج کل کا راستہ بھی یہی ہے۔ متعدد ایسی روایات موجود ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے العقیق کی ”مبارک وادی“ کے لیے شوق و شیفتگی کا پتا چلتا ہے۔ اسی وادی میں خدا کے ایک فرشتے نے آپ کو ایک مرتبہ عبادت کرنے کے لیے کہا تھا۔ ایک وادی العقیق بنو مسزینہ کے علاقے میں واقع تھی جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اسی قبیلے کے بلال ابن الحارث کو بطور جاگیر (قطیعہ) دے دیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے سے خاصے دور فاصلے پر اسی وادی کے اوپر موضع النقیع میں مسلمانوں کے گھوڑوں کے لیے ایک حِمی [محفوظ چراگاہ] بھی بنا دی تھی۔ چونکہ حضرت بلالؓ نے اس قطعہ زمین کو بہتر بنانے کے سلسلے میں کوئی کوشش نہ کی، اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کا بیشتر حصہ بلالؓ سے لے کر دوسرے مستحق مسلمانوں میں تقسیم فرما دیا۔ بعد ازاں یہ وادی کئی نسلوں تک خوب آسودہ اور خوشحال رہی، کنوئیں کھودے گئے، باغ اور کھیت خوب لہلہانے لگے اور غلویوں اور دوسرے مدنی سرداروں اور امیروں کے مضافاتی مکانات (قصور) میں محفلیں جمنے لگیں جن میں عیش و

بذیل *Handwörterbuch d. Deutschen Aberglaubens* مادہ (Karneol)۔ آج کے زمانے تک بھی عقیق عورتوں کے لیے گردن کا ایک پسندیدہ زیور رہا ہے اور عقیق کا نام ہر اس ہار کے لیے استعمال ہونے لگا ہے جو سرخ رنگ کا ہو خواہ وہ شیشے کا بنا ہو یا مونگے یا کسی اور چیز کا۔

مأخذ: (۱) البیرونی الجماعی معرفة الجواهر، ص ۱۷۲ بعد: (۲) القزوينی (طبع Wüstenfeld) ۱: ۲۳۰، (۳) ابن البیتار: الجامع لمفردات الادویہ، بولاق ۱۲۹۱ھ: ۳: ۱۲۸، (۴) الشیفاشی: ازهار الافکار: (۵) تاج العروس، ۷: ۱۵۰، (۶) Dozy: Suppl.: ۲: ۱۳۰، (۷) Modern Egyptians: Lane، لندن ۱۸۳۶ء، (۸) J.I. Clément Mullet در JA ۱۸۶۸ء، ۲: ۳۵۸، ۱۵۷: ۱

(J. HELL)

* العقیق: عرب میں اور بعض دوسرے ممالک میں کئی وادیوں، کانوں اور دوسری جگہوں کا نام۔ جب اس نام کا استعمال وادیوں کے لیے ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ راہگزر ہوتی ہے جو کوئی ندی زمین کو کاٹ کر بنا دے، اور جب اسے کانوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یا تو قیمتی پتھر، مثلاً عقیق، ہو سکتے ہیں یا بالعموم کوئی بھی دھات جسے اس کے منبع سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے۔ عرب شاعروں کے ہاں یہ نام بہت استعمال ہوا ہے، جو ہمیشہ اس کی وضاحت نہیں کرتے کہ متعدد عقیقوں میں سے ان کے ذہن میں کون سا عقیق ہے۔

سب سے مشہور وہ وادی عقیق* ہے جو مدینے کے عین مغرب سے گزرتی ہے۔ اس وادی اور مدینے کے درمیان حرۃ الوبرہ حائل ہے۔ یہ شمال کی طرف بڑھ کر وادی الحمد سے جا ملتی ہے، جسے قدیم کتابوں میں اِصْمُ لکھا گیا ہے اور الوجہ کے جنوب میں بحیرۃ قلزم میں جا گرتی

بڑی وادی وادی عقیق الیمامہ یا عقیق تمرہ کے نام سے موسوم تھی۔ اگرچہ قدیم تر مصنفین نے جو بیان اس سے متعلق دیے ہیں وہ ناکافی ہیں، تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ وادی موجودہ وادی الدواسر [رک بہ الدواسر] ہی تھی، جس میں ایک چھوٹی سی بستی کا نام اب بھی تمرہ ہے اور پاس ہی وادی کے پیٹے میں ایک قطعہ نمک اس وقت تک بھی العقیق کہلاتا ہے۔ [ایک وادی العقیق بنو عقیل کے علاقے میں بھی تھی۔ بنو جعدہ کے ایک چشمے کا نام بھی العقیق تھا جس کے بارے میں جھگڑا ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ چشمہ آب بنو جرم کو عطا کر دیا۔ نیز ایک وادی عقیق البصرہ کے نام سے مشہور تھی۔ عرب شاعروں نے بھی کئی ایک ایسی وادیوں کا ذکر کیا ہے جو عقیق کے نام سے معروف تھیں (دیکھیے یاقوت : معجم البلدان بذیل مادہ)۔]

عرب میں العقیق نام کی دوسری مختلف وادیوں کے علاوہ عراق میں بھی دریائے فرات کے جنوبی جانب اسی نام کی ایک وادی ضرور ہے دیکھیے W. Wright : *Opuscula arab*، ص ۱۱۰؛ الحماسۃ، ۱ : ۴۶۸؛ الاغانی، ۷ : ۱۲۳؛ الدینوری، ص ۲۶۰۔ بحیرہ قلزم کے سوڈانی ساحل پر عقیق (بدون الف لام تعریف) نام کا ایک گاؤں موجود ہے جو سواکن کے جنوب مغربی جانب اسی نام کی ایک خلیج پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ہمد اشاریہ: (۲) البکری: معجم، بذیل مادۃ عقیق والنقیع: (۳) یاقوت، بذیل مادۃ: (۴) الاغانی، ہمد اشاریہ: (۵) السمرودی: وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۲ : ۱۸۶ تا ۲۲۶؛ (۶) شکیب ارسلان: الارقسامات اللطاف، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۲۱۱ تا ۲۱۳؛ (۷) محمد حسین ہیکل: فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ہمد اشاریہ: (۸) H. St. J. B. Philby

تفریح کے بعض ایسے سامان ہوتے تھے جو اسلام کی ابتدائی عہد کی سادگی اور تقویٰ سے بمشکل کوئی مناسبت رکھتے تھے (دیکھیے H. Lammens : *Perceau de l'Islam*، ص ۹۸؛ وہی مصنف : *Le règne de Mo'awia* اشاریہ مع مزید حوالجات)۔ حضرت علیؓ کے خلیفہ منتخب ہو جانے پر حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اپنی العقیق ہی کی جاگیر میں عزلت گزین ہو گئے تھے۔ شعرا نے اس وادی کے دل فریب مناظر اور مشہور و معروف کنوؤں کی توصیف کے پل باندھے ہیں، بالخصوص بشر رومہ کی تعریف کے (جو اب بشر عثمانؓ کہلاتا ہے، حضرت عثمانؓ بن عفان کے نام پر جنہوں نے اس کنوؤں کو اس کے یہودی مالک سے خرید کر اس کا پانی مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا تھا) اور بشر عروہ بن الزبیر کی تعریف کے۔ العقیق کا پانی اس قدر شیرین تھا، کہ وہ دور دراز عراق تک خلیفہ ہارون الرشید کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ عباسی سلطنت کے انحطاط اور وادی حجاز میں جان و مال کے غیر محفوظ ہو جانے کے باعث اس وادی پر پھر ایک مرتبہ غنودگی کی کیفیت طاری ہو گئی جو صدیوں تک قائم رہی۔

ایک اور عقیق جسے قدیم تر مؤرخین نے بعض اوقات عقیق ذات عرق لکھا ہے الطائف کے قرب و جوار سے شروع ہو کر الحجاز کے بڑے کوہستانی سلسلے کے اندرونی پہلو کے ساتھ ساتھ شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ بعض مصنفین کا بیان ہے کہ یہ وادی عقیق المدینہ سے ملی ہوئی ہے، لیکن آب و انہار کی تحقیق و تدقیق سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ (عقیق مدینہ کے بجائے) یہ مکے اور مدینے کے مابین ایک دلدلی طاس میں جا گرتی ہے جو العاقول کہلاتا ہے۔

قدیم زمانے میں وسطی عرب میں ایک بہت

مادہ: (۲) الباجوری، قاهرہ ۱۳۲۶ھ، ۲: ۳۱۱ بعد؛
 (۳) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الائمة، بولاق
 ۱۳۰۰ھ، ص ۶۱؛ (۴) *Handbuch: Juynboll*، ص ۱۶۰
 بعد، ۱۶۹؛ (۵) *Al-Muhtasr: I. Guidi*، Milano ۱۹۱۹ء،
 ص ۳۳۸ بعد؛ (۶) *Reste: J. Wellhausen*،
 بار دوم، ص ۱۷۷؛ (۷) وہی مصنف: *Die Ehe bei den Arabern*
 (NGW کوئنگن ۱۸۹۳ء)، ص ۳۵۹؛
 (۸) *Kinship and marriage: W. Robertson Smith*
in early Arabia (طبع جدید ۱۹۰۷ء)، ص ۱۷۹ بعد؛
 (۹) وہی مصنف: *The religion of the Semites*، بار سوم
 (۱۹۲۷ء)، ص ۳۲۹؛ (۱۰) *Über: G. A. Wilken*
das Haaropfer, etc.، ص ۹۲؛ (۱۱) *internationale*
J. Chelhod (۱۱)؛ (۱۲) *Le Sacrifice chez les Arabes*
 پیرس ۱۹۰۰ء، بعدد اشاریہ اور وہ کتابیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے،
 ص ۱۳۷ تا ۱۴۰؛ (۱۳) *Manners and Customs*
(Everyman's Library)، ص ۵۰؛ (۱۴) *Coutumes Palestiniennes: J. A. Jaussen*
 Naplouse (۱۹۲۷ء)، ص ۳۷ بعد؛ (۱۵) *Birth and Childhood among the Arabs*
 ص ۸۸، ۲۴۰؛ (۱۶) *Mekka: Snouck Hurgronje*
 ۱۳۷۷ء؛ (۱۷) *Islam in the Sudan* (۱۹۰۹ء)، ص ۱۸۰ بعد؛
 اندونیشیا میں عقیقے سے متعلق دیکھیے: (۱۸) *C. Snouck Hurgronje*
 (۱۹) *De Atjehers*، ۱: ۲۲۳ (= *The Acheneese*)، ۱: ۳۸۳؛
 (۲۰) *Midden Sumatra: van Hasselt*، ۲۶۹ بعد؛
 (۲۱) *Bijdragen tot de ethnologie: Matthes*،
van Zuid.-Celebes، ص ۶۷۔

(J. PEDERSEN و TH. W. JUYN-BOLL)

تعلیقہ: عقیقہ: عقی (عرق) سے مشتق
 ہے، جس کے اصل معنی شق اور قطع کے ہیں۔
 چنانچہ ”عقی البرق“ یا ”انعی البرق“ کے معنی

A Pilgrim in Arabia، لندن ۱۹۴۶ء، ص ۵۰ بعد
 (۹) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ، [

(G. RENTZ)

* عقیقہ: (ع)، اس قربانی کا نام جو بچے کی
 ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن
 شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنت ہے کہ
 نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سر منڈایا جائے اور
 اس کے لیے قربانی کی جائے، لڑکے کے لیے دو مینڈھے
 یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔
 قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقرا و مساکین میں
 تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو
 ایک وقت کھانا کھلانا بھی مستحب ہے۔
 قدیم ترقیاء میں سے بعض (مثلاً امام داؤد الظاہری)
 کے نزدیک عقیقے کی قربانی دینا فرض ہے۔ اس کے
 برعکس امام ابو حنیفہؒ اسے اختیاری قرار دیتے ہیں۔
 بچے کے منڈے ہوئے بالوں کو بھی عقیقہ کہتے
 ہیں اور شرع میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ
 وہ ان بالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں۔

عقیقے کی رسم قدیم جاہلی عرب میں بھی
 رائج ہو گئی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم نے فرمایا ”اگر کوئی شخص
 اپنے نوزائیدہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو
 وہ کر سکتا ہے۔“ دور جاہلیت میں سر مونڈتے وقت
 بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا
 دستور تھا۔ [اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔
 ذبیحہ عقیقہ کے مسائل و احکام وہی ہیں جو عید
 قربان کے لیے ذبیحہ کے ہیں۔ فقہا بالخصوص حنابلہ
 کے نزدیک عقیقے کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ اگر
 ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر
 چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آجائے۔
 مأخذ: (۱) *Hand-book: Wensinck*، بذیل

اَنْشَقُّ الْبَرْقُ (= بجلی چمکی) ہیں۔ پیدائش کے وقت بچے کے سر پر جو بال ہوتے ہیں وہ ”عقیقہ“ کہلاتے ہیں کیونکہ انہیں مونڈ دیا جاتا ہے (یعنی وہ قطع کر دینے کے لائق ہیں اس لیے عقیقہ کہلاتے ہیں)۔ بچے کی پیدائش کے سلسلے میں ذبح کیے جانے والے جانور کو بھی عقیقہ کہتے ہیں۔ الزمخشری نے کہا ہے کہ لفظ عقیقہ پیدائشی بالوں کے معنی میں اصل ہے اور اس سے الشاة المذبوحة یعنی ذبح ہونے والی بکری نکلا ہے۔ لسان میں ہے: واصله من العق الشق و القطع . . . و عق البرق وانعق = انشق . . . و يقال لاشعر الذى يخرج على رأس المولود فى بطن امه عقیقة لانها تلحق و جعل الزمخشري الشعر اصلا والشاة المذبوحة مشتقة منه (لسان بذیل مادہ)۔ لسان میں عق عن ابنہ ”کے دونوں معانی کی تصریح کی ہے: (۱) بچے کے بال مونڈے، (۲) بچے کے عقیقے میں بکری ذبح کی“۔

عرف شرعی میں عقیقہ اس ذبیحہ مسنونہ کو کہا گیا ہے جو بچے کی پیدائش کے موقع پر (بالعموم پیدائش سے ساتویں روز) کیا جاتا ہے۔ عقیقہ کی سنت اور اس کے احکام کی تفصیل احادیث نبوی میں مذکور ہے۔ یہ احادیث قولی اور فعلی ہر دو نوعیت کی ہیں: صحیح بخاری میں سامان بن عامر الضبی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان منقول ہے: مع الغلام عقیقته فأهريقوا عنه دماً“ اور امام ابو داؤد کی سنن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حسنؓ اور حسینؓ کی طرف سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا، البتہ امام نسائی کے ہاں اسی روایت میں ”کبشین کبشین“ کے الفاظ منقول ہیں، یعنی دو دو مینڈھے ذبح کیے (ابو داؤد،

النسائی، مشکوٰۃ باب العققة)

[ابن حزم کے نزدیک عقیقہ صاحب استطاعت پر فرض واجب ہے۔ حنابلہ اور دیگر مذاہب کے نزدیک سنت ہے۔ لڑکے کے لیے دو بکرے یا دو مینڈھے، لڑکی کے لیے ایک بکرا یا مینڈھا۔ بعض روایات کی رو سے اگر حالات دو کی اجازت نہ دیں تو پھر لڑکے کے لیے بھی ایک مینڈھا ذبح کرنا جائز ہے دیکھیے کتب حدیث بحدہ مفتاح کنوز السنۃ، نیز معجم الفقہ الحنبلی، معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ]۔

اکثر فقہا (شافعی اور مالکی) عقیقہ کو سنت قرار دیتے ہیں، البتہ امام احمد بن حنبل سے ایک قول وجوب کا بھی منقول ہے۔ احناف کے ہاں عقیقہ مستحب اور اعمال مسنونہ میں شامل ہے۔ اگر کہیں سنت ہونے کی نفی منقول ہے تو اس سے مراد سنت مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ مطلقاً سنت کی۔ اس کے ساتھ ہی عقیقے کا وقت، جانور میں مطلوبہ شرائط اور دیگر احکام متعلقہ کی تفصیل کے لیے کتب فقہ، ابواب العید والذبايح (مثلاً الشامی: رد المحتار، فتاویٰ عالمگیری وغیرہ۔ ذہبی نذیر احمد نے الحقوق والفرائض میں عقیقہ سے متعلق مسالک فقہا کی کچھ تفصیل درج کی ہے)۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے عقیقہ کے پیچھے شریعت کے مقاصد اور اس کی حکمتوں کے بیان میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بچے کی پیدائش کے موقع پر جانور کے ذبیحے سے سنت ابراہیمی کی یاد تازہ کی جاتی ہے، نیز جانور کا ذبح کرنا اور بچے کا سر مونڈنا افعال حج کے ساتھ بھی مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں نومولود کے عقیقے سے اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ یہ بچہ ملت ابراہیمی میں پیدا ہوا ہے۔ اس ضمن میں شاہ صاحب عیسائیت کی رسم اصطباغ (بچے پر زرد رنگ کا پانی چھڑکنا، بپتسمہ وغیرہ) کا نقابلی ذکر بھی کرتے

ہیں (حجۃ اللہ البالغہ)۔

مآخذ: دیکھیے کتب حدیث و فقہ۔

(عبد النبی کوکب)

عَقِیلؓ بن ابی طَالِبؓ: [الہاشمی، قریشی؛

کنیت ابو یزید]۔ حضرت علیؓ [اور حضرت جعفر طیار]

کے بڑے بھائی تھے، غزوہ بدر میں وہ مسلمانوں کے

خلاف نبرد آزما ہونے کے بعد گرفتار ہو گئے اور

حضرت عباسؓ نے فدیہ ادا کر کے انہیں رہائی

دلائی، [صلح حدیبیہ کے بعد انہوں نے اسلام قبول

کر لیا۔ سنہ ۸ھ میں مدینے کو ہجرت کی۔ ایک

مدت تک صاحب فراش رہے۔ یہی وجہ ہے کہ

جنگ مؤتہ کے بعد کسی روے میں ان کا ذکر

نہیں آتا، سیر اعلام النبلا، ۳: ۶۶]۔

وہ 'خوشحال آدمی تھے' اور خاصا خدم و

حشم رکھتے تھے۔ انہوں نے غالباً ۵۰/۶۷ء

میں وفات پائی اور مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔

انہوں نے کئی بیٹے چھوڑے جو حضرت امام

حسینؓ کے یزید کے خلاف جہاد میں ان کے ساتھ

ہو گئے تھے، ان میں سے ایک یعنی مسلم کو ابن

زیاد نے قتل کیا اور باقی جو تعداد میں چھپے یا

نو تھے میدانِ کربلا میں شہید ہوئے۔ حضرت عقیلؓ

علم الانساب اور قریش کی تاریخ پر مسلمہ سند

تسلیم کیے جاتے تھے۔ نیز زمانہ جاہلیت میں

قریش کے چار حکموں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔

حضرت عمرؓ نے بھی انہیں فہرست وظائف کی تدوین

میں مدد دینے کے لیے طلب کیا تھا۔ وہ بڑے

خوش بیان، خوش مزاج اور ہنس مکھ آدمی تھے۔

مؤرخین نے ان کے بلیغ کلمات اکثر نقل کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۱/۲۸ تا ۳۰ و بعد

اشاریہ؛ (۲) الجاحظ: البیان، بعد اشاریہ؛ (۳)

ابن قتیبہ: المعارف، بعد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب،

مخطوطہ بیرس، ۲۳۱۶ تا ۷۳۱۷؛ (۵) الطبری،

۳: ۲۳۴۰ بعد و بعد اشاریہ؛ (۶) الفہرست، مطبوعہ

قاہرہ، ص ۱۴۰؛ (۷) المسعودی: مروج، ۵: ۸۹ تا ۹۳

و بعد اشاریہ؛ (۸) ابن الأثیر: آمد النبا، مطبوعہ قاہرہ،

۳: ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۹) ابن حجر: الآصاب، مطبوعہ

کلکتہ، عدد ۹۹۹۴؛ مطبوعہ قاہرہ، عدد ۵۶۲۸؛ (۱۰)

وہی مصنف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ تا

۱۳۲۷ھ، ج ۷، عدد ۴۶۳؛ (۱۱) الاغانی، ۱۵: ۴۵

بعد، نیز بعد اشاریہ؛ (۱۲) البیہقی: المحاسن، ص

۴۹۲؛ (۱۳) ابن عبد ربہ: العقد، بلاق ۱۹۲۳ھ، ۲: ۱۳۳

بعد؛ (۱۴) الصفدی: نکت، ص ۲۰۰؛ (۱۵) النووی:

تہذیب الاسماء، ص ۴۲۶ تا ۴۲۷؛ (۱۶) الذہبی:

سیر اعلام النبلا، ۳: ۶۵ تا ۶۶؛ (۱۷) الزرنلی:

الأعلام، بذیل مادہ۔

(L. VECICIA VAGLIERI)

• عَقِیلؓ، بنو: (۱) ایک قدیم عربی قبیلہ؛ (۲)

آج کل کے تلفظ عَقِیل کے مطابق، کارواں سالاروں

اور شتر فروشوں کا نام۔

(۱) اس قبیلے کا نسب نامہ یہ ہے: عَقِیل بن

کَعْب بن رَبِیعہ [رک بآں] بن عَامِر بن صَعَصَعہ اور

یہ قیس عیلان کی شاخ ہوازن میں شامل ہے۔ ان

کے بڑے بڑے گروہوں میں عبادہ اور رَبِیعہ بن

عَقِیل ہیں، نیز خَفَاجہ [رک بآں] بن عمرو اور الْمُتَفِق

[رک بآں] موجودہ تلفظ مستفح) بن عامر بن عَقِیل۔

عَقِیل (دیکھیے عَقِیل) خاندان کا جد اعلیٰ الْمُقَلَّد بن

جعفر اپنا سلسلہ نسب براہ راست حزن بن عبادہ

تک پہنچاتا تھا۔ الْقَلْقَشندی ([نہایۃ الأرب، ص

۳۶۵]) ان کے علاوہ اسد بن خَزِیمہ کے ایک قبیلے

کا ذکر کرتا ہے جسے عَقِیل کہتے ہیں (اس کا

ذکر وَسْتَفِلَتْ میں نہیں ہے)۔ اگر عَقِیل پر حرکات

نہ لگائی جائیں تو یہ عَقِیل بھی پڑھا جا سکتا ہے

جن میں سے بنو عَقِیل بن ابی طالب سب سے زیادہ

مشہور ہیں (وَستَفِلَتْ: حوالہ مذکور، ص ۸۴؛

القلقشندی : کتاب مذکور)۔

بنو عقیل جنوبی نجد اور اس سے متصل یمامہ کے مغربی علاقے میں آباد تھے۔ ان کے وطن کی تعیین زیادہ صحیح طور پر ان متعدد اضلاع، چشموں، پہاڑیوں اور قریوں سے کی جاتی ہے، جن کی بابت جغرافیہ نویس کہتے ہیں کہ ان کے علاقے میں شامل تھے۔ جو فہرست وِسْتِنِلٹ نے صفحہ ۳۶۲ پر البکری کی معجم سے اخذ کر کے دی ہے اسے ہم یاقوت کی مدد سے مکمل کر سکتے ہیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ان کے قبضے میں متعدد کانیں تھیں جن میں العقیق کی سونے کی کان بھی تھی جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ عرب بھر میں سب سے زیادہ پیداوار اسی کان کی تھی۔ کہتے ہیں کہ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ ”عَقِیل کی زمین سونا برساتی ہے“ (الہمدانی : صفة، ص ۱۵۳ تا ۱۵۴، ۱۵۵)۔ بنو عقیل کے اس عقیق کو عقیق تمرہ بھی کہتے ہیں اور یہ زئیہ، پیشہ [رک باں] اور تثلیث کے قرب و جوار میں واقع ہے اور یہ سب مقامات عقیل کے علاقے میں ہیں (یاقوت : ۲ : ۸۲۶ : ۳ : ۷۰۰ تا ۷۰۱ : A. Sprenger : Die alte Geoger. ص ۵۲ تا ۵۳، ۲۳۷ حاشیہ، ۲۴۰ حاشیہ)۔ ان کے دوسرے مقبوضات میں سے موضع مبالہ اس جنگ کی وجہ سے جو غنم کے ساتھ وہاں ہوئی، زیادہ مشہور ہے (البکری، ص ۸۲۶ : ذوالرمہ : دیوان، طبع Macartney، ص ۲۳۱)۔ ان کی مشہور ترین حروب فقط دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کی ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی قبائلی مناقشات دیر تک زندہ رہے۔

عقیل کے اسلام لانے سے متعلق دو مختلف روایتیں ابن سعد، میں مذکور ہیں۔ ایک روایت

کے مطابق بنو عقیل کا تین آدمیوں کا وفد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے قبیلے کی اطاعت کا اعلان کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں العقیق عطا کیا اور اس کی تصدیق کے لیے ایک تحریر دے دی۔ دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو حرب بن خویلد بن عامر بن عقیل کو اسلام سے بہرہ ور کرنے کی کوشش کی، لیکن ابو حرب نے پہلے بذریعہ اِزلام معلوم کرنا چاہا کہ اسے کیا کرنا چاہیے۔ یہ عجیب و غریب اتفاق تھا کہ تینوں مرتبہ نہیں کا تیر نکلا۔ پریشان ہو کر اس نے اپنے بھائی عقال (عقال) سے مشورہ کیا اور اسے بتایا کہ مجھے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلام لے آنے پر العقیق دینے کا وعدہ کیا ہے۔ عقال فوراً العقیق پہنچا اور اس نے رسمی طور پر اس زرخیز علاقے کا قبضہ اپنے اور اپنے بھائی کی جانب سے لے لیا اور اسلام لانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اس جگہ پر برقرار رکھا۔ (جو قصہ Mohammad : Sprenger، ۳ : ۵۱۲ تا ۵۱۴ میں دیا ہے۔ اس میں بلاوجہ دونوں روایتوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ اس کے لیے دیکھیے Annali : Caetani، سال ۹، باب ۷۴)۔ [کہا جاتا ہے کہ بنو عقیل بن کعب بحرین میں سکونت پذیر رہنے کے بعد عراق کو چل دیے اور کوفے پر قابض ہو گئے۔ اسی طرح انہوں نے الجزیرہ اور موصل پر بھی قبضہ کر لیا۔ سلجوقیوں کے غلبے کے بعد وہ پھر بحرین میں آ بسے]۔ یمن میں ردۃ ثانیہ کے دوران میں، جس کی ابتدا قیس بن عبد یغوث بن مکشوح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد کی، عقیل اور عک دونوں قبیلے صنعاء کے گورنر فیروز الدیلمی سے جا

خانہ جنگی ہوئی اس میں نصر بن سيار بن شيبان العقیلی نے الامین کی طرف سے لڑائی کی اور حلب کے شمال میں اپنے قلعے کیسوم کے ارد گرد کے علاقے پر حملہ کرتا رہا۔ اس نے المامون کے سپہ سالار (جرنیل) طاہر کا جسے اس کے مقابلے میں بھیجا گیا تھا، ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کہیں ۸۲۰/۸۲۰ء کی ابتدا میں جا کر عبداللہ بن طاہر نے اسے ہتیار ڈالنے پر مجبور کیا، لیکن وہ بھی اس وعدے پر کہ خلیفہ اسے معافی عطا کر دے گا (ابن الاثیر، ۶: ۲۰۸ تا ۲۰۹، ۲۰۹ تا ۲۱۰) تیسری (نویں) صدی کے تقریباً وسط میں شہر قیسیاہ [رک باں] ایک عقیلی: ابن صفوان (غالباً دیار مصر کے حاکم کا بیٹا جو السعودی، مروج: ۷: ۳۹۶ کے مطابق ۵۲۰/۵۲۰ء میں فوت ہوا) کے قبضے میں تھا۔ جس کی جگہ احمد بن طولون کے آزاد کردہ غلام لؤلؤ نے احمد بن مالک بن طوق کو مقرر کیا (ابن الاثیر، ۷: ۲۷۶- الطبری، ۳: ۲۰۲۸ تا ۲۰۲۹)۔ اس احمد کو ابن ابی الساج نے وہاں سے نکال دیا اور ابن ابی الساج سے بعد میں یہ شہر اسحق بن کنڈا (جیق) نے چھین لیا [رک بہ الرحبہ اور تغلب]۔ تقریباً ۵۲۸۶/۵۲۸۶ء میں عقیل اور دیگر قیسیی قبائل نے عربستان میں قرامطہ کی طاقت کے بانی ابوسعید الجنابی کی روحانی اور دنیاوی قیادت کو تسلیم کر لیا۔ اس نے ان کی مدد سے فجرہ اس کے بعد قطف اور تمام بحرین کو فتح کر لیا اور یہاں ایک ایسی حکومت قائم کی جو تمام اسلامی دنیا کے لیے زبردست خطرہ بن گئی؛ لیکن اس کے جلد ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ اس سے پہلے ۵۲۰/۵۲۰ء میں جعفر بن فضل ہشاشات والی مکہ نے عقیلی باغیوں سے جنگ کی، جنہوں نے جدے جانے والی سڑک کو کاٹ ڈالا تھا، جس کی وجہ سے مکے میں خوراک کی گرانی ہو گئی تھی (الطبری، ۳: ۱۶۴۴؛

ملے، جس نے ان کی مدد سے قیس کو شکست دی اور شہر میں دوبارہ داخل ہو گیا (الطبری، ۱: ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۴: ابن الاثیر، ۲: ۲۸۷ تا ۲۸۹)۔ تقریباً ایک سو سال بعد جعفر بن علیہ العارثی نے جو اپنے دادا، یوم کلاب ثانی میں مدح کے مشہور سردار، عبد یغوث کی طرح شاعر تھا، قدیم رسم کے مطابق عقیل پر لوٹ مار کی غرض سے حملے شروع کر دیے۔ اس خونریزی کی وجہ سے جو اس نے وادی سحیل میں کی، مکے کے گورنر نے اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا (الغانی، ۱۱: ۱۴۶ تا ۱۵۲؛ یاقوت: ۳: ۴۸؛ *Transl of Anc. Arab Poetry*، ص ۱۰ تا ۱۲، ۸۴ تا ۸۹)۔ الولید ثانی کی وفات (۵۱۲۶/۵۱۲۶-۵۱۳۴ء) کے بعد عقیل نے قشیر، جعندہ اور نمیر [رک باں] کے ساتھ مل کر بنو حنیفہ [رک باں] اور ان کے باجگزار بنو الدول سے سخت جنگ شروع کر دی۔ الششاش (یاقوت: ۲: ۱۱۷) میں الششاش ہے؛ اس سے پہلے الفلج کی پہلی اور دوسری جنگیں ہو چکی تھیں) میں بنو حنیفہ کے شکست کھانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قیسیی کو الیمامہ کا گورنر مقرر کر دیا گیا (ابن الاثیر، ۵: ۲۲۵ تا ۲۲۸)۔ تقریباً اسی زمانے میں عقیل کی ایک شاخ نے اندلس کی خانہ جنگی میں اور قرطبہ میں اموی امارت قائم کرنے میں حصہ لیا (ملاحظہ ہو *Hist. des Musul-mans d'Espagne*، طبع Levi-Provençal، ۱: ۱۸۵ بعد)۔ حکومت عباسیہ کے ابتدائی سالوں میں عامر بن صعصعہ کی ایک بڑی شاخ کے قبائل عربستان چھوڑ کر شام چلے گئے اور اس طرح عقیل نے تاریخ میں اپنے کارناموں کی وجہ سے اس وقت اہمیت حاصل کرنی شروع کی جب وہ عراق پہنچ گئے (ابن خلدون: العبر، ۶: ۱۱)۔ ہارون الرشید کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو

ہو چکے ہیں۔ یہاں بھی دیگر مقامات کی طرح عیسائیت عقیلیوں میں غالباً ان پڑوسی قبیلوں کے ذریعے سے داخل ہوئی، جو جزوی طور پر عیسائی تھے (مثلاً تغلب) [دیکھیے لوئیس شیخو: النصرانیة و آدابہا بین عرب الجاہلیہ، بیروت ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۳ء، ص ۱۹۹، ۱۳۶]۔

بنو عقیل کے مشہور شعرا میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر مناسب ہے: توبہ بن الحُمَیر، بنو خَفَاجہ [رک باں] میں سے اور اس کی محبوبہ شاعرہ لیلیٰ الأخیلیہ [رک باں] بنو عباده میں سے؛ ایک رائے یہ ہے کہ المجنون جو لیلیٰ اور مجنوں کے قصے کی وجہ سے اس قدر مشہور ہو چکا ہے، بنو عقیل میں سے تھا۔ بشار بن برد بھی بنی عقیل کا مولیٰ تھا (ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، طبع لُخویہ، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۵۵، ۳۷۶؛ بشار کے لیے نیز دیکھیے بالخصوص الأغانی، ۳: ۲۰ تا ۲۳، ۵۴؛ توبہ کے لیے کتاب مذکور، ۱۰: ۷۲ تا ۷۵، ۸۲)۔

بنو عقیل کی زبان کی نہ صرف لغوی خصوصیات بلکہ لغوی خصوصیات بھی قلمبند کی گئی ہیں، مثلاً لَعْل (= شاید) کے بعد کے اسم کو وہ مجرور ٹھہراتے ہیں (Anthol. Gramm.: S. de Sacy، ص ۷۸، ۱۹۶؛ حاشیہ ۵۲: لَعْل کے بجائے وہ لَعْل، عَل اور عَل بھی کہتے ہیں) اور لَمَّا کو اَلَا کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں (جسے بعض مفسرین نے قرآن مجید، ۸۶ [الطَّارِق]: ۴، کی تفسیر میں اختیار کیا ہے) (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۸۱، ۲۰۲ تا ۲۰۳، حاشیہ ۶۶)، مزید برآں ان میں تَلْتَلَة بھی تھا جو اگرچہ بھرا کا خاصہ بتایا جاتا ہے، لیکن لیلیٰ الأخیلیہ کی زبان کا یہ بھی ایک خاص انداز ہے۔ تَلْتَلَة علامت مضارع کی فتح کو کسرہ میں بدل دینے کو کہتے ہیں، مثلاً أَنْتَ تَعْلَمُ کے بجائے أَنْتَ تَعْلَمُ (الحریری: دُرَّةُ الْغَوَاصِّ، طبع

ابن الاثیر، ۷: ۱۱۱)۔ عباسیوں کے اکسانے پر تغلبی سردار ابوالحسن الاصغر نے ۸۳۷/۹۸۸-۹۸۹ء میں قرامطہ کو مغلوب کیا اور یکے بعد دیگرے بنو سلیم اور بنو عقیل کو بحرین چھوڑنے پر مجبور کیا [رک بہ تغلب]۔ عقیل عراق چلے گئے، جہاں سے غالباً انہوں نے عراق عرب (میسوپوٹیمیا) میں اپنے بھائیوں سے تعاون کیا، جو اس دوران میں الموصل میں عقیلی حکومت کی بنیاد رکھ چکے تھے۔ بنو عقیل کی مزید تاریخ کے لیے رک بہ حمدان (بنو)، عَقِيلِيَّة، الْفَضْلِيَّة، الْمَقْلَد، خَفَاجَة، مُوَصِّل، الرَّحْبَة - بحرین میں واپس آ جانے کے بعد بنو عقیل نے وہاں کے بنو تغلب کو مطیع کیا اور بنو کلاب سے الیمامہ کا ایک حصہ بھی چھین لیا۔ اس علاقے کی حکومت بنو عصفور کے قبضے میں تھی، جو بنو عقیل ہی میں سے تھے اور بحرین سے آنے والے لوگوں کے بیان کے مطابق ۹۶۰/۱۲۵۳ء تک بھی اَلْأَحْسَاء میں موجود تھے (ابن خلدون، ۲: ۳۱۳؛ الْقَلْقَشَنَدِي، ص ۲۹۸ - سُوَيْدِي، ص ۴۴)۔

عقیل کے بہت ہی ابتدائی زمانے میں وسیع پیمانے پر تقسیم ہو جانے کی تائید میں المسعودی (مروج، ۲: ۶۷ تا ۶۸) کے ہاں ایک بڑی دلچسپ کہانی ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ صَنَارِيوں کی ریاست کی آبادی عیسائی تھی، جو عقیل کی ایک شاخ کی نسل میں سے ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ وہ وہاں قدیم زمانے سے آباد چلے آتے تھے اور بہت سے لوگوں کو اپنا مطیع کر چکے تھے۔ المسعودی (م ۳۴۵ یا ۳۴۶/۹۵۶ یا ۹۵۷ء) کہتا ہے کہ اس نے یمن کے اندر مَآرِب عَقِيلی دیکھے، جو اپنی طرز زندگی میں اپنے قفقازی بھائیوں سے مختلف نہ تھے۔ خود صَنَارِيہ بھی یہ کہتے تھے کہ وہ مدت دراز سے یمن کے عقیلیوں سے جدا

Thorbecke، ص ۱۸۴؛ نیز دیکھیے G.W. Freytag : ... *Einleitung*، ص ۸۹)۔

(۲) بنو عقیل (مقامی تلفظ عکیل) کے متعلق پہلا اور کسی قدر مفصل بیان J.L. Burckhardt نے دیا ہے (*Notes on the Bedouins and Wahabys*)، لندن ۱۸۳۱ء، ۲ : ۲۸ تا ۲۹)۔ وہ کہتا ہے کہ بنو عقیل (عکیل)، جو کسی وقت بڑے طاقتور تھے، بنی ہلال کی نسل سے ہیں (یہاں اسے عامر بن صعصعہ کی ایک اور بڑی شاخ سے التباس ہو گیا ہے) اور اب یہ لوگ نجد کے قریوں میں بکھرے ہوئے رہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سلطان مراد کے عہد حکومت سے ایک اور قبیلہ بنی عقیل کے نام سے نکل کھڑا ہوا ہے۔ نجد سے آکر بغداد میں سکونت اختیار کر لینے والے سبھی عرب، خواہ ان کی اصل کچھ ہی ہو، اسی عقیل کے قبیلے میں شامل ہو جاتے ہیں اور بدویوں اور باغیوں سے جنگ کی صورت میں پاشا کے زبردست حامی ثابت ہوتے ہیں۔ ان بغدادی عکیلوں (عقیلیوں) کا سردار ہمیشہ ذریہ کا (الذریہ؛ *Hand-book*، ۱ : ۹۴، کے مطابق : بریدہ کا) باشندہ ہوتا ہے، جس کا وہ خود انتخاب کرتے ہیں اور اس کے تقرر کی توثیق پاشا کر دیتا ہے۔ اسی طرح آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ عقیل اپنی بہادری کی وجہ سے مشہور ہیں۔ وہ بغداد سے شام کو جانے والے قافلوں کی قیادت کرتے ہیں اور اکثر ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے وہابیوں کی اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور فوجوں کو پسپا کر دیا ہے۔ Burckhardt ان کی بغداد میں دو الگ الگ جماعتیں بتاتا ہے : (۱) خُغُرتی [خوگورتی یا خوگورتی] : غریب افراد، خوانچے والے اور یومیہ مزدور اور (۲) جَمَامِیل، یعنی کاروان سالار۔ ان دونوں قسموں کے عقیل میں بہت ہی مختلف قبائل اور مختلف ملکوں کے لوگ شامل ہیں، جو مثال کے

طور پر الحسا، العریض، القسم اور جبل شمر سے آتے ہیں، لیکن السدیر اور وادی ذواسر سے آنے والے لوگوں کو اس قبیلے میں شامل نہیں کیا جاتا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عکیل کوئی خاص قبیلہ نہیں ہے بلکہ مشترکہ تجارتی مفاد کی غرض سے وہ مختلف قسم کے عناصر پر مشتمل ایک گروہ بن گیا ہے، جو ایک آدمی کی قیادت میں کام کرتا ہے۔ طبعاً ان میں ان قبائل کے افراد کو شامل نہیں کیا جاتا جن کی آپس میں دشمنی ہو (مثلاً حرب اور عتیبہ [رک بان]؛ چنانچہ جہاں تک ممکن ہو عقیل کی قوم غیر جانبدار رہتی ہے۔ وسطی علاقے سے آنے والے جزیرۃ العرب کے مرکز سے آتے ہیں، خاص کر نجد اور القسم کے حضری قبائل بنی تمیم اور بنی خالد قبیلہ عقیل میں شامل ہونے کے لیے بہت مناسب لوگ ہیں (گو غیر ملکی، مثلاً ترک، مصری اور کرد بھی ان میں شامل کر لیے جاتے ہیں Doughty : کتاب مذکور، ۲ : ۸۰)۔ اس جماعت کا نام عراق ایران اور شام میں اکیل ہے اور بدوی لوگ انہیں الاکیلات کہتے ہیں (حوالہ مذکور، ۱ : ۱۱)۔ مؤخر الذکر نام (العقجلات، عقیلات کے ساتھ) بنی عطیہ کے ایک قبیلے کے لیے بھی مستعمل ہوتا تھا، جو زیادہ تر معان اور تبوک کے درمیان سامان لانے لے جانے کا کام کرتے تھے، (*Hand-book*)، ۱ : ۶۲ : Musil : *Northern Hegaz*، ص ۲۳۵ : فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، مکہ ۱۳۵۲ھ، ص ۱۸۲)۔ Doughty کے زمانے میں دمشق میں شامی اکیل کا شیخ سلیمان ابو داؤد ایک عنیزی خاندان میں سے تھا اور اپنے پیشرو کی طرح، جو بریدہ میں سے تھا، یہ بھی تاجر شتر تھا۔ بقول M. v. Oppenheim (کتاب مذکور، ۲ : ۷۴) عقیل کی اکثریت (۲۰۰،۰۰۰ بیت) نجد میں رہتی ہے اور بغداد میں ان کے صرف تقریباً ۳۰۰ گھر ہیں (علاوہ اور باتوں

سرحدوں کے قریب پر آشوب اضلاع میں ان کے رویے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ان کی حرص و آز شاید ان کا سب سے بڑا عیب تھا۔

موجودہ زمانے میں بنو عقیل کی بڑھی ہوئی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ معلوم کرنا بہت مفید ہوگا (جیسا کہ نولدک نے Z.D.M.G.، ۱۸۸۶ء، ۴: ۱۸۲، حاشیہ ۴ میں بتایا ہے) کہ وہ قدیم عقیل سے اور دوسری جانب ان کی اولاد منتفق سے اپنے خیال میں اپنا کیا رشتہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا بنی عطیہ (دیکھیے بیان بالا) کے اپنے ہمنام قبیلے کے ساتھ تعلق کا مسئلہ بھی ابھی تحقیق طلب ہے۔ اس سلسلے میں جو تحقیقات کی جائے گی اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کی ابتدائی تاریخ پر، جو آج تک نامعلوم چلی آتی ہے، کچھ روشنی پڑے۔

مآخذ: (علاوہ ان تصانیف کے جن کا پورا حوالہ دیا جا چکا ہے) بنو عقیل کے متعلق دیکھیے نسب ناموں پر رسالے: (۱) F. Wüstenfeld: Register، ص ۳۶۲ و D. Tabllen؛ (۲) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع وٹسٹفلٹ، Gottingen، ۱۸۵۴ء، ص ۱۸۱؛ (۳) القلقشنندی: نہایۃ الأرب فی معرفۃ انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸ (تمام مقامات پر تغلب کے بجائے تغلب پڑھے)؛ (۴) السویدی: سبائک الذهب فی معرفۃ قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (طبع سنگی)، ص ۴۴؛ (۵) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وٹسٹفلٹ، Gottingen، ۱۸۵۰ء، ص ۴۳، ۱۰۲؛ (۶) ابن عبد البر: الإنباء علی قبائل الرأوه، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۸۸، ۸۷؛ (۷) ابن القطری: (۸) ابن الأثیر: (۹) المسعودی: مروج؛ (۱۰) کتاب الاغانی؛ البہدانی (طبع D.H. Muller)؛ (۱۱) یاقوت؛ (۱۲) البکری: معجم (طبع وٹسٹفلٹ)، اشاریہ؛ (۱۳) J. G. Wetzstein، در Zeitschr. f. allgem. Erdkunde ۱۸ (۱۸۶۵)؛ ۲۷۳، ۲۸۲، ۴۰۰

کے وہ لکھتا ہے کہ وہ بغداد اور دمشق کے درمیان ہرکاروں کا کام کرتے ہیں۔ وہ ان کے قافلوں کے عجیب و غریب طرز کی طرف توجہ دلاتا ہے، جن میں اونٹوں کو رسیوں سے ایک دوسرے سے باندھ دیا جاتا ہے (۱: ۲۵۵ یا ۳۲۵ - ۳۲۶ و ۲: ۹)۔ عقیل کئی لحاظ سے بڑے کام کے لوگ ہیں۔ بدویوں کے لیے وہ ناگزیر قسم کے صحرائی تاجر ہیں، جو اپنی شیر جانبداری اور پیشہ ور کاروان سالار اور دمشق اور بغداد کے بڑے بڑے تاجروں کے گماشتوں کی حیثیت سے ان بدوی قبائل سے اونٹ خرید کر لے جاتے ہیں اور واپسی پر اپنے ساتھ وہ سامان لاتے ہیں جس کی وسط عربستان میں ضرورت ہوتی ہے۔ (عقیل (نیز اکثر نسبۃ عقیلی) کی اس کارگزاری کا بہت اچھا بیان Manners: Musil، ص ۲۷۸ تا ۲۸۱، میں موجود ہے، جو ان کا مقابلہ البحرہ کے عباد سے کرتا ہے [رک بہ تنوُخ]، Northern Negd: ص ۱۷۹، حاشیہ)۔ حکومت کی افواج کے لیے امدادی فوج کا کام دینے کے علاوہ ترکوں کے عہد میں ان لوگوں کی ایک بے قاعدہ رسالہ فوج تھی۔ وہ حاجیوں کے قافلے کے لیے بدرقہ کا کام دیتے اور حج کے راستے میں قیام گاہوں کی حفاظت کرتے تھے۔ وہ اجنبیوں کے لیے بھی بہت کارآمد تھے کیونکہ کاروان سالار ہونے کی حیثیت سے وہ انہیں ہر جگہ امن و امان کے ساتھ لے جاتے تھے (اس جگہ اگیل سلْبہ: [Solubba] کے یا زیادہ عام لفظ رفیق کے تقریباً مترادف ہے: Handbook، ۱: ۹۵ اور ۲۱) تقریباً تمام یورپی سیاحوں نے ان کی خدمات حاصل کی ہیں اور بہت سے سیاحت نامے ان کے ذکر سے بھرے پڑے ہیں۔ یہ سچ ہے ان کے ساتھ سفر کرنے میں کچھ نقصانات بھی تھے، کیونکہ جہاں یہ جانا چاہتے تھے سیاح کو وہیں جانا پڑتا تھا۔ علاوہ ازیں

تھے، جو زمانہ گزرنے پر اپنے اصل وطن یعنی وسطی عرب سے مختلف سمتوں میں پھیل گئے۔ ان کے زیادہ معروف ذیلی قبیلوں میں سے بنو خفاجہ (رك بآن) اور مُتَنَفِق (رك بآن) تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں بنو عقیل شام اور عراق میں بنو حمدان کے ہاجگزار تھے اور جب مؤخرالذکر کی حکومت الموصِل میں قائم نہ رہی تو یہ شہر بنو عقیل کے قبضے میں چلا گیا۔ کرد سردار باذ نے، جو خاندان مروانیہ کا بانی تھا، الموصِل کو اپنے ماتحت لانے کی کوشش کی، جس پر دونوں حمدانی بھائیوں، یعنی ابو طاہر ابراہیم اور ابو عبد اللہ الحسین نے بنو عقیل کے سردار ابو الذؤاد محمد بن المسیب سے امداد کی درخواست کی۔ ابو الذؤاد نے فوراً امداد پر اپنی آمادگی کا اعلان کر دیا اور انعام کے طور پر اسے جزیرۃ بن عمر، نصیبین اور بلد کا شہر دے دیا گیا۔ جب باذ جنگ میں کام آ گیا (۵۳۸۰/ ۹۹۰ - ۹۹۱ء) تو اس کے خواہر زادے ابو علی الحسن نے کامیابی سے لڑائی جاری رکھی۔ ابو عبد اللہ جنگ میں قید ہو گیا اور جب ابو طاہر نصیبین میں ابو الذؤاد کے ہاں پناہ لینے آیا تو آخرالذکر نے اسے اس کے بیٹے اور کئی رفیقوں سمیت قید کر لیا اور پھر انہیں موت کے گھاٹ اتار کر الموصِل پر قابض ہو گیا۔ اس کے بعد ابو الذؤاد نے بویہی بہاء الدولہ [رك بآن] کی برائے نام اطاعت قبول کر لی اور اسے الموصِل میں اپنا کوئی نمائندہ روانہ کرنے کی ترغیب دی، لیکن یہ نمائندہ کوئی لائق ذکر کام انجام نہ دے سکا۔ چنانچہ بہاء الدولہ کی یہ مساعی کہ موصِل میں اپنا اثر محسوس کرائے، اس کے حسب مرضی کایاب نہ ہوئیں۔ وہاں کا اصلی حکمران ابو الذؤاد ہی رہا۔ اس کی وفات پر جو ۵۳۸۶/ ۹۹۶ء یا ۵۳۸۷/ ۹۹۷ء میں واقع ہوئی اس کا بھائی المقلد [رك بآن] اس کا جانشین ہوا۔ المقلد صفر ۵۳۹۱

حاشیہ ۱۳، ۴۶۳، ۴۶۶؛ (۱۴) ابن خلدون: العیون، بولاق ۱۲۸۳، ۲: ۳۱۲ تا ۳۱۳ و ۱۱: ۶۔ بعد؛ (۱۵) H. C. Kay نے J.R.A.S., ۱۸ (۱۸۸۶ء): ۴۹۱ تا ۵۲۶ میں *Notes on the History of Band'Okayl* کے نام سے ایک خاص مقالہ لکھا ہے۔

”عقیل“ کے متعلق دیکھیے: (۱) C. Niebuhr: *Beschreibung Von Arabien* Copenhagen ۱۷۷۲ء، ص ۳۱۹؛ (۲) C. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمریج ۱۸۸۸ء، ج ۲، بعد اشاریہ، بذیل *Ageyl* و *el-Ageylât*؛ (۳) J. Euting: *Reise in inner Arabien Vom Mittelmeer*؛ (۴) M. von Oppenheim: *Zum Persischen Golf* برلن ۱۸۹۶-۱۹۰۰ء، ۱: ۷ تا ۷۸، ۲۵۵، ۳۲۵ تا ۳۲۶ و ۲: ۹، ۲۳، ۲۸۰؛ (۵) *Revolt in the Desert*: T. E. Lawrence، لندن ۱۹۲۷ء، اشاریہ، بذیل *Ageyl*؛ (۶) وہی مصنف: *Seven Pillars of Wisdom*، لندن ۱۹۳۵ء، مواقع کثیرہ، بالخصوص ص ۱۳۷ بعد، ۱۷۸ تا ۱۸۳، ۲۵۸ تا ۲۶۰؛ علاوہ ازیں دیکھیے A. Musil کی تصانیف؛ (۷) *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۸) *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۹) *Northern Nejd*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۱۱) *The Northern Heğâz*، نیویارک ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۸ء، اشاریہ، بذیل *al-Akejl*، *al-Akejlât*؛ علاوہ بریں دیکھیے (۱۳) *A Hand-book of Arabia Compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division*، مطبوعہ لندن، ۱: ۲۱، ۶۲، ۹۴ تا ۹۵۔

(II. KINDERMANN)

عَقِیْلِیَّة: الموصِل کا ایک حکمران خاندان۔ بنو عقیل بڑے بدوی قبیلے غامر بن صعصعہ میں سے

(دسمبر ۱۰۰۰ یا جنوری ۱۰۰۱ء) میں قتل کر دیا گیا اور اس کا بڑا بیٹا قرواش، الموصل کا امیر تسلیم کر لیا گیا۔ پچاس سال حکومت کرنے کے بعد وہ ۵۴۴ھ/۱۰۵۰-۱۰۵۱ء میں اپنے بھائی ابو کابل برکہ [رک بہ قرواش] کے ہاتھوں معزول کر دیا گیا۔ اگلے سال ۵۴۳ھ/۱۰۵۱-۱۰۵۲ء میں ابو کابل کی وفات پر امارت اس کے بھتیجے قریش بن بدران [رک بان] کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ۵۴۳ھ/۱۰۵۱-۱۰۵۲ء میں اس کا بیٹا مسلم [رک بان] باپ کا جانشین ہوا، جس کے عہد میں عقیلیوں کے مقبوضات کی وسعت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ اس کے بعد ان کی طاقت بڑی تیزی سے زوال پذیر ہو گئی۔ مسلم کی وفات (۵۴۸ھ/۱۰۸۵ء) پر اس کے بھائی ابراہیم کو جو سالہا سال سے قید میں پڑا ہوا تھا، آزاد کر کے الموصل کا امیر بنا دیا گیا، مگر ۵۴۸ھ/۱۰۸۹-۱۰۹۰ء میں سلطان ملک شاہ سلجوقی نے اسے اپنے انتظامی امور کی روداد پیش کرنے کے لیے مدعو کیا اور جونہی وہ سامنے آیا اسے قید خانے میں ڈال دیا اور اس کی جگہ فخرالدولہ بن جہیر کو الموصل کا حاکم بنا کر روانہ کر دیا۔ ابراہیم، ملک شاہ کی وفات (شوال ۵۸۵ھ/نومبر ۱۰۹۲ء) پر ہی آزاد ہوا اور رہائی پا کر الموصل آ گیا۔ اسی دوران میں مسلم کی بیوہ صفیہ نے جو ملک شاہ کی خالہ بھی تھی، ابراہیم سے نکاح کر لیا تھا۔ وہ ملک شاہ کی وفات پر اپنے بیٹے علی سمیت، جو مسلم سے تھا، الموصل چلی گئی، لیکن چونکہ مسلم کا ایک اور بیٹا محمد بھی شہر حاصل کرنے کی ہوس رکھتا تھا، اس لیے وہاں کے باشندے دو جماعتوں میں بٹ گئے اور جب نوبت لڑائی پر پہنچی تو محمد بھاگ نکلا اور الموصل پر علی کا قبضہ ہو گیا۔ ابراہیم نے یہ سنتے ہی صفیہ سے نامہ و پیام شروع کیا اور بلد کا شہر جو ملک شاہ نے صفیہ

کو بطور جاگیر دیا تھا، اس سے حاصل کر لیا۔ اس کے بعد سلجوقی شہزادے تئش نے ابراہیم سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے سلطان تسلیم کرے اور جب ابراہیم نے انکار کیا تو فیصلہ تلوار پر آن ٹھیرا۔ ربیع الاول ۵۸۶ھ/اپریل ۱۰۹۳ء میں الموصل کے قریب دونوں فوجوں کے درمیان جنگ ہوئی۔ ابراہیم قید ہو کر قتل کر دیا گیا اور الموصل پر تئش کا قبضہ ہو گیا، جہاں اس نے علی بن مسلم کو حاکم مقرر کر دیا، مگر جلد ہی اس کے بھائی محمد بن مسلم نے اس کے تسلط میں رخنہ ڈالنے کی کوشش کی۔ محمد نے امیر کرکے سے بھائی کے خلاف مدد مانگی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خود تو مارا گیا اور علی کو الموصل سے ہاتھ دھونا پڑے (ذوالقعدہ ۵۸۹ھ/اکتوبر و نومبر ۱۰۹۶ء)۔

تاریخ میں الموصل کے امیروں کے علاوہ متعدد سربر آوردہ عقیلیوں کا تذکرہ آتا ہے۔ ۵۴۹ھ/۱۰۸۶-۱۰۸۷ء میں سلیم بن مالک بن بدران ابن المقلد نے حلب کو سلطان ملک شاہ کے حوالے کر دیا اور اس کے عوض اسے جعبر [رک بان] کے قلعے کے علاوہ الرقہ بھی دے دیا گیا۔ ان شہروں پر اس کے خلاف بغیر کسی وقفے کے ۵۶۳ھ/۱۱۶۸-۱۱۶۹ء تک قابض رہے جب کہ اس کے پوتے مالک بن علی بن سلیم نے انہیں نورالدین محمود بن زنگی کے حوالے کر دیا۔

عقیلیوں کی ایک اور شاخ تکریت [رک بان] میں متمکن تھی۔ بقول ابن الاثیر (۱۰: ۲۸۹)، جس نے شہر کی تاریخ کا مختصر خاکہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۶-۱۱۰۷ء تک دیا ہے، ۵۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں رافع ابن الحسین عقیلی کی وفات تکریت کے فرمانروا کی حیثیت سے ہوئی۔ پھر یہاں کی حکومت اس کے بھتیجے ابو ننعہ خمیس بن الثعلب کو وراثت ملی۔ ۵۳۵ھ/۱۰۴۳-۱۰۴۴ء میں ابو ننعہ کی وفات پر

- عک: ایک قدیم عربی قبیلہ، جو غالباً وہی تھا جسے بطلمیوس، نے 'Axxitai' (Axxitai) لکھا ہے (۶: ۷، پیرا ۲۳) - H. Reckendorf کے خیال میں عک کسی مقام کا نام تھا، لیکن ثمودی کتبوں میں یہ شخصی نام کی حیثیت سے مذکور ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبیلہ عک کا علاقہ تہام، یمن میں سرد کے اوپر سے گزرتے ہوئے وادی مور سے شروع ہو کر وادی سہام تک پھیلا ہوا تھا (یعنی موجودہ بحیرہ اور حدیدہ کے مابین) جہاں وہ قبیلہ اشعر کے علاقے سے جا ملتا تھا۔ اس وقت یہ قبیلہ مکے والوں کی طرح بت پرست تھا۔ اس سے پہلے عک کی ایک بستی عقیق (تبرہ) - وادی الدواسر میں موجود تھی۔ ان کے اسلام لانے کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ملتی۔ الأسود العنسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری سال میں بغاوت کی، تو یہ لوگ اس کے مخالفین میں شامل تھے اور اسی لیے مسلمانوں کی طرف سے طاہر بن ابی ہالہ ان کے علاقے میں قیام کر سکے۔ دوسری طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے انتقال کے بعد عک اور اشعر کے کچھ لوگ صحرار (عک کے اسی نام کی ایک شاخ کا علاقہ) کے قریب اغلب میں جمع ہو گئے، لیکن طاہر اور خود عک کے ایک سردار نے ان سب کو نیست و نابود کر دیا۔ اسلامی فتوحات کے ساتھ اس قبیلے کی بعض جماعتیں شام چلی آئیں (ان لوگوں نے وادی اردن میں سکونت اختیار کر لی) اور پھر وہاں سے مصر اور المغرب، نیز کوفہ اور ایران تک پہنچ گئیں۔ اس قبیلے کے لوگوں نے مصر کی فتح اور صفین کی جنگ میں (شامیوں کی طرف سے) نمایاں حصہ لیا۔ عرب میں اس قبیلے نے اپنے قدیم علاقے کو بدستور محفوظ رکھا بلکہ اسے شمال اور جنوب کی سمت مزید وسعت دی۔
- Wüstenfeld کی مرتبہ فہرست ۸۲ میں عک

اس کا بیٹا ابو غشام اس کا جانشین ہوا۔ ۵۴۴ھ / ۱۰۵۲-۱۰۵۳ء میں اس کے بھائی عیسیٰ نے دفعہ حملہ آور ہو کر اسے قید کر لیا اور حکومت چھین لی۔ ۵۴۸ھ / ۱۰۵۶-۱۰۵۷ء میں عیسیٰ وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا نصر بھی جلد ہی مر گیا۔ اس کے بعد اس کی بیوہ امیرہ نے ابو غشام کو، جو اب تک قید میں تھا، قتل کروا دیا اور ایک شخص ابو الغنائم کو تکریت کا حاکم نامزد کیا، لیکن اس نے شہر کو سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے حوالے کر دیا۔

کبھی کبھی عقیلیوں کا نام دوسرے شہروں، مثلاً عانہ، حدیدہ، ہیئت اور عکبرہ کے حاکموں کی حیثیت سے بھی آتا ہے۔ جب خاندان کا تمام اور العراق میں خاتمہ ہو گیا تو عقیلی ہٹ کر بحرین میں چلے آئے۔

• مأخذ: (۱) ابن الأثیر: الكامل، طبع Tornberg، ج ۷ تا ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء، طبع Reiske، ۲: ۵۴۳، ۵۹۳، ۶۰۵؛ ۳: ۱۳۵؛ بعد؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۳: ۹۱؛ بعد؛ (۴) ہلال الصائی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۱۷ تا ۳۱۹، ۳۴۵ تا ۳۵۳، ۳۶۹ تا ۳۷۲؛ (۵) Margoliouth و Amedros: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*، بممد اشاریہ؛ (۶) Lane-Poole: *The Mohannadan Dynasties*، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۷) de Zambaur: *Manuel de Généalogie et de Chronologie*، ص ۱۳۵؛ (۸) خلیل ادھم: *ذول اسلامیہ*، ص ۱۵۹؛ بعد؛ (۹) Tiesenhansen: *Die Geschichte der 'Oqailiden*؛ در *Mémoires Présentés à l'Acad. Impér. des Sciences de Pétersbourg par divers savants* ج ۸ (۱۸۵۹ء)؛ (۱۰) Kay: *Notes on the History of the Banu 'Oqayl*، در *JRAS*، سلسلہ جدیدہ، ۱۸ (۱۸۸۶ء)؛ ۹۱ تا ۵۲۶۔

(K. V. ZETTERSTEN)

یہی اجتماعات، جہاں شعرا اپنی نظمیں پڑھنے آئے تھے، بڑے بڑے میلے بھی لگتے تھے، جن میں اشیائے تجارت کا مبادلہ ہوتا تھا۔ عکاظ کے بعد مجنہ (ذوالقعدة کے آخری دس دن) اور ذوالمجاز (یکم سے آٹھ ذوالحجہ) کے میلے نیز وہ میلے جو بڑے حج کے موقع پر منائے جاتے تھے، شروع ہو جاتے تھے۔ زمانہ جاہلیت میں یہ ہفتے عرب کی قومی زندگی کی معراج تھے اور مقدس مہینوں کے ایام صلح میں قبائل حجاز کے سیاسی مسائل پر بحث و تبصرے کا موقع نکل آتا تھا۔ تمیم اس میں شرکت نہیں کرتے تھے۔ اسلام نے ان پشتینی اور شخصی نزاعات کی مذمت کی تھی جس کی وجہ سے موسام پر زوال آ گیا [رکھ بہ موسم]۔

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے چند اصحاب کے ہمراہ عکاظ کے میلے کی طرف جا رہے تھے [لیکن شرکت کیے بغیر راستے سے لوٹ آئے] کہ مقام نخلہ میں جن قرآن مجید کی تلاوت سن کر مبہوت ہو گئے، جیسا کہ قرآن مجید [: قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ (۲۷) [الجن] : ۱] ؛ وَ إِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ (۴۶) [الاحقاف] : (۲۹)] اور البخاری : کتاب الاذان، باب ۱۰۰، اور تفسیر سورة الجن، باب ۱ : مسلم، کتاب الصلوة، حدیث ۱۴۹ : الترمذی، ابواب التفسیر، بذیل سورة الجن، حدیث (۱) میں مذکور ہے۔

عکاظ اس لڑائی کے لیے بھی مشہور ہے جو اسلام کے آغاز میں وہاں لڑی گئی۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، بذیل مادہ؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) الأزرقي، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۹؛ (۵) البخاری، کتاب الحج، باب ۱۰۰ و کتاب التفسیر، بذیل سورة البقرة، باب ۳۴؛ (۶) Freytag : Einleitung in das

تارکین وطن کی اور طرفة الأسباب میں تیرھویں صدی میں اس قبیلے کی وہ شاخیں، جو اپنے ابتدائی مسکن میں مقیم تھیں، دکھائی گئی ہیں۔ مدنی روایات میں (ابن اسحق) عک کو بنو عدنان میں شمار کیا گیا ہے اور خراسانی روایات میں ان کا شمار آزد شونہ میں کیا گیا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۳۲۸، بعنوان بنو عک بن عدنان]۔ ان دونوں بیانوں کو سمجھ لینا چنداں دشوار نہیں، کیونکہ جب کوفی کی بنا رکھی گئی تو عک کو ایاد (بن نزار بن معد بن عدنان) کی ساتویں شاخ سے منسوب کیا گیا تھا اور خراسان میں انہیں آزد میں جگہ دی گئی تھی۔

مآخذ (۱) الأزرقي : اخبار مكة، قاہرہ ۱۳۵۲ھ :

۱۱۷ : (۲) الهمداني : [صفة جزيرة العرب]، ص ۱۱۲، ۱۱۳

بعد؛ (۳) ابن هشام : السيرة، ص ۶؛ (۴) عمر بن يوسف

بن رسول : طرفة الأسباب في معرفة الأنساب، دمشق

۱۸۳۸ء، ص ۶۴ بعد؛ (۵) الطبري : ۱۱۱ : ۱۸۵۵ء

بعد، ۲۴۹۰ : (۶) Lankester Harding و E. Littmann :

Some Thamudic Inscriptions، لائڈن ۱۹۰۱ء؛ (۷)

Le Poésie di an Nābigah al Gādī : M. Nallino

روم ۱۹۰۳ء، ۳ الف : ۸۷۔

(W. CASKEI.)

عکاظ : طائف اور نخلہ کے درمیان ایک نخلستان کا نام۔ عرب ماہرین لسانیات اس نام کو مادہ [عَكَظ يَعْكَظ = حَسَّ يَحْسُ] بمعنی ”روکنا“؛ ”جمع ہونا“ یا اجتماع کے معنوں سے مشتق کرتے ہیں۔ یہ دونوں تعبیریں اس پر مبنی ہیں کہ عکاظ کی شہرت دراصل اس کے سالانہ میلے کی وجہ سے تھی جو ذوالقعدة کی پہلی سے بیس تاریخ تک منایا جاتا تھا اور اسی کے ساتھ ”مفاخرہ“ کی باضابطہ تقریب ہوتی تھی، یعنی اس موقع پر قبائل، بلکہ ایک ہی قبیلے کے مختلف گروہ اور افراد جمع ہوتے اور ہر فرد اپنی ذاتی شہرت اور اپنے قبیلے کی عظمت کے انظار کے لیے شعر پڑھا کرتا تھا۔

یہ شہر بڑا تھا اور بے قاعدہ طور پر پھیلا ہوا تھا، اس میں بہت سے کھیت تھیں، ایک نفیس اور محفوظ بندرگاہ تھی، اور اس کی آبادی مختلف اقوام و مذاہب پر مشتمل تھی۔ جب سلطان صلاح الدین نے قرنِ حطین کی جنگ عظیم میں فتح پائی تو ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں عکاظ اس کے قبضے میں آگیا۔ عیسائیوں کے خیال میں عکاظ پر اپنا قبضہ رکھنا ان کی زندگی کے لیے ضروری تھا، اس لیے انہوں نے پھر اس کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ دو سال تک قائم رہا، بالآخر ۱۱۹۱ء میں فلپ آگتس Philippe Auguste اور رچرڈ شیر دل Richard Coeur de Lion کے پہنچنے پر عکاظ پھر عیسائیوں کے قبضے میں آگیا۔ ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء کے بعد کے سالوں میں عکاظ فلسطین کے علاقے میں عیسائیوں کا خاص مرکز رہا۔ پھر یہاں یروشلم کے سینٹ جان St. John کے سورماؤں (Knights) نے ایک عظیم الشان گرجا تعمیر کیا اور اس کے بعد اسے اس کا نام Saint - Jean d'Acre ہو گیا۔ ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء میں سلطان الملک الاشرف نے عکاظ پر قبضہ کر لیا اور فلسطین میں عیسائیوں کے غلبے کا خاتمہ کر دیا۔ اس وقت یہ شہر کلیۃً برباد کر دیا گیا اور ایک زمانے تک یہاں عمارتی لمبے کے ڈھیروں اور چند باشندوں کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا تھا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب اس کی حالت میں پھر ایک تغیر رونما ہوا، یعنی جب شیخ ظاہر نے جو الجلیل Galilee میں اپنی سلطنت قائم کر چکا تھا، عکاظ کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ شہر از سر نو تعمیر کیا گیا اور احمد الجزار کے خوفناک دور حکومت (۱۷۷۵ء تا ۱۸۰۷ء) کے دوران میں اس نے اور بھی زیادہ ترقی کی۔ اس کے زمانہ حکومت میں نپولین نے اس شہر کا ناکام محاصرہ کیا کیونکہ اس وقت برطانیہ کا بحری بیڑا اس کی حفاظت کر رہا تھا۔

Studium der arabischen Sprache، جون ۱۸۶۱ء، ص ۲۷۳؛ (۷) Het : Snouck Hurgronje (۷) : mekkaansche feest، ص ۱۹ (Verspr. Geschriften) ۱۵ : ۱ تا ۱۶؛ (۸) Reste arab. : Wellhausen (۸) : Heidentums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۸۸ بعد؛ (۹) Altarabisches Beduinenleben : G. Jacob، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ (۱۰) I. Guidi : Tables alphabétiques du Kitâb al-agânî، اشاریہ ۳، بذیل مادہ؛ (۱۱) سعید افغانی : آفاق العرب]۔

(A. J. WENSINCK)

* عکاظ : جسے عہد نامہ عتیق میں آکو (عکوا) کہا گیا ہے اور جسے یونانی Ptolemais کہتے تھے اور فرانسیسی Acre، فلسطین کے سمندر کے کنارے کا ایک شہر۔ عربوں نے شرحبیل بن حسنہ کی قیادت میں عکاظ فتح کیا تھا۔ بوزنطیوں سے لڑائیوں میں اس شہر کو نقصان پہنچا تھا، اس لیے امیر معاویہؓ نے اسے از سر نو تعمیر کرایا اور اس پر جہازوں کے لیے گودیاں بنوائیں، جنہیں بعد ازاں ہشام نے صور (Tyre) میں منتقل کر دیا۔ ابن طوئوں نے اس بندرگاہ کے گرد بڑے بڑے سنگین پشترے تعمیر کرائے۔ المقدسی نے، جس کے دادا کی نگرانی میں یہ پشترے تیار ہوئے تھے، ان کی بابت بعض دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں۔ یہ بندرگاہ آگے چل کر ملک شام میں فاطمیوں کی بحری قوت کا ایک مرکز بن گئی۔ صلیبی لڑائیوں نے اس شہر کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ ایک ناکام حملے کے بعد بالڈون اول Baldwin I بالآخر ۱۱۰۳ھ/۱۱۰۴ء میں اس اہم بندرگاہ پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا اور اس کے بعد یہ ”ارض مقدس [فلسطین]“ میں مسیحی مقبوضات کا مرکز بن گیا۔ الادریسی نے عکاظ کی بابت جو کچھ لکھا ہے، وہ اسی زمانے سے تعلق رکھتا ہے، یعنی یہ کہ

گزارا، جہاں وہ ابو ذلف العجلی (رک بان)، حمید بن عبد الحمید الطوسی اور وزیر الحسن بن سہل (رک بان) کا مدح خواں رہا۔ ان میں سے پہلے دو شخصوں کی مبالغہ آمیز اور تقریباً ملحدانہ مداحی کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ المؤمن ناراض ہو گیا اور اس نے شاعر کی زبان کھنچوا دی۔ العکوک یہ برداشت نہ کر سکا اور ۵۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا دیوان جو خاصا ضخیم تھا (دیکھیے الفہرست، ص ۱۶۳، س ۱۳)، ہم تک نہیں پہنچا اور اس کی شاعری سے متعلق ہماری معلومات کا انحصار صرف انہیں اشعار پر ہے جو بعض مؤلفین اشعار نے نقل کیے ہیں۔ ایک طویل قصیدہ جو الثعالبی نے یتیمۃ الذہر (مطبوعہ دمشق، ج ۳) میں نقل کیا ہے العکوک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن یہ امر مشکوک معلوم ہوتا ہے۔ الجاحظ اس کے شعر پڑھنے کے انداز کا بہت مداح تھا (دیکھیے الخطیب البغدادی اور ابن خلیکان)، لیکن اس کثیر التصانیف مصنف نے اپنی کتاب البیان میں العکوک کے صرف ایک جگہ کچھ اشعار نقل کیے ہیں۔ اس کے مقابلے میں الجاحظ کے معاصر ابن قتیبہ اور ابو الفرج الاصفہانی العکوک کو مخصوص خوبی کا شاعر خیال کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۵۰ تا ۵۰۳؛

(۲) الاغانی، ۱۸ : ۱۰۰ تا ۱۱۳؛ (۳) ابن عبد ربہ:

العقد، طبع عربان، ۱ : ۲۳۸، ۲۳۳؛ (۴) الخطیب

البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱ : ۳۵۹؛ (۵) ابن خلیکان،

قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۳۳۸؛ قاہرہ ۱۹۳۸ء، عدد ۳۳۳؛

(۶) براکلمان، تکملہ، ۱ : ۱۲۰۔

(R. BLACHÈRE)

• **علاء:** (ع) = بلندی، اس سے تعظیمی لقب علاء الدولہ اور علاء الدین وغیرہ۔

(۱)، (لائیڈن، باراول)

عکة الجزار کے جانشینوں کے ہر سکون عہد حکومت میں برابر خوش حال رہا، لیکن ۱۸۳۰ء میں اسے ابراہیم پاشا نے فتح کر کے تباہ کر دیا؛ تاہم بعد میں اس نے پھر ترقی حاصل کی، مگر آخر کار ترکوں کے سمندری بیڑے نے جس کی امداد پر آسٹریا اور برطانیہ کی قوت تھی، اس پر ۱۸۳۰ء میں بمباری کی۔ اس کے بعد اس شہر نے کسی قدر ترقی کی ہے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۲)

المقدسی، ۳ : ۱۶۲ تا ۱۶۳ (دیکھیے ZDPV، ۷ : ۱۵۰؛

۱۵۶)؛ (۳) الادریسی (= کتاب مذکور، ۸ : ۱۱۱)؛ (۴)

یاقوت، ۳ : ۷۰ تا ۷۱؛ (۵) ناصر خسرو (طبع Schefer)،

ص ۳۸ بعد، دیگر بیانات کا ترجمہ G. Le Strange نے

Palestine under the Moslems میں دیا ہے،

ص ۲۲۸ تا ۲۳۳؛ (۶) Neue biblische : E. Robinson

Forschungen، ص ۱۱۵ تا ۱۲۹؛ (۷) Guérin

Galilée، ۱ : ۵۰۲ تا ۵۰۳؛ (۸) Palestine Explo-

ration Fund, Survey of Western Palestine, Memoirs

۱ : ۱۶۰ تا ۱۶۷؛ (۹) Gaudefroy-Demombynes

La Syrie à l'époque des Mamlouks، پیرس

۱۹۲۳ء؛ (۱۰) Guide Bleu de Syrie, Palestine، پیرس

۱۹۳۲ء؛ (۱۱) F. M. Abel : Géographie de la

Palestine، پیرس ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۸ء (بالخصوص، ۲ :

۱۳)؛ (۱۲) وہی مصنف : Histoire de la Palestine

depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion

arabe، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) A. S. Marmadji

Textes géographiques arabes sur la Palestine، پیرس

۱۹۵۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۸۔

(F. BUHL)

• **العکوک:** بمعنی گٹھے ہوئے بدن کا ٹھنکنا۔

شاعر علی بن جبیلہ کا لقب، العکوک ۱۶۰ھ/۷۷۶ء

میں خراسانی موالی کے ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔

اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ غالباً العراق میں

علاء الدولہ : رُکّہ بد کا کویہ (بنو)،

علاء الدولہ السمنانی : رُکن الدین ابوالمکارم

احمد بن شرف الدین محمد بن احمد البیہانکی، نامی گرامی صوفی جو ذوالحجہ ۶۵۹ھ / نومبر ۱۲۶۱ء میں خراسان میں سمنان کے ایک مشہور اور دولت مند گھرانے میں پیدا ہوئے۔ پندرہ برس کی عمر میں انھوں نے وطن کو خیر باد کہا اور سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ان کے والد ایلخان ارغون کے عہد میں بغداد اور کل عراق کے حاکم مقرر ہوئے اور چچا وزارت کے اور ماموں قاضی الممالک کے عہدے پر فائز ہوئے۔ ۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء میں ارغون کے چچا کے خلاف ایک مہم کے دوران میں قزوین میں السمنانی پر اگلے جہان (کے حقائق) منکشف ہونے لگے اور اگرچہ وہ وسط شعبان ۶۸۵ھ / آغاز اکتوبر ۱۲۸۶ء تک ایلخان کی ملازمت میں رہے، تاہم بعد ازاں ان کو رخصت پر سمنان جانے کی اجازت مل گئی، جہاں انھوں نے اپنے ضمیر کا جائزہ لیتے ہوئے اہل سنت کے عقائد سے وابستگی کے ساتھ ساتھ تصوف کا مسلک اختیار کیا۔ ابو طالب المکی کی تصنیف قوت القلوب سے استفادہ کرتے ہوئے انھوں نے ریاضت و مجاہدہ میں بڑی سرگرمی دکھائی، حتیٰ کہ ان کو اخى شرف الدین سعد اللہ سے تعارف حاصل ہوا، جنھوں نے ان کو ذکر کی ایک خاص قسم کی تلقین کی (یعنی سر کو تیزی سے ادھر ادھر ہلانا)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک ہی رات میں ان پر انوار و تجلیات کا ورود شروع ہو گیا۔ انھوں نے شیخ نور الدین عبدالرحمن الکسربی الاسفرائینی کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا کیونکہ انھیں کے حکم سے سعد اللہ مذکور نے ان سے ملاقات کی تھی۔ وہ محرم ۶۸۶ھ / فروری - مارچ ۱۲۸۷ء میں بجائے تبریز واپس آنے کے صوفیانہ لباس میں بغداد کو روانہ ہو گئے جہاں الکسربی رہتے تھے، لیکن ہمدان میں ارغون کے

کارندوں کے ہاتھ پڑ گئے، جو ان کو شریاز لے گئے، جہاں ارغون شہر سلطانیہ کی تعمیر و تشکیل میں مشغول تھا (اس کے بعد الجایتو نے شہر کی تکمیل کی)۔ بدھ راہبوں (بخشیوں) سے بحث مباحثے کے بعد جو دربار میں خاص اثر و رسوخ کے مالک تھے، وہ ایلخان کا غصہ فرو کرنے میں کامیاب ہو گئے، یہاں تک کہ ان سے کہا گیا کہ وہ کم از کم ایک صوفی کی حیثیت سے دربار ہی میں قیام کریں، گو وہ بادل ناخواستہ اسی دن تک وہاں ٹھہرے رہے، لیکن اس کے بعد اپنے وطن سمنان کو نکل بھاگے، جہاں وہ رمضان ۶۸۶ھ / اکتوبر ۱۲۸۷ء میں وارد ہوئے۔ ایلخان ارغون نے جب یہ تحقیق کر لیا کہ وہ بغداد نہیں گئے، تو ان کا خیال ترک کر دیا۔ شوال ۶۸۷ھ / نومبر ۱۲۸۸ء میں سعد اللہ جو اس دوران میں بغداد پہنچ چکے تھے، ان کے لیے سمنان ہی میں کسربی کا خرقہ لے کر آئے جن کے نام پر وہ شوال ۶۸۷ھ / نومبر - دسمبر ۱۲۸۸ء میں سمنان [رک ہاں] میں خلوت گزریں ہو گئے۔ والد کی برطرفی اور چچا کے قتل کے بعد وہ بغداد پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، جہاں انیوں نے اپنے مرشد شیخ کسربی سے پہلی دفعہ ذاتی طور پر ملاقات کی (رمضان ۶۸۸ھ / ستمبر ۱۲۸۹ء)۔ السمنانی نے مسجد خلیفہ میں خلوت اختیار کی اور حسب الحکم شیخ مذکور زیارت حرمین کے لیے روانہ ہو گئے۔ محرم ۶۸۹ھ / جنوری ۱۲۹۰ء میں بغداد واپس آئے اور (مسجد شونیزیہ میں) دوبارہ خلوت نشین ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سمنان کو لوٹے، جہاں خانقاہ سکاکہ میں صوفیوں کی تعلیم و تربیت میں مشغول ہو گئے۔ آخر کار تعلیمی و ادبی سرگرمیوں کے ایک طویل دور کے بعد انھوں نے اپنی خانقاہ ”صوفی آباد خداداد“ میں، جو سمنان ہی میں تھی، ۲۲ رجب ۷۳۶ھ / ۶ مارچ ۱۳۳۶ء وفات پائی۔

تولید ہے، جس کے ذریعے وہ مظاہر عالم بالا کا آئینہ دار بن سکتا ہے۔ ان معنوں میں آئینہ صفت ہونا انسان و تصوف کا مشترک مقصد ہے۔ السمنانی کے اس عقیدے کی تکمیل و تشریح بعد ازاں شیخ احمد سرہندی (رحمہ اللہ) (م ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۰ء) نے کی جنہوں نے ”وجودیت“ کے عقیدے کے مقابلے میں ”شہودیت“ کا جدید عقیدہ پیش کیا۔

السمنانی میں کبریٰ کی طرح واسطہ روحانی بننے کی بڑی صلاحیت تھی اور وہ تجربے کو پسند کرتے تھے اور اس کی اہلیت بھی رکھتے تھے اور اپنے گرد و پیش کی روحانی کیفیات کے بارے میں وہ بے حد حساس تھے۔ بعض موقعوں پر جب وہ ”توجہ“ کے ذریعے سابقہ برگزیدہ ہستیوں کی ارواح سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تو انہیں اپنے تجربے کی خفیف سے خفیف جنبش کا بھی احساس ہو جاتا تھا۔ بیشتر کبروی مشائخ کی طرح انہوں نے بھی جنیدؒ کے ”احوال ہشت گونہ“ کو قبول کر لیا تھا (دیکھیے Meier : فوائض، بحد اشاریہ) جن کی بابت ان کے مختلف بیانات موجود ہیں۔ الکبیریؒ کے مخصوص ”ذکر“ (دیکھیے اوپر) کے علاوہ وہ ایک اور ذکر پر بھی تامل تھے، یعنی کلمہ لا اِلهَ اِلَّا اللهُ کا چار ضربوں کے ساتھ ادا کرنا: لا کو گویا ناف سے کھینچ کر نکالنا، اِله کو سینے کے دائیں پہلو میں نیچے اتارنا، اِلَّا کو وہاں سے اٹھانا اور اللہ کو سینے کے بائیں پہلو، یعنی دل میں پیوست کر دینا (اس قسم کے ذکر کو دو ضربوں میں پورا کرنے کے طریقے کے لیے دیکھیے نجم الدین الدایہ: مرصاد العباد، تہران ۱۳۱۲ ہجری شمسی / ۱۳۵۲ ہجری قمری، ص ۱۵۱) اور ایک اور طریقے کے لیے عزیز نسفی، در ۱۱۲۸، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۵)۔ السمنانی موسیقی سننے (سماع) کے بھی عادی تھے، اور راہ چلتے مسافروں کو اپنی خانقاہ میں

السمنانی سنی المذہب تھے اور صوفی کی حیثیت سے وہ کبروی سلسلے سے منسلک تھے (سمنانی - کبیری م ۵۷۱۷ھ / ۱۱۳۱ء - احمد الجورفانی (گوربانی) م ۵۶۶۹ھ / ۱۲۷۰ء - رضی الدین علی اللہ م ۵۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء - نجم الدین الکبیری م ۵۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء)، لیکن اس سلسلے کے علاوہ اور مشائخ بالخصوص ابو حفص عمر السہروردی (م ۵۶۳۲ھ / ۱۲۳۴ء) کے بھی معتقد تھے۔ وہ کبروی مجد الدین البغدادی (م ۵۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء) کو بھی قابل تقلید سمجھتے تھے جن کا نام انہوں نے بعض اوقات لالا اور کبری کے درمیان درج کیا ہے۔ جلال الدین رومی سے وہ متاثر ضرور تھے، لیکن احتیاط کا مشورہ دیا کرتے تھے۔ وہ الغزالیؒ کے بھی مداح تھے، لیکن ان کی تصنیف میں تجربے و مشاہدے کے مقابلے میں نظریاتی مسائل کی کثرت کو مستحسن نہیں سمجھتے تھے اور ان کی بعض کتابوں میں جو فلسفیانہ خیالات (مثلاً بوعلی سینا کے) کی بھرمار ہے اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ السمنانی کے سب سے بڑے حریف ابن عربی تھے جن کے وحدۃ الوجودی نظریے کے خلاف انہوں نے مسلسل مناظرات جاری رکھے، نہ صرف اپنی تصانیف میں، بلکہ کمال الدین عبدالرزاق الکاشی (م ۵۷۳۰ھ / ۱۱۳۳ء) کے نام اپنے خطوط میں بھی [نقحات، ص ۵۵۷ بعد]۔ وہ ابن عربی پر یہ الزام عائد کرتے تھے کہ انہوں نے ”وجود“ اور خدا کو ایک ہی چیز مان کر ایک فعل کو معبود بنا لیا ہے۔ خود وہ ”وجود“ کو محض ایک ”صفت“ یا عرض گردانتے تھے جو اگرچہ ابدی طور پر ذات الہی میں مضمر ہے، تاہم اس کی ذات (یا جوہر) سے علیحدہ ہے، اس لیے سالک طریقت کی انتہائی منزل ”توحید“ نہیں بلکہ ”عبودیت“ ہے۔ انسان کو اگر کوئی حصہ الوہیت میں مل سکتا ہے، تو وہ فقط صفائے باطن کی

کھانا کھلایا کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے مال کا بیشتر حصہ اپنے سلسلے کے صوفیہ کے لیے وقف کر دیا۔ وہ اس رائے کے قائل نہ تھے کہ صوفیہ کے پاس دنیوی مال و متاع نہیں ہونا چاہیے، اگرچہ وہ یہ تقاضا کرتے تھے کہ ہر فرد کو اپنا تمام اثاثہ خیرات کر دینا چاہیے۔ وہ درپوزہ گری کے سخت مخالف تھے اور عام طور پر بنی نوع انسان کے فائدے کے لیے زمین کو اچھی طرح کاشت کرنے کے حامی تھے۔ اس بارے میں بھی وہ کبریٰ اور ان کے مرید سیف الدین البخاری کے ہمناظر نظر آتے ہیں۔

السمنانی بہت سے لوگوں کو مرید کرنے کے خواہشمند تھے، اس امید میں کہ ان میں سے کم از کم ایک برگزیدہ انسان ثابت ہو گا۔ ان کے نہایت اہم اور کچھ عرصے کے لیے محبوب ترین، مرید تقی الدین علی دوستی تھے جن سے بعد میں علی ہمدانی نے کسب طریقت کیا [نفعات، ص ۵۱۴، ۵۱۵]۔ دیگر مریدوں کے نام السمنانی کے اس مجموعہ اقوال میں مل سکتے ہیں جسے اقبال سیستانی نے مرتب کیا ہے اور جہاں سے وہ جامی کی نفعات الانس، ص ۵۱۰ تا ۵۲۴ اور ابن حجر العسقلانی کی الدرر الکامنة، ۱: ۲۵۱ میں نقل ہوئے۔ ان میں سے کئی ایک کا لقب ”اخی“ تھا۔ اب تک السمنانی کے متعلق کوئی تنقیدی فہرست مآخذ موجود نہیں اور نہ ان کی کوئی تصنیف ہی شائع ہوئی ہے۔ فارسی تصنیفات کے لیے دیکھیے، مشہور کتاب خانوں کے مخطوطات کی فہرستیں، اور عربی تصنیفات کے لیے براکلمان، ۲: ۲۶۳، تکملہ، ۲: ۲۸۱، (بحذف الوارد الشارد وغیرہ و تحفة السالکین)۔ مشارع ابواب القدس، العروة لأهل الخلوة اور صفوة العروة دراصل ایک ہی تصنیف کے مختلف نسخے ہیں اور ان کی تاریخ

تصنیف صحت سے متعین ہو سکتی ہے : چنانچہ پہلے نسخے کا سال تصنیف ۵۱۱ھ/۱۳۱۱ء ہے (مخطوطہ کتاب خانہ شہید علی، عدد ۱۳۲۸ نہیں بلکہ ۱۳۷۸)، دوسرے کی تاریخ رمضان ۵۲۰ھ/اکتوبر ۱۳۲۰ء تا ۲۳ محرم ۵۲۱ھ/۲۲ فروری ۱۳۲۱ء ہے اور تیسرے کی جمادی الآخرہ ۵۲۸ھ/اپریل ۱۳۲۸ء تا ۱۸ ذوالحجہ ۵۲۸ھ/۲۴ اکتوبر ۱۳۲۸ء ہے۔ باقی ماخذ بعض مخطوطات نہایت عمدہ حالت میں ہیں۔ عروۃ کا مخطوطہ عشیر افندی، عدد ۸۲ خط مصنف سے منقول ہے۔ صفوة کا مخطوطہ لالہ لی، عدد ۴۳۲، صوفی آباد میں بتاریخ ۵۲۳ھ/۱۳۳۳ء تحریر ہوا (گویا مصنف کے حین حیات اور غالباً ان کی نگرانی میں لکھا گیا)۔ کتاب فضل الشریعة، (نسخہ فیض اللہ، عدد ۲۱۳۵ نہ کہ ۲۱۳۴) کا نام غالباً ”فضل الطریقة“ زیادہ صحیح ہوگا۔ حصہ اول کے ذیلی عنوان کے مطابق خود سمنانی نے اس کا ذکر ایک جگہ ”تبيين المقامات و تعیین الدرجات“ کے نام سے کیا ہے اور اس کا سال کتابت ۵۱۲ھ/۱۳۱۳ء ہے۔ رسالہ ’مالا بد فی الدین‘ فارسی میں ہے اور جو رسالہ سمنانی کے سلسلہ مشائخ سے متعلق ہے، وہ بھی فارسی ہی میں ہے (مخطوطہ پیرس، عدد ۱۰۱۵۹)۔ اس کا صحیح نام تذکرة المشائخ ہے، نہ کہ تذکر المشائخ۔ سمنانی کے سوانح حیات نیز ان کی صوفیانہ تعلیمات کے متعلق ان کے وہ ملفوظات بہت اہم ہیں جنہیں ان کے مرید اقبال بن سابق سیستانی نے مرتب کیا تھا اور جس کے کئی نسخے ”چہل مجلس“ یا ”ملفوظات شیخ علاء الدولہ سمنانی“ وغیرہ کے ناموں سے محفوظ ہیں، حامی کی نفعات الانس، ص ۵۰۴ تا ۵۱۵، کا بیشتر حصہ بھی انہیں ملفوظات پر مبنی ہے [فتوة میں ایک فارسی رسالہ جو سمنانی سے منسوب کیا جاتا ہے، عکسی شائع ہوا ہے۔

اس کے ساتھ عبدالباقی گول پکاری کا ترکی ترجمہ اسلام و ترک ایلرندہ قزوہ تشکیلاتی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۳، بعد بھی چھپا ہے۔

مآخذ: (۱) خود نوشت حالات در مشارع، عروہ وصفوۃ؛ (۲) اقبال سیستانی و جامی، دیکھیے اوپر؛ (۳) نور الدین جعفر بدخشی: خلاصۃ المقامات (مخطوطہ برلن، در Pertsch، شماره ۶، ۶، مخطوطہ اوکسفورڈ، در Ethel، شماره ۱۲۶۳)؛ (۴) دولت شاہ ص ۲۵۱، ۲۵۲؛ (۵) علی بن الحسین واعظ کاشفی: رشحات عین الحیات، چاپ سنگی لکھنؤ ۱۹۰۵ء، ص ۳۰؛ (مراسلات و مذاوضات با خواجہ علی رامینی)؛ (۶) عبدالحسین نواتی: رجال کتاب حبیب السیر، تہران ۱۳۲۳ھ، ص ۲۹-۳۰؛ (۷) رضا قلی خان ہدایت: ریاض العارفین، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۱۷۸؛ و دیگر کتب تراجم؛ (۸) W. Ivanow در جرنل ایشیائک سوسائٹی آف بنگال، ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۹ تا ۳۰۳؛ (۹) عبد الحمید: فہرست مخطوطات عربی و فارسی در اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور، ج ۱۳ عدد ۹۰۰؛ (۱۰) میر ولی الدین در Islamic Culture ۱۹۵۱ء، ص ۳ تا ۵۱؛ (۱۱) F. Meier در Isl. Die ۱۹۳۷ء، ص ۱۴ بعد؛ (۱۲) وہی مصنف: 'Fawā'ih al-gamāl des Nagmad Din al-Kubrā Mainz ۱۹۵۶ء، اشارہ۔

(F. MEIER)

* علاء الدین: رک بہ غوری۔

* علاء الدین بیگ: (المعروف بہ علاء الدین

پاشا)، سلطنت عثمانیہ کے بانی عثمان کا بیٹا۔ ابتدائی عثمانی تواریخ کی سخن سازی اور ایک حد تک افسانوی نوعیت نیز قابل وثوق دستاویزات کے فقدان کی وجہ سے اس کی شخصیت ایک معمّا جلی آتی ہے۔ انہیں اسباب سے ابتدائی عثمانی تاریخ کی اور بہت سی باتیں غیر یقینی ہو گئی ہیں۔ بعض مآخذ میں اس کا نام اُردن علی (ابن تغری بردی اور ابن حجر)

یا علی ہے۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ اورخان [رک باں] ایک ہی ماں، مل خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے تھے جو اخی ادبلی [ادب علی] کی بیٹی تھی۔ لیکن ۵۷۲ھ / ۱۱۷۳ء کی ایک تحریر کے مطابق مل (یا مالی) خاتون عمریہ نامی ایک شخص کی بیٹی تھی۔ اس طرح یہاں بظاہر کوئی غلطی واقع ہو گئی ہے۔ اس بارے میں کہ آیا وہ اورخان کا بڑا بھائی تھا یا چھوٹا، متضاد بیانات پائے جاتے ہیں۔

مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ عثمان کی وفات پر اورخان نے علاء الدین کو، (جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اپنے باپ کی زندگی میں وہ بیلہ جک میں ادبلی کے پاس رہتا تھا) سلطنت کا کار و بار سنبھالنے کی پیش کش کی تھی۔ علاء الدین نے یہ پیش کش مسترد کر دی اور اپنی جاگیر میں جو کوترا (یا گدرا) میں بروہ اور مغالیچ کے درمیان کتہ نامی ضلع میں واقع تھی گوشہ نشین ہو گیا۔ حاجی حسام الدین نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ فی الواقع دونوں بھائی تخت سلطنت کے لیے حریف دعوے دار تھے۔ لیکن تاریخی روایات میں اس حقیقت کو عمداً بگاڑ دیا گیا ہو گا۔ (ابن تغری بردی اور ابن حجر لکھتے ہیں کہ "اُردن علی اپنے باپ کا جانشین ہوا")۔

روایت کے مطابق علاء الدین کچھ عرصے کے لیے وزیر اور سپہ سالار افواج کے مناصب پر فائز رہا تھا۔ در حقیقت اس کے ایک وقفہ [وقف نامہ] میں جس کی تاریخ ۵۷۳ھ / ۱۱۷۳ء ہے، اس کے نام کے ساتھ ایسے القابات درج ہیں جو کسی فوجی منصب ہی کے لائق ہیں۔ حاجی حسام الدین کا خیال ہے کہ علاء الدین سپہ سالار تو تھا لیکن وزیر کبھی نہیں بنا تھا، بلکہ اس کو اسے ایک اور علاء الدین پاشا سے ملتبس کر دیا گیا ہے، جو فی الواقع عثمان اور اورخان کا وزیر تھا (اس وزیر کا ذکر اورخان

اشارہ؛ (۱۱) حسین حسام الدین : علاء الدین ہے، *TOEM* ۱۳ : ۳۰۷، بعد، ۳۸۰، بعد؛ ۱۵ : ۱۲۸، بعد، ۲۰۰، بعد (غیر مطبوعہ مآخذ کے اقتباسات بھی شامل ہیں)؛ (۱۲) اوزون چارشیلی : غازی اور خان بے وقفیہ سی (۱۳)، در *Be'l.* ۱۹۳۱ء، ص ۲۷۶، بعد؛ (۱۳) وؤ ترکی بذیل مادہ (از اوزون چارشیلی)۔

(S. M. STERN)

- علاء الدین حسین پاشا : رک بہ حسین شاہ۔
- علاء الدین محمد بن حسن : (رک بہ الموت)۔
- علاء الدین محمد خلجی : رک بہ خلجی۔
- علائکہ : رک بہ الآئہ۔
- علاقہ : رک بہ نسبہ، در وؤ لائیڈن، بار دوم۔
- العلاقی : نوبہ زبرین کی ایک وادی کا نام جو دریائے نیل اور ساحل بحیرہ احمر کے درمیان اسوان سے ۶۲ میل جنوب میں واقع ہے۔ چونکہ یہاں سونے کی کانیں تھیں جن میں حبشی غلام بطور مزدور کام کرتے تھے اس لیے ازمئہ وسطی میں یہ چھوٹی سی وادی ایک گنجان اور ترقی پذیر شہر کی شکل اختیار کر چکی تھی۔ (الیعقوبی (بلدان، ص ۳۳۳) نے لکھا ہے کہ [کھودنے کے بعد کچرے] سونے کے ڈلے زرینخ زرد (Sulphide Arsenic) کی شکل میں دستیاب ہوتے ہیں، پھر انہیں پگھلا کر سلاخوں کی شکل میں ڈھال لیا جاتا ہے۔“ الادریسی اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز معلومات دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”سونا تلاش کرنے والے رات کے وقت اپنے مورچے سنبھالتے تھے تاکہ سنہری خاک رات کی تاریکی میں چمکتی ہوئی نظر آ جائے اور ان جگہوں پر نشان لگا دیتے تھے تا کہ اگلے دن انہیں پہچان لیں۔ پھر اس سونا ملی ہوئی ریت کو اکٹھا کروا کر لے جاتے تھے اور پانی کی ناندوں میں دھو ڈالتے تھے تا کہ سونا الگ ہو جائے۔ پھر اس

کی بیوی اسپورجہ خاتون کے ایک وقفیہ مؤرخہ ۵۷۲۳ء میں آیا ہے)۔

چند عثمانی ترکوں کے بعض دستوروں کی تاسیس علاء الدین سے منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً سفید نمدمے کی مخروطی ٹوپی کا سرکاری لباس کے طور پر استعمال اور چنڈرلی زادہ قرۃ خلیل کے ساتھ مل کر عثمانی پیادہ سپاہ یاہ کی تنظیم۔ بعد کے مؤرخین ایک نئے عثمانی سکے کی ترویج کا سہرا بھی اس کے سر باندھتے ہیں (قب مادہ اورخان)۔ علاء الدین نے ۱۳۳۳ء کے قریب وفات پائی۔ متأخرین (مثلاً نشانجی اور بلیغ) نے اس کی موت کے بارے میں جو مختلف حالات بیان کیے ہیں وہ قابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس کی قبر بروسہ میں عثمان کے مقبرے میں ہے۔

علاء الدین کے اخلاف کا ذکر پندرھویں صدی کے نصف آخر میں نشری اور عاشق پاشا زادہ نے کیا ہے اور ان کا ذکر سولہویں صدی عیسوی کے مالکداری کے کاغذات میں ان اوقاف کے سلسلے میں بھی آیا ہے جو ان کے مورث اعلیٰ (علاء الدین) نے قائم کیے تھے۔ علاء الدین نے بروسہ کے فوقورتلی محلے میں ایک تکیہ (تکۃ) اور قابلیجہ کے قلعے میں دو مسجدیں تعمیر کرائیں۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول

۱۳۳۲ھ، ص ۲۱، ۳۶، بعد؛ (۲) نشری (طبع Taechner)

بمدد اشارہ؛ (۳) اروج : تواریخ آل عثمان (طبع

Babinger)، ص ۵، بعد؛ (۴) تاریخ آل عثمان (طبع

Giese)؛ (۵) لطفی پاشا : تاریخ استانبول ۱۳۳۱ھ، ص

۲۷، بعد؛ (۶) سعد الدین : تاج التواریخ، استانبول

۱۲۷۹ھ، ۱ : ۲۱، بعد؛ (۷) عالی : گنہ الاخبار، ۵ :

۸۲؛ (۸) صولاق زادہ : تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص

۱۸، بعد؛ (۹) محمد زعیم : تاریخ (قب TOEM، ۲ :

۳۳۶ تا ۳۴۵)؛ (۱۰) Hammer-Purgstall، بمدد

جانے لگا جو نہ مٹنے والی سیاہی سے لگائی جاتی ہے، نويس / پندرھویں صدی کے آغاز میں وقائع نگار الوليد بن الأحمر نے ان کلمات کی توثیق [علامہ] کے متعلق ایک مخصوص مختصر نیا رسالہ مستودع العلامة کے نام سے لکھا تھا (قَبْ Hespéris، ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۰)۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal: *Un recueil*

de lettres officielles almohades، پیرس ۱۹۴۲ء،

ص ۱۷ تا ۱۹؛ (۲) وہی مصنف: *Arabica occidentalia*

(در Arabica، ج ۲، ۱۹۵۰ء، ص ۲۷۷؛ بغداد کے

عباسی خلیفہ المستظهر بالله کی علامہ کے متعلق)؛ (۳)

Les signes des validation des: H. de Castrès

Hespéris، Chérifs saadiens، ۱۹۲۱ء، ص ۲۳۱ بعد

(E. Lévi-Provençal)

- علام: (ع)، عالم سے مبالغے کا صیغہ بہت غلم والا [رَکَ بہ علم]۔ عالم سے مبالغے کا صیغہ علامہ بھی ہے بمعنی بہت جاننے والا۔ یہ لقب بہت عالموں کے نام کے شروع میں استعمال ہوا۔ علامہ اور علامی جیسے القاب جید علما کو اس لیے دیے گئے تاکہ اسماء الحسنی میں علام (جو خدائے تعالیٰ کی صفت علم ہے) سے مماثلت یا التباس پیدا نہ ہو۔

- علامی: رَکَ بہ ابو الفضل۔

- ⊗ علامی، سعد اللہ خان: جملۃ الملك

مدارالمہام علامی فہامی سعد اللہ خان بن شیخ امیر بخش چنیوٹی ثم لاہوری متوفی ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء اپنے زمانے کی ایک نادر و ممتاز شخصیت تھا جو گمنامی و بے حیثیتی کی تاریکی سے نکل کر شاہجہان کے عہد میں سلطنت مغلیہ کے وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء کے لگ بھگ مغربی پاکستان کے ضلع جھنگ، تحصیل چنیوٹ کے شمال میں پانچ کوس کے فاصلے پر موضع پترا میں پیدا ہوا (مآثر الامراء،

میں بارہ ملا کر اسے پگھلا لیا جاتا تھا“۔ سونے کی ان کانوں کو جن سے قدیم زمانے میں استفادہ کیا جاتا تھا ازمنہ وسطیٰ کے آخر میں ترک کر دیا گیا۔ لیکن پرانی کھدائیوں کے نشانات اب بھی نظر آتے ہیں۔ اس علاقے میں سونے کی کان کئی ابھی حال ہی میں پھر شروع کی گئی ہے (ام غریات)۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی: معجم البلدان ص ۳۳۳

تا ۳۳۶؛ فرانسیسی ترجمہ از Wiet، ص ۱۸۸

تا ۱۹۲؛ (۲) ابن رستہ، ص ۱۸۳؛ فرانسیسی ترجمہ از

Wiet ص ۲۱۱؛ (۳) الادریسی (ڈوزی و ڈخوبہ)،

ص ۲۶ تا ۲۷؛ (۴) Renaissance: Mez، ص ۳۱۰؛

(ترجمہ از خدا بخش، ص ۳۰۰) (۶) Baedeker، Egypte،

مطبوعہ ۱۹۰۸ء، ص ۳۷۹، ۳۸۱۔

(G. Wiet)

- علامہ: نشان توثیق یا امضای مختصر (initials)

جو اسلامی مغربی ممالک میں خاندان مومنیہ کے زمانے سے دفتر خانے (chancery) کے تمام سرکاری کاغذات پر استعمال ہونے لگی تھی۔

یہ علامہ اصولی طور پر خود بادشاہ کے خط میں اس جگہ جو اس مقصد کے لیے کسی دستاویز کی پیشانی پر بسم اللہ کے نیچے خالی چھوڑ دی جاتی تھی، لکھی جاتی تھی، اور حمد و ثنا کے کلمات پر مشتمل ہوتی تھی جو مختلف شاہی خاندانوں کے وقت میں مختلف تھے یعنی مومنیہ اور سعدیہ خاندانوں کے زمانے میں ”الحمد“ حفصیہ خاندان کے دور میں ”الحمد لله والشکر لله“ اور غرناطہ کے ناصر خاندان کے زمانے میں ”لا غالب الا الله“ لکھا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ علامہ کی جگہ مخصوص عربی نقش و نگار (arabesque) کی طرز کی ایسی امضائے مختصر نے لے لی جو پڑھنے میں نہیں آتی تھی اور زمانہ حال میں اس کی جگہ ایک مہر سے کام لیا

۲ : ۴۴۴ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۳ : سید احمد مارہروی : حیات صالح، ص ۱۵ کی تصریح کے مطابق سعد اللہ خان چنیوٹ کے شیخ زادوں میں سے تھا اور نسل و نسب کے اعتبار سے قبیلہ قریش کی شاخ بنو تمیم (اصلش از بنی تمیم قریش) سے تھا۔

شیخ سعد اللہ خان نے اپنے زمانے کے رواج کے مطابق تعلیم کی ابتدا کی اور تحصیل علم کی خاطر پنجاب کے علمی مراکز سے فیض حاصل کرتا رہا، حفظ قرآن مجید کے علاوہ عقلی و نقلی علوم میں مہارت و کمال حاصل کر لیا۔ اس کے اساتذہ میں مولانا یوسف لاہوری بھی شامل ہیں جنہوں نے پچاس سال تک مسلسل درس و تدریس اور وعظ و ارشاد کا فریضہ انجام دیا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴)۔

سعد اللہ خان ایک مدت تک جامع مسجد وزیر خان کے مدرسے میں تعلیم و تدریس میں مشغول رہا (نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۳)۔ مغل بادشاہ شاہجہان ہمیشہ جوہر قابل کی تلاش میں رہتا تھا اور اہل علم کا بے حد قدردان تھا۔ شیخ سعد اللہ خان کے علم و فضل کی شہرت اس تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اپنی تخت نشینی کے چودھویں سال (۱۶۳۰ء میں) جب وہ لاہور آیا تو صدرالصدور موسوی خان کو حکم دیا کہ شیخ کو دربار شاہی کی ملازمت کے لیے طلب کیا جائے (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴ : نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۳)۔ عبدالحمید لاہوری (بادشاہ نامہ، ۲ : ۲۲۰) کے بیان کے مطابق شاہجہان سن چکا تھا کہ ”سعد اللہ فضائل و کمالات عقلی و نقلی سے متصف و مزین اور قرآن مجید کا حافظ ہے۔ اس کے علاوہ حسن تقریر، لطیف تحریر، ذہن روشن اور فکر نکتہ رس کے ساتھ ساتھ معلومات و ترتیب مقدمات میں کوئی اس کا ہمسر و ہم پلہ نہیں۔“ یہی وجہ ہے کہ بادشاہ نے دیکھتے ہی اس جوہر قابل کو بھانپ لیا اور زمرہ بندگان خاص میں شامل کر لیا۔

خلعت خاص اور طویلہ شاہی سے ایک گھوڑا عطا ہوا اور ”عرض مکرر“ کا عہدہ سپرد کیا گیا جو بادشاہ کے معتمدین ہی کو دیا جاتا تھا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۵ : نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۳)۔ بادشاہ نامہ ۲ : ۲۲۰ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۴)۔ خداداد صلاحیت اور حسن کارکردگی کے طفیل بادشاہ نے ایک سال کے اندر اندر (یعنی پندرہویں سال جلوس میں) ”خان“ کا خطاب عطا کرنے کے علاوہ ایک ہزاری و دو صد سوار کا منصب بھی دیا اور ”دولت خانہ خاص“ کی داروغگی پر سرفراز کیا۔ یہ عہدہ صرف صادق العقیدت اور مخلص دولت خواہوں ہی کو عطا ہوتا تھا (حوالہ سابق)۔ اس کے بعد سعد اللہ خان کی ترقی کا سلسلہ شروع ہوا جو اسے بڑی تیزی کے ساتھ وزارت عظمیٰ کے منصب تک لے گیا، چنانچہ ۱۷ رمضان المبارک ۱۰۵۰ھ/۲۱ دسمبر ۱۶۴۰ء کو جو شخص ملا سعد اللہ خان کی حیثیت سے مسجد وزیر خان میں ایک مدرس تھا، وہ مختلف مناصب پر فائز ہوتا ہوا، ۲۰ رجب ۱۰۵۰ھ/یکم ستمبر ۱۶۴۰ء کو یعنی تقریباً پانچ سال کے عرصے میں مغل شاہشاہ کا وزیر اعظم بن گیا اور علامی فہمی، جملة الملک اور مدارالمہام کے خطابات سے نوازا گیا (مآثر الامراء، ۱ : ۱۶۷، ۱۹۹ : ۲ : ۴۴۴ تا ۴۵۲ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۵)۔ علامی سعد اللہ خان سے پہلے یہ منصب اسلام خان مشہدی کے سپرد تھا لیکن شاہجہان کا اعتماد سعد اللہ پر بڑھتا جا رہا تھا اور وہ یہ سوچنے لگا تھا کہ وزارت عظمیٰ کے منصب کے لیے اس سے بہتر کوئی شخص نہیں۔ اسلام خان ایسا دانشمند اور زیرک انسان بھی اس صورت حالات سے پوری طرح باخبر تھا، چنانچہ خان دوران کی وفات کے بعد دکن کی صوبیداری کا منصب خالی ہو گیا تو اسلام خان نے از خود راستے سے ہٹ جانے کا فیصلہ کر لیا

نظام الملک آصف جاہ اول والی حیدرآباد دکن اسی لڑکی کے بطن سے تھا۔ میر نظام الملک کی شادی سعد اللہ خان کی ایک پوتی سے ہوئی تھی۔ اس طرح گویا علامی سعد اللہ خان کی دختری اولاد ۱۹۴۸ء تک دکن کی اسلامی مملکت کی تاجدار رہی۔ (مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲)۔

شاہنواز خان کا بیان ہے کہ علامی سعد اللہ خان ذی علم ہونے کے علاوہ خلیق و متواضع انسان تھا اور معاملات سلجھانے اور مقدمات کا فیصلہ کرنے میں انصاف پسند و دیانتدار تھا۔ سرکاری محاصل اور خراج کی وصولی کے سلسلے میں وہ اس بات کا روادار نہ تھا کہ رعایا یا اہکاروں پر کسی قسم کا ظلم یا زیادتی کی جائے (مآثر الامراء، ص ۴۵۱ تا ۴۵۲)۔ خانی خان (منتخب اللباب، ص ۵۸۱: ۱) نے بھی سعد اللہ خان کے علم و فضل، تدبیر و احتیاط، دیانت و امانت، حسن انتظام، عدل گستری نیز مردم آزاری و تعدی سے اجتناب کی بے حد تعریف کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اس میں یہ اوصاف نہ ہوتے تو نہ شاہجہان جیسا جوہر شناس اسے یہ مرتبہ و اعتماد بخشا، نہ وہ دارا شکوہ کے حسد و رقابت کے علاوہ دیگر امرا و اعیان کی نگاہ رشک کے ہوتے ہوئے اس بلند منصب کو کامیابی سے نباہ سکتا (مآثر الامراء، ص ۴۵۲: ۲) منتخب اللباب، ص ۵۸۱: ۱) نے سعد اللہ خان، ص ۱۲ تا ۱۶)۔ وہ کہا کرتا تھا کہ لفظ ”دیوان“ میں ”الف“ کو قلم اور ”ن“ کو دوات تصور کرو، جو دیوان فرشتوں کی سی صفات سے مزین نہ ہو اسے ”دیو“ سمجھو جس نے قلم دوات سامنے رکھ چھوڑی ہے (رقعات عالمگیری، مطبوعہ مطبع مصطفائی، ص ۱۰۸)۔ وہ شاہجہان جیسے رعایا پرور بادشاہ کو بھی اصول انصاف اور انداز حکمرانی سے آگاہ کرنے سے باز

اور شاہجہان کی خدمت میں خود یہ تجویز پیش کی کہ وزارت عظمیٰ کے منصب کے لیے سعد اللہ خان موزوں ترین آدمی ہے اور میں اس سے دست کش ہو کر دکن کی صوبیداری سنبھالنا مناسب خیال کرتا ہوں۔ بادشاہ نے یہ تجویز بڑی خوشی سے قبول کر لی اور بقول غلام رسول مہر (مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۶) ”کم و بیش پچیس سال کی عمر میں پنجاب کا ایک گمنام فرد، جسے شاہی ملازمت میں منسلک ہونے سے صرف چار سال گزرے تھے، شاہجہانی سلطنت کا دیوان کل، یعنی وزیر اعظم بن گیا“۔

سعد اللہ خان کو قولنج کی بیماری لاحق تھی، شاہنواز کے بیان کے مطابق جو بیماری اس کا مرض الموت ثابت ہوئی وہ ”از تناول وادی قولنج طاری شدہ بود“ (مآثر الامراء بحوالہ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۱)۔ تاہم جب تک وہ کام کے قابل رہا، اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ جمادی الاولیٰ ۱۰۶۶ھ / فروری ۱۶۵۶ء میں مرض اس قدر بڑھ گیا کہ وہ دربار میں حاضری کے قابل بھی نہ رہا۔ شاہجہان اپنے بیٹے دارا شکوہ کے ہمراہ اس کی عیادت کے لیے کئی بار اس کے گھر گیا (مآثر الامراء، ص ۴۵۱: ۲) منتخب اللباب، ص ۵۸۱: ۱)۔ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰)۔ بالآخر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۰۶۶ھ / اپریل ۱۶۵۶ء کو بروز دوشنبہ علم و فضل اور تدبیر و دیانت کا یہ پیکر وفات پا گیا (حوالہ سابق)۔ وفات کے وقت اس کے بیٹے اگرچہ بہت کم عمر تھے، مگر بعد کے ادوار میں انہوں نے بڑی ناموری اور نیک نامی حاصل کی (منتخب اللباب، ص ۴۳۹: ۱) مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲)۔ علامی سعد اللہ خان کی ایک بیٹی تھی جو میر شہاب الدین مخاطب بہ غازی الدین خان فیروز جنگ سے بیاہی گئی تھی۔ میر قمر الدین خان

نہیں آتا تھا (مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان مخلص)، ص ۱۶)۔

شاہجہان کے عہد میں رعایا کو جو خوش حالی نصیب ہوئی اور اہل علم کی جو قدر و منزلت ہوئی، نیز جو تاریخی عمارات بنائی گئیں، ان میں اس کے وزیر اعظم سعد اللہ خان کا بھی بہت بڑا حصہ ہے۔ جامع شاہجہانی (دہلی کی شاہی مسجد) بھی سعد اللہ خان کی نگرانی میں تعمیر ہوئی، آگرے اور متھرا کے قریب جھرنا ندی کے کنارے اس نے ایک قصبہ بھی آباد کیا تھا، جو اسی مناسبت سے سعد آباد کہلایا اور آج کل یہ ضلع متھرا کی ایک تحصیل ہے۔ لاہور میں رنگ محل بھی سعد اللہ خان نے بنوایا تھا۔ اس سے متصل اس کے فرزند حفیظ اللہ خان (معروف بہ میاں خان) کی حویلی بھی تھی (غلام رسول مہر : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰)۔ علم و ہنر کی خدمت اور اہل علم کی پرورش و سرپرستی کے علاوہ سعد اللہ خان نے کچھ مکتوبات اپنی یادگار چھوڑے ہیں جو اس کے علم و فضل کا مرتبہ متعین کرنے میں مدد دینے کے علاوہ سلطنت مغلیہ کے مالی و انتظامی امور کے سلسلے میں بھی ایک قیمتی مواد سمجھا جاتے ہیں۔ یہ مکتوبات غلام رسول مہر کے عالمانہ مقدمے کے ساتھ ادارہ تحقیقات پاکستان جامعہ پنجاب لاہور نے جولائی ۱۹۶۸ء میں شائع کر دیے ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالحی لکھنوی : نزہۃ الخواطر، دکن ۱۹۵۵ء؛ (۲) محمد صالح : عمل صالح، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۰ء؛ (۳) غلام رسول مہر : مکتوبات سعد اللہ خان، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۴) سعید احمد مارہروی : حیات صالح، مطبوعہ دہلی؛ (۵) شاہنواز خان : مآثر الامراء، مطبوعہ کلکتہ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶) بختاور خان : مرآۃ العالم، مخطوطہ کتاب خانہ دانشگاہ پنجاب، لاہور؛ (۷)

طاس ولیم : مفتاح التواریخ، لکھنؤ ۱۸۶۷ء؛ (۸) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، مطبوعہ کلکتہ؛ (۹) عالمگیر : رقعات عالمگیری، مطبوعہ لاہور؛ (۱۰) خانی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۱۱) محمد صالح کنہوہ : عمل صالح، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) مستعد خان : مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) عبدالباقی نہاوندی : مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) بشیر الدین احمد : واقعات دارالحکومت دہلی، دہلی ۱۹۱۹ء؛ (۱۵) رحمن علی : تذکرہ علمائے ہند (اردو)، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۱۶) آزاد بلگرامی : مآثر الکرام، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف : سرو آزاد، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۱۸) علم الدین سالک : سعد اللہ خان علامی در مجلہ نقوش (شخصیات نمبر)، لاہور۔ (ظہور احمد اظہر)

• **عَلْث :** (یا الْعَلْث)، بغداد کے شمال میں ایک قصبہ جو دریائے دجلہ کی قدیم گزرگاہ کے مشرقی کنارے پر عکبری اور سامرا کے درمیان واقع ہے چونکہ دجلہ اپنی گزرگاہ بدل چکا ہے [رک بہ دجلہ] اس لیے عَلْث اب مغربی کنارے، یعنی الشَّطِیْطَہ پر واقع ہے۔ اس شہر کے وسیع کھنڈر اب بھی عَلْث ہی کہلاتے ہیں۔ یہ کھنڈر جدید قصبہ بلد سے تقریباً ساڑھے چار میل شمال مغرب میں واقع ہیں۔ بطلمیوس (۵ : ۲۰) نے بھی اس شہر کا ذکر Altha کے نام سے کیا ہے۔ قرون وسطیٰ کے جغرافیہ نگاروں کے بیان کے مطابق العراق کے سواد کی شمالی حد کی تشکیل عَلْث سے جو دجلے کے مشرق میں تھا، اور حربہ سے ہوتی تھی، جو اس کے مغرب میں تھا۔ یہ قریہ علویوں یعنی اولاد حضرت علیؓ بن ابی طالب کے لیے وقف تھا (یا قوت)۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کے بعض ممتاز محدثین عَلْث کی طرف منسوب ہیں۔ اس قصبے کے قریب دجلے پر پتھروں کا ایک بند تعمیر کیا گیا تھا، لیکن اب اس کا کوئی

نشان باقی نہیں۔ عُلْتُ ہی کے قریب راہبات کی ایک خانقاہ (Convent) دَیْرُ الْعُلْتُ یا دَیْرُ الْعِزَّارِ تھی جس کا ذکر، علاوہ اور شعرا کے جَعْدَہ البرمکی نے کیا ہے۔

مآخذ: (۱) المقدسی، ص ۱۲۳؛ (۲) یاقوت، ۳: ۲۱۱، ۲: ۶۷۹؛ (۳) شاہستی: دیارات (طبع G. Awad)، ص ۶۲ تا ۶۳؛ (۴) ابن عبدالحق: مرآید، ۲: ۲۷۵؛ (۵) العمری: مسالک الأنصار، ۱: ۲۵۸؛ بعد؛ (۶) السیوطی: لبّ الباب، ص ۱۸۱؛ (۷) تاج العروس، ۱: ۶۳۴؛ (۸) Rayy Sāmarrā: A. Sousa، بغداد ۱۹۴۸ء، ۱۸۳ تا ۱۸۴؛ (۹) J.F. Jones: Memoires، ص ۱۸۵ء، ۲۵۷؛ (۱۰) M. Streck: Babylonien nach d. arab. Geographen، ۲: ۲۲۴؛ بعد؛ (۱۱) Le Strange، ص ۵۰؛ (۱۲) M. Wagner: Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wissensch، ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۶ (G. AWAD)

⊗ اَلْعَلْتُ: (لفظی معنی لوٹھڑا یا منجمد خون)،

قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو ترتیب تلاوت کے لحاظ سے ۹۶ویں سورت ہے، سورۃ التین [رک بان] کے بعد اور سورۃ القدر [رک بان] سے قبل، تیسویں بارے میں آتی ہے، ترتیب نزول کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت ہے، جس کے بعد سورۃ القلم [رک بان] نازل ہوئی (الاتقان، ۱: ۱۰؛ الکشاف، ۴: ۶۳۳، ۷۷۵، الخازن، ۱: ۸؛ بعد؛ روح المعانی، ۳۰: ۱۷۸)؛ مکی سورتوں میں یہ سب سے پہلی سورت ہے۔ اس سورت میں انیس آیات ہیں (روح المعانی، ۳۰: ۱۷۸)؛ الخازن (۴: ۳۲۰) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۹۲ کلمات اور ۲۸ حروف ہیں؛ اس سورت کو سورۃ اُقرأ بھی کہتے ہیں (فتح البیان، ۱۰: ۲۹۶؛ روح المعانی،

۳۰: ۱۷۷)؛ صحیح ترین قول تو یہی ہے کہ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت یہی ہے، لیکن بایں ہمہ جابرؓ بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ المدثر نازل ہوئی، بعض نے کہا ہے کہ سورۃ الفاتحہ سب سے پہلے نازل ہوئی۔ جابر بن زید سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ العلق پھر ن، پھر المزل، پھر المدثر اور پھر الفاتحہ نازل ہوئی (روح المعانی، ۳۰: ۱۷۸)؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱: ۸ و ۳: ۲۲۰، قاهرہ ۱۳۲۸ھ)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم غار حرا میں اللہ کی عبادت میں مشغول تھے کہ حضرت جبریلؑ سورۃ العلق کی پانچ آیات کی شکل میں پیغام ربانی لے کر حاضر ہوئے اور عرض کیا: اُقرأ (پڑھ)۔ آپؐ نے فرمایا: میں تو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ تب جبرئیل نے مجھے اپنے بازوؤں میں بھینچا جس سے میں نڈھال ہو گیا، پھر کہا پڑھ، تین مرتبہ ایسا ہی ہوا (البخاری، ۱: ۳؛ لباب التأویل، ۳: ۳۲۱؛ روح المعانی، ۳۰: ۱۷۸)؛ فتح البیان، ۱: ۲۹۶؛ اسباب النزول، ص ۵؛ بعد؛ فی ظلال القرآن، ۳۰: ۱۹۶)؛ اس سورت کے ماقبل کی سورت کے ساتھ ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی، ۳۰: ۱۷۸؛ البحر المحیط، ۸: ۳۹۲؛ تفسیر المراغی، ۳۰: ۱۹۷)؛ اس سورت میں جن علوم اور حکمتوں کا اشارہ ملتا ہے، ان کے لیے دیکھیے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵: ۲۰۳ تا ۲۴۳)؛ حکمت و تصوف کے اسرار کے لیے تفسیر ابن العربی (۲: ۲۰۱)؛ فقہی احکام اور دینی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی الاندلسی: احکام القرآن (ص ۱۹۴۲)، اعجاز بیان، ادبی اسلوب اور فکری اور اجتماعی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰: ۱۹۶ تا ۲۰۸)۔

سورت کی ابتدائی پانچ آیات میں اس اعجاز

۲۰۰؛ فی ظلال القرآن، ۳۰: ۱۹۶ (بعد)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے سورت العلق کی تلاوت کی، اس کو اتنا اجر ملے گا جتنا تمام مفصلات (طویل سورتیں) پڑھنے والے کو ملتا ہے (الکشاف، ۴: ۷۷۹؛ تفسیر البیضاوی، ۲: ۳۱۱)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۃ ع ل ق؛ (۲) السيوطي: الاتقان، قاہرہ ۱۹۰۱ء؛ (۳) وہی مصنف: الدر المنثور، قاہرہ، ۱۳۱۳ھ؛ (۴) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۵) الألوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) الزمخشري: الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۷) صديق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) المراغي: تفسیر المراغي، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) ابوالحسن نیشاپوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) سيد قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۱۲) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

• علقمہ: بن عبدۃ التیمی، ملقب بہ الفعل

(= شترنر)، قدیم عرب شاعر، جو چھٹی صدی عیسوی کے نصف اول میں گزرا ہے اس کا شاعرانہ کلام ان لڑائیوں کے متعلق ہے جو لخم اور بنو غسان کے درمیان ہوئیں۔ کہتے ہیں کہ اس نے اپنا [بانیہ] قصیدہ [طحاہک قلب فی الحسان طروب] (العقد الثمین، لندن ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۵) غسانی بادشاہ الحارث بن جبلة (حدود ۵۲۹ تا ۵۶۹ء) کی مدح میں کہا اور اس میں اپنے بھائی شأس کی رہائی کی درخواست کی، جسے بادشاہ نے قید کر رکھا تھا؛ چنانچہ بادشاہ نے اسے اور دیگر تمیمیوں کو رہا کر دیا۔ عربی روایت میں علقمہ اور امرؤ القیس [حدود ۵۴۰ء] کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے امرؤ القیس کے خلاف ایک ادبی

ربانی کا تذکرہ ہے جو انسان کی تخلیق اور پھر اسے زیور تعلیم سے آراستہ کرنے میں کارفرما ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت کی ابتدائی آیات میں تخلیق کے ساتھ تعلیم کا ذکر اپنے اندر جو اسرار و رموز اور حکمت رکھتا ہے، اسے صرف ارباب بصیرت ہی سمجھ سکتے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳۰: ۱۹۶ (بعد) سب سے پہلے یہ فرمایا گیا کہ اللہ جل شانہ نے اپنی حکمت کاملہ اور قدرت مطلقہ سے انسان کو ایک چھوٹے سے جرثومے سے تخلیق فرمایا اور پھر یہی انسان کائنات ارضی کا مالک و حکمران بن گیا، اس کے بعد انسان پر اللہ کے دوسرے احسان عظیم کا ذکر کیا گیا ہے جس کے باعث وہ جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر علم کی روشنی میں آ گیا اور اسی علم کی روشنی کے طفیل انسان نے کائنات پر اختیار حاصل کیا؛ اس کے بعد انسان کی غفلت و ناشکرگاری کا ذکر ہے کہ وہ اپنے خالق و محسن کو فراموش کر کے، ہدایت و اصلاح کے صراط مستقیم کو چھوڑ کر، سرکشی و نافرمانی پر اتر آیا اور یہ بھول بیٹھا کہ اللہ کی دی ہوئی ان عارضی نعمتوں کو چھوڑ کر پھر اسی کے حضور میں اسے پیش ہونا ہے۔ پھر بتایا گیا کہ تخلیق و تعلیم کے اس احسان ربانی کو فراموش کرنے والے انسان نے سرکشی و نافرمانی پر بس نہ کی، بلکہ بندگان حق کی ایذا رسانی اور اللہ کے بھیجے ہوئے رسولوں کی تکذیب و دل آزاری پر بھی کمر بستہ ہو گیا۔ پھر اللہ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نافرمانوں کی ایذا رسانی پر صبر کی تلقین فرمائی اور یہ تسلی دی کہ ان نافرمانوں اور سرکشوں کو ایک دن پیشانی پکڑ کر ذلت و رسوائی کے ساتھ گھسیٹ کر عذاب الیم میں مبتلا کیا جائے گا، اس لیے آپؐ یاد الہی اور پیغام حق کے کام کو جاری رکھیے اور ان کی پروا نہ کیجیے (تفسیر المراغي، ۳۰: ۲۰۴ تا

العقد الثمین میں صرف متن شائع کیا؛ پھر محمد بن شنب نے الجزائر سے متن، مع شرح الأعلَم الشَّتَرِی، شائع کیا (الجزائر ۱۹۲۵ء)؛ نیز دیکھیے (۲) الاغانی، ۷ : ۱۲۷ تا ۱۲۸ و ۲۱ : ۱۷۱ تا ۱۷۵؛ (۳) *Le Diwan d' Amro'l Kais : de Slane*، پیرس ۱۸۳۷ء، ص ۸۰؛ (۴) *Essai : Caussin de Perceval* (۵)؛ (۶) *G. E. von Grunebaum*، در *Orientalia* ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۵؛ (۷) البندادی: خزانة الادب، ۱ : ۵۶۵ تا ۵۶۶؛ (۸) ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، ص ۵۸؛ (۹) الجمعی: طبقات الشعراء، ۱۱۵ تا ۱۱۷؛ (۱۰) البکری: سطر اللالی، ص ۳۳۔

(G. E. VON GRUNEBaum)

- **العَلَمی: قدامہ اور المسعودی جیسے نامور مصنفوں کے بیان کے مطابق تیسری - چوتھی صدی ہجری / نویں - دسویں صدی عیسوی میں دریائے فرات کی اس مغربی شاخ کا نام جو موجودہ ہندیہ بند (Hindiyya Barrage) کے مقام پر یا اس کے قریب (طول بلد ۴۴ درجے ۱۶ دقیقے مشرقی، عرض بلد ۳۶ درجے ۴۰ دقیقے شمالی) دریا سے جدا ہو کر قرون وسطی کی وسیع دلدل (البطیحة) میں مدغم ہو جاتی تھی۔ فرات کے پانی کا وہ حصہ جو اس شاخ میں یا مشرقی شاخ (یعنی السوراء) موجودہ: حلہ) میں بہتا تھا، قرون وسطی و حاضریہ میں وقتاً فوقتاً باعتبار مقدار کم و بیش ہوتا رہا ہے؛ لیکن بیسویں صدی کے آغاز سے مغربی شاخ سبقت لے گئی ہے اور مشرقی شاخ ایک ضمنی نہر ہو کر رہ گئی ہے۔ غالباً علقمی شاخ ہی کو اصل دریا سمجھنا چاہیے، اگرچہ ضروری نہیں کہ اس کی گزرگاہ وہی ہو جو موجودہ ”ہندیہ دریا“ کی ہے۔ العلقمی بڑے بڑے شہروں، القنطرہ (جو دونوں کناروں پر آباد تھا) اور کوفہ (دائیں کنارے**

مقابلے میں کامیابی حاصل کی، جس کے نتیجے میں امرؤ القیس نے اپنی زوجہ جندب کو، جو حکم بنائی گئی تھی، طلاق دے دی اور علقمہ نے اس سے شادی کر لی۔ ان دونوں کے اسلوب کلام سے ضرور کچھ اسی قسم کے فن کارانہ ارتباط کا گمان گزرتا ہے جو اس کہانی سے مترشح ہوتا ہے۔ علقمہ کے قصیدہ اول (در طبع آہلورد) [ذہبت من الہجران فی غیر مذہب الخ] اور امرؤ القیس کے قصیدہ چہارم (در طبع آہلورد) [خلیلی مرآی علی ام جندب الخ] میں جس مشابہت کا اکثر ذکر کیا جاتا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ راویوں نے ان دونوں ادبی شخصیتوں کو ایک جہد تک آپس میں ملتیس کر دیا ہے؛ چنانچہ آہلورد (Ahlwardt) *Bemer Kungen*، ص ۶۸ (بعد) نے بھی کہا ہے کہ غالباً علقمہ کا قصیدہ قدیم تر ہے۔ علقمہ اور امرؤ القیس دونوں نسبتاً طویل اور سالم بحریں استعمال کرنے کی طرف مائل ہیں۔ اس کے علاوہ اسلوب بیان اور نفس مضمون میں مشابہت بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ دونوں ایک جدا گانہ دبستان شاعری کے نمائندے تسلیم کر لیے جائیں۔ بایں ہمہ وصف نگاری کے سلسلے میں اسالیب کا تنوع زیادہ تر علقمہ کے ہاں ملتا ہے۔ [علقمہ کے] دو قصیدے (عدد ۸ و ۱۲، در طبع آہلورد جعلی ہیں، اس لیے ان کی بنا پر جو تاریخی یا زمانی نتائج نولدیکہ (Die) *Noldeke* *Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*، *Abh. Akad. d. Wissensch*، برلن ۱۸۸۷ء، ص ۳۶)، اور اس کے تتبع میں براکلمان (*Brockelmann*، ۱ : ۴۸) نے اخذ کیے ہیں انہیں رد کر دینا چاہیے۔ عربی نقادان فن علقمہ کو فحول یعنی صف اول کے شعرا میں شامل کرتے ہیں۔

مأخذ: (۱) دیوان علقمہ، جسے سب سے پہلے، A. Socin نے جرمن ترجمے سمیت شائع کیا، لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ اس کے بعد آہلورد (Ahlwardt) نے مجموعہ

معلوم ہوتے ہیں (وہی کتاب ۵ : ۲۶۸ شماره
۵۳۵۷، ۲۶۹ شماره ۱۵۳۵۸)۔ ”رایہ“ کا استعمال
صرف مسلمانوں ہی میں محدود نہیں سمجھا جاسکتا
کیونکہ جنگ بدر میں حضرت طلحہؓ کے ہاتھ میں
بت پرستوں کا ”رایہ“ تھا (وہی کتاب، ص ۲۶۹
شماره ۵۳۶۵)۔

زمانہ مابعد میں جھنڈوں کے استعمال کو
مسلمانوں میں بہت اہمیت ہو گئی۔ بنی امیہ نے اپنے
جھنڈے کے لیے سفید رنگ منتخب کیا اور بنی عباسؓ
نے سیاہ۔ شیعہوں کا جھنڈا سبز رنگ کا ہوتا تھا۔
جھنڈوں کی تصویریں بھی مختلف اشیا پر، بالخصوص
میناتوری تصاویر میں، بکثرت نظر آتی ہیں۔
اس کا قدیم ترین نمونہ ایک مجلہ ایرانی برتن پر
ملتا ہے جو بلاشبہ دسویں صدی عیسوی کا ہے
(Survey، لوحه ۵۷۷)۔ جھنڈوں کے ان نقوش کے لیے
جو بعد کو رائج ہوئے دیکھیے Kralchowskaya،
در Ars Islamica ۴ : ۲۶۸ تا ۲۶۹۔ علاوہ ازیں
دسویں صدی کے بربری جھنڈے سے بھی مقابلہ
کیجیے جو کلیسائے طلیطلہ میں آج تک محفوظ ہے
(Maurische Kunst : Kühnel، لوحه ۱۴۹)۔ سوار فوج
کے پرچم اور بیرق عہدِ ممالیک میں بھی مصر اور
شام میں استعمال ہوتے تھے (دیکھیے Leo A. Mayer :
Mamluk Costume، بذیل Banners، المقریزی : خطط،
۱ : ۲۳ بعد : خزائن النبوت)۔ ممکن ہے اس
زمانے میں مختلف الفاظ کے استعمال میں، جو
جھنڈے کے معنوں میں آئے ہیں، کچھ امتیاز ہو۔
علم کتبات میں قایت ہای کے ایک کتبے میں
سیف و قلم کو سجع میں بند و علم کے مقابل استعمال
کیا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ”بند“
عسکری لواء کے معنوں میں ہے اور ”علم“ مذہبی
جھنڈے کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے
Catalogue général du Musée arabe : J. David-Weill

پر) کے پاس سے گزرتی تھی۔ ابن العلقمی [رک بان]
مشہور وزیر کی نسبت اسی ندی کے نام سے
ماخوذ ہے۔

ماخذ : (۱) Le Strange، ص ۷۴ : (۲)
Four Countries of Modern Iraq : S. H. Longrigg
اؤکسفورڈ، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۱ : نیز رک بہ الفرات۔

(S. H. LONGRIGG)

• عَلَم : (ع : جمع : أعلام)؛ بمعنی نشان
مقام و راہ، پرچم؛ یہ لفظ بہ مفہوم ثانی
عربی زبان کے لواء اور رایہ کا مترادف ہے
(فارسی : بَند، دَرَفَش؛ ترکی : بیرق = لواء، سَنَجَاق
[رک بان] نیز دیکھیے لاطینی : Signa)۔

یہ معلوم ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش
جب کسی قبیلے سے لڑے تو انہوں نے قصی کے ہاتھوں
سے لواء پایا۔ یہ ایک سفید کپڑا تھا، جسے قصی نے
خود ایک نیزے سے باندھا تھا (Caussin de
Essai : Perecval، ۱ : ۲۳۷ تا ۲۳۸)۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانہ حیات میں
جھنڈوں کے لیے عام طور پر لواء یا رایہ کا لفظ
استعمال ہوتا تھا اور علم کا استعمال ان معنوں میں
کم کیا جاتا تھا، مگر حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علم کو ”عقاب“ کہا
جاتا تھا۔ دوسری احادیث میں رایہ (آپؐ کا سیاہ
جھنڈا) اور راہ (آپؐ کا سفید جھنڈا) میں فرق
دکھایا گیا ہے (کنز العمال ۳ : ۱۸ شماره ۳۴۶، ۴۵
شماره ۹۹۵)۔ ایک دوسری حدیث میں یہ بھی آیا
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو مشورہ
دیا گیا تھا کہ مسلمانوں کو نماز کے لیے بلانے
کے لیے رایہ کو بلند کر دیا جائے، لیکن آپؐ
نے اس طریق کو ناپسند فرمایا (وہی کتاب، ۴ :
۲۶۳ شماره ۵۴۶۱)۔ کچھ ایسی احادیث بھی
ہیں جن سے کہ ”لواء“ اور ”رایہ“ مرادف

● علم : (ع)؛ علم مادے سے؛ جہل کی ضد۔
مفردات میں ہے : الْعِلْمُ ادْرَاكُ الشَّيْءِ بِحَقِيقَتِهِ
(= کسی شے کی حقیقت کا ادراک علم ہے)۔ یہ دو طرح
سے ہو سکتا ہے : اول، ادراک ذاتِ الشَّيْءِ (= ذات
شے کا ادراک)؛ دوم، الْحَكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِوُجُودِ
شَيْءٍ هُوَ مَوْجُودٌ لَهُ أَوْ نَفْسِ شَيْءٍ هُوَ
مَنْفِي عَنْهُ۔ اسی مادے سے عَلِيم اور عَلَام
(بطور مبالغہ) اور عالِم کے الفاظ قرآن مجید میں
آئے ہیں۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی
ہیں اور آگے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی
مختصر تشریح آ رہی ہے۔

اسلامی ادبیات میں علم کے مختلف معنی
آئے ہیں (آگے دیکھیے)۔ قرآن مجید میں علم
کے ساتھ حِکْمَة [رک باں] کی اصطلاح بھی آئی
ہے اور ظاہر ہے کہ حِکْمَة میں علم سے زائد معانی
موجود ہیں۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں علم کے
ساتھ فضل (فَضِيلَة [رک باں]) کی اصطلاح کا ذکر
کر کے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت
ہے۔ علم کے مرادفات میں ادراک، شعور اور معرفت،
جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن
کبھی محدود مفہوم میں فن [رک باں] اور صناعة
کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔
سرسری طور پر ہر ادراک (بشمول حسی)
علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالم کا
اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو ادراکات کے
کسی منظم سلسلے میں مزاولت (طول المالبسة)
اور ممارست کے بعد درجہ خاص یا امتیاز خاص
حاصل کر لیتے ہیں؛ امام غزالیؒ نے اس
تغاطب (انسانوں کے لیے لفظ عالم کے استعمال)
پر اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ جو الفاظ خدا تعالیٰ
کے لیے استعمال ہوئے ہیں (مثلاً عَالِمُ الْغَيْبِ

‘du Caire, Bois à épigraphes depuis l’époque mamlouke
ص ۵۷ تا ۵۸؛ ابن فضل اللہ : مسالک الابصار فی
ممالک الامصار، طبع Gaudefroy Demombynes،
ص xlv تا lvi و ۲۶)۔ بہت سے جھنڈے،
جن پر مذہبی نقوش ہیں، مختلف عجائب خانوں
میں محفوظ ہیں۔ وہ عام طور پر سترھویں اور
اٹھارھویں صدی سے متعلق ہیں اور زیادہ تر
مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے ممالک سے
لیے گئے ہیں (اسی سلسلے میں ایک ترکی
جھنڈے کے لیے دیکھیے Malmö Musei : C. J. Lamm
Malmö ‘En Turkish Fana’، Arsbok ‘Vanners
۱۹۴۰ء)۔ بعض قسم کے جھنڈے اب بھی مذہبی
جلوسوں میں استعمال کیے جاتے ہیں۔

ترکی بیرق کے لیے رُک بہ طوغ، نیز سنجاق؛ پرچم
پر ہلال کے نشان کے لیے رُک بہ ہلال؛ شیر اور
سورج کے نشان کے لیے رُک بہ شیر و خورشید؛
نشانہائے امارت کے لیے رُک بہ شعار و تمغہ، در
رُک، لائیڈن، بار دوم۔

مآخذ : متذکرۃ بالا حوالوں کے علاوہ دیکھیے :

- (۱) Einleitung : Freytag، ص ۲۶۲ بعد؛ (۲) Jacob :
Altarabisches Beduinenleben، بار دوم، ص ۱۲۶؛
(۳) Renaissance : Mez، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛
(۴) De opkomst der Abbasiden : G. van Vloten
ص ۱۳۷ بعد؛ (۵) وہی مصنف : Les drapeaux en
usage à la fête de Huceln à Téhéran، Intern.
Archiv für Ethnographie، ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۹ بعد؛ (۶)
On the customs of the Moosulmans of : Herklots
India، ص ۱۷۶ بعد؛ (۷) A. Sakisian، در Syria
۱۹۳۱ء، ص ۶۶ تا ۸۰؛ (۸) Phyllis Ackermann، در
Survey of Persian Art : A. U. Pope، ۳ : ۲۷۶ تا

وَالشَّهَادَةِ) ان کا اطلاق انسانوں پر درست نہیں (احیاء، کتاب اول، باب ۳)۔

شعور اور ادراک ایک سطح پر اگرچہ علم کہلا سکتے ہیں اور اسی طرح معرفۃ اور فقہ کو بھی علم کہا جاسکتا ہے، مگر ایک خاص دائرۃ استعمال کی وجہ سے عالم اور عارف و فقیہ [رک بان] میں فرق ہے۔ [نیز رک بہ علما]۔

شعور کے معنی ہیں ادراک جزئیات؛ اس لیے شاعر کے معنی ہوئے ادراک جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کلیات کا بھی مدبر ہو)۔ فقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدرکات کا عقلی تجزیہ کرنے والا (رک بہ مقالۃ علم، از ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ، در ۱۱ لائیڈن، بار اول)۔ اسی لیے فقیہ عاقل و دانا شخص، یا کسی علم کی اصول بندی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں۔ مرور زمانہ سے فقیہ صرف قانون شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور فقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (فلسفہ اور سائنس Science) اس کے دائرے میں آ گئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات محقق) کہلایا۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوقیت زائد رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانون شریعت کے جاننے والوں اور علوم دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفۃ اور علم میں جزوی ترادف پایا جاتا ہے؛ چنانچہ القشیری نے اپنے رسالۃ میں لکھا ہے: ”المعرفة..... هو العلم“۔ اس کے باوجود القشیری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے۔ موصوف کے یہ فقرے خاص طور سے قابل ذکر ہیں: العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول (= ”در اصل عارف وہ شخص ہے جو براہ راست، یعنی

حواس و عقل کے واسطے کے بغیر، روحانی واردات کے طور پر علم حاصل کرتا ہے اور عالم وہ شخص ہے جو حواس و عقل کے ذریعے بعض حقائق کا ادراک کرتا ہے“۔

متکلمین میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفۃ میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مرکبات اور معرفۃ کو بسائط کے لیے استعمال کرتے ہیں (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی اقسام اور مختلف صورتوں کی بحث آگے آتی ہے۔ یہاں مجملًا یہ اشارہ کافی ہو گا کہ علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں: (۱) ذات باری کا علم (اس کا عالم الغیب والشہادۃ، علیم اور غلام ہونا)؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے۔ عقائد نسفی اور مواقف میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علم قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔ ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبط تحریر میں آئے علوم مدونہ کہا جاتا ہے، جن میں سے نمایاں شاخوں پر اس مقالے میں بحث کی جائے گی (علوم مدونہ کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم)۔

(D.B. MACDONALD)

[مذکورہ بالا بحث میں ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ کے ماحولہ بالا مقالے (در ۱۱ لائیڈن، بار اول) سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلام کی علمی تاریخ میں علم کے پھیلے ہوئے موضوعات پر قدرے تفصیل سے بحث مناسب خیال کی گئی ہے؛ چنانچہ اس مقالے میں جملہ علوم کو شامل کر کے اہم علوم سے ہر ایک پر مستقل مقالہ درج کیا گیا ہے تاکہ مسلمانوں کے علم اور علوم کا مجموعی تصور اور نقشہ قارئین کے سامنے آ سکے۔ ادارہ]۔

مباحث کی ترتیب : اس طویل اور مبسوط مقالے کی (جو ہمارے مد نظر ہے) ترتیب یہ ہو گی (علوم سے متعلق مقالات کی ترتیب آگے کہیں آ رہی ہے۔ یہاں فقط لفظ علم کے مباحث درج کیے جا رہے ہیں) :

- ۱۔ علم کی باضابطہ تعریفیں۔
- ۲۔ علم کے مختلف تصورات؛ قرآن مجید، حدیث (و محدثین)، متکلمین، صوفیہ اور حکما کے زاویہ ہائے نظر۔
- ۳۔ مسلمانوں کی علمی تحریک کے خصائص۔
- ۴۔ اس علمی تحریک کا مغرب پر اثر۔
- ۵۔ دور جدید میں مسلمانوں میں احیائے علوم کی تحریک۔
- ۶۔ متفرق تصریحات۔

ان مباحث کے بعد علوم (اور علوم مدونہ) کی بحث آنے کی اور پھر ایک خاص ترتیب کے ساتھ علم کی ہر بنیادی شاخ پر مقالات آئیں گے۔

علم کی باضابطہ تعریفیں

علما نے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے بالعموم احتراز کیا ہے (جیسا کہ آگے چل کر بیان ہو گا)؛ تاہم ان کی پیش کردہ صدہا تعریفات کو اگر مجمل صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے۔ یہاں ان میں سے چند نمایاں تعریفات دی جا رہی ہیں:-

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا ادراک حاصل ہوتا ہے؛ اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعہود الذہنی) ہے (الایچی: مواقف)، یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الامدی: الابکار)۔ علم معرفۃ شے علی من ہو بہ ہے (الغزالی: المستصفی)۔ علم ادراک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے۔ علم اذعان النفس ہے۔ علم ثبوت ہے۔ علم احاطہ (علی من هو علیہ) ہے۔ علم معنی النفس

ہے۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمیز اور قطع کا، یا تبیین کا اور یہ صفت النفس ہے۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے۔ علم ارتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا)، یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقة الشیء بالشیء فی النفس ہے۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادة)۔ علم صورة الشیء فی الذہن ہے۔ علم صورة الشیء فی العقل ہے۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے۔ علم تحقق ہے۔ علم افادہ ہے۔ عقل معانی فطرت کا نزول ہے اور علم ان معانی کا اکتساب ہے۔ علم متخیلات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے۔ علم ایمان ہے (معتزلہ)۔ علم اعتقاد ہے (علی ما ہو بہ)۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے۔ علم تذکر فی النفس ہے۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شے معلوم کا۔ علم رائے ہے، جو کنہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے۔ علم ظل المدرك ہے فی نفس المدرك۔ علم حرکت نفس کا نام ہے۔ علم مضاف بالقیاس ہے۔ علم ضد جہل ہے۔ علم وجدان ہے اور اسے اشراقیین اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابوطالب المکی: قوت القلوب)۔ علم شہادت ہے خدا کے وجود کی اور اس کی حقیقت کی۔ علم ہدیہ بھی ہے اور اکتساب بھی۔ علم کشف سر ہے، جو نفس کی گہرائیوں میں موجود ہے۔ علم: ہو اعتقاد الشیء علی ما ہو بہ۔ علم: معرفة المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: ادراک المعلوم علی ما ہو بہ (الاشعری)۔ علم: ہو ما یصح لمن قام بہ اتقان الفعل۔ علم: تبیین المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: اثبات المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: الثقة بان المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: حصول صورة الشیء فی العقل۔ علم: الصورة

یہ نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

امام فخر الدین الرازیؒ کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جا سکتی ہے اور یہ دور ہے، جو محال ہے؛ لہذا علم کی تعریف کی کوشش لا حاصل ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم ایمان و ايقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہوتا ضرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، تعریفیں کی گئی ہیں۔

علم کی تعریفوں کے لیے جدید ترین مآخذ Knowledge Triumphant : Rosenthal، لائیڈن، ۱۹۷۰ء، ہے۔ قدیم مآخذ کے بارے میں دیکھیے (۱) ابن سبعین (م ۶۶۹ھ / ۱۲۷۰ء) : بدیع العارف (یہ ایک مستقل کتاب ہے اور اس پر علم کلام کا نقطہ نظر غالب ہے)؛ (۲) الآمدی (م ۶۳۱ھ / ۱۲۳۳ء) : ابکار الافکار (اس میں بھی متکلمین کا نقطہ نظر ہے)؛ (۳) امام الحرمین الجوینی (م ۷۷۸ھ / ۱۰۸۳ء) : کتاب الارشاد؛ (۴) البزدوی؛ (م ۷۹۳ھ / ۱۰۱۰ء) : اصول الدین؛ (۵) احمد بن محمود الصابونی (م ۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء) : الکفایہ فی شرح البدایہ؛ نیز عقائد کی کتابوں میں (۶) الایچی (م ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء) : مواقف اور (۷) النسفی : عقائد؛ بعد کی کتابوں میں (۸) تھانوی (م ۱۱۵۸ھ / ۱۷۵۵ء) : کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۹) طاش کپری زادہ : مفتاح السعاده؛ (۱۰) حاجی خلیفہ : کشف الظنون؛ (۱۱) صدیق حسن خان : ابجد العلوم، وغیرہ۔

تعریفوں کی کثرت کا سبب : علم کی تعریفوں کی اس کثرت کا سبب نقلہ ہائے نظر کا اختلاف ہے — کہیں دینی، کہیں متکلمین کا، کہیں منطقوں کا، کہیں حکماء کا، کہیں تصوف کا۔ ظاہر ہے کہ زاویہ نظر تعریف کو معین شکل دینے میں کارفرما ہوا کرتا ہے اور اس کے نتیجے

الحاصلة عند العقل - علم : تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك - علم : هو صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض - علم : هو تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا تحتمل النقيض بوجه - علم : ان العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم (متكلمين) - علم : حصول معنى في النفس حصولاً لا يتطرق اليه في النفس احتمال كونه على غير وجه الذي حصل فيه - علم : حصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه (الآمدی) - علم : حصول معنى في النفس حصولاً يتطرق اليه في النفس تمييزه في النفس عما سواه - علم : صفة يتجلى بها المدرك للمدرك (مزيد تعريفات کے لیے دیکھیے الشوكاني : ارشاد)۔

علم کی نسبت زیادہ جامع اور مقبول تعریفیں

یہ ہیں :-

(۱) اعتقاد الشيء على ما هو به (یہ بعض متکلمین (معتزلہ) کی رائے ہے)؛ (۲) معرفة المعلوم على ما هو به (قاضی ابوبکر الباقلانی)؛ (۳) ادراك المعلوم على ما هو به (امام الاشعری)؛ (۴) تبين المعلوم على ما هو به؛ (۵) اثبات المعلوم على ما هو به؛ (۶) الثقة بان المعلوم على ما هو به (۷) حصول صورة الشيء في العقل او الصورة الحاصلة عند العقل؛ (۸) تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك؛ (۹) هو صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض؛ (۱۰) هو تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا يحتمل النقيض بوجه۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ان کثیر تعریفوں کے باوجود علم کی صحیح اور قطعی تعریف نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ امام غزالیؒ نے المستصفیٰ میں اور الآمدی نے ابکار اور احکام میں قطعی تعریف پیش کرنے سے احتراز کیا ہے، البتہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ تعریف کے بجائے مثال اور تجزیہ

(صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ء، ص ۲۲)۔

جن علما نے علم کو صورت قرار دیا ہے ان کے نزدیک بھی علم دو طرح کا ہے: ایک گروہ وہ ہے جو صور عقلیہ کو اشباح یا مثل قرار دیتے ہیں، مگر انہیں ماہیت علم میں شامل نہیں کرتے: ان کے خیال میں اشیا کے لیے وجود ذہنی حقیقی نہیں مجازی ہے۔ دوسرا گروہ ان صور کو بھی ماہیات میں شمار کرتا ہے (صدیق حسن خان: ابجد العلوم، ص ۲۲، ۲۳)۔

علم کے مختلف تصورات

قرآن مجید:

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷ مرتبہ وارد ہوا ہے۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں مد نظر ہیں: اول، وہ علم جو ذات باری کی وہ صفت خاص ہے جو علیم، اور عالم اور علام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے: دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان، کو بھی ارزانی ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے اشتقاقیات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق الكل اہمیت حاصل ہے اور جب یہ لفظ جزوی ترادف کے ساتھ دوسرے مرادفات (مثلاً تَعْلَمُونَ، يَتَدَبَّرُونَ، تَفْقَهُونَ، تَشْعُرُونَ وغیرہ) کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، غایتوں اور جہتوں کا پتا چلتا ہے۔ مغربی حکما پڑے زمانے تک یہی باور کراتے رہے کہ انسانی علم کے بارے میں اسلام کا رویہ محض نظری اور داخلی ہے، یعنی عملی و تجربی (Empirical) نہیں: لیکن یہ خیال درست نہیں۔ اسلام میں علم کی بڑی غایت جہاں معرفت ذات و صفات باری ہے

میں تعریف خود بخود مختلف ہو جاتی ہے۔ صرف علم کی ماہیت کے بارے میں اٹھائے گئے سوالات کو دیکھا جائے تو کثرت تعریفات کی علت سمجھ میں آ جاتی ہے، مثلاً یہ کہ کیا علم کا وجود ذہن میں مستلزم ہے (جیسا کہ حکما خیال کرتے ہیں)، یا یہ ذہن میں عالم و معلوم کے تعلق کا نام ہے (جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے)۔

صورت اول کے بارے میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں، لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا یہ ذہن میں شبح (صورت) کا نام ہے، یا اس کی صورت کے ارتسام کا، یا ظل کا؟

پھر یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا یہ محض انفعال نفس ہے صورت کو قبول کرنے کے لیے، یا یہ فعلی نفس ہے جس میں اس کے قبول کے لیے کوئی مثبت قوت موجود ہے؟

پھر اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ آیا یہ کیف ہے، یا انفعال ہے، یا اضافہ ہے؟

اس قسم کے امتیازات کی وجہ سے علم کی تعریقی بکثرت ظہور میں آ گئیں یا ان کی تعریفوں کی روشنی میں علم کی اقسام میں بھی کثرت آ گئی۔

مثال کے طور سے اگر علم "الحضوری ہو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها" ہے تو یہ قسم علم حضوری کہلاتی ہے اور اگر یہ "فالحصولی ہو بحصول صورة الشيء عند المدرک و یسمى بالعلم الانطباعی ایضاً لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم" ہے تو یہ قسم علم حصولی کہلائے گی: تاہم بعض علما نے علم حضوری سے انکار کیا ہے اور حضوری کو بھی حصولی ہی کہا ہے: ومنهم من انكر العلم الحضوری و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ایضاً حصولی

وہاں فلاح و خیر انسانی بھی ہے۔ اس کا ایک مقصد افادہ ہے۔ یہ تصور قرآن مجید کی آیات سے مترشح ہوتا ہے، مگر اس کی اساسیات محض مادی نہیں۔ مغرب کے فلسفہ عملیت یا نتائجیت (Pragmatism) کے برعکس اس میں مادی اور اپنی جہانی نتائج کے علاوہ روحانی نفع اور آخرت کی خیر بھی شامل ہے۔ یہ قرآن مجید ہی کے اثباتی اور مشاہداتی رجحان کا نتیجہ تھا کہ ازمئہ مظلمہ کے خالص داخلی تصور علم کے بعد یورپ میں پہلے ذوق مشاہدہ و تحقیق اور پھر ذوق تجزیہ پیدا ہوا (یہ بحث آگے پھر آتی ہے)۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق جو آیات موجود ہیں ان سے خدائے تعالیٰ کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً:

(۱) علم کا مصدر و منبع (مبدأ) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علّام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (واسع علیم)۔ وہ انفس و آفاق کے علم کا مالک اور عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ وہ دلوں کی وہ باتیں بھی جانتا ہے جنہیں لوگ چھپاتے ہیں: وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ (۳) [آل عمران: ۱۱۸]۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور بر و بحر میں چھپی ہوئی جتنی حکمتیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور مفاتیح الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ (۶) [الانعام: ۵۹]۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم الساعة کا علم بھی اسی کے پاس ہے: (وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) (۳۳) [الزخرف: ۸۵]۔ (۲) علّام اور علیم کے ساتھ جب دوسرے اسما بطور تاکید و اضافہ آتے ہیں تو ان سے اللہ تعالیٰ کے علم کی دوسری وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً علیم حکیم، سمیع علیم، حفیظ علیم، واسع

علیم، عزیز العلیم جیسی تراکیب میں اللہ تعالیٰ کے علم غیر متناہی کے ساتھ ساتھ اس کی جملہ نوعیتیں اور اس کی جملہ ظاہر اور مخفی صورتیں، جو شان خداوندی کے دوسرے اوصاف سے متعلق ہیں، ظاہر ہوتی ہیں؛ مثلاً جب علیم کے ساتھ حکیم کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ خدائے تعالیٰ ہر شے کا علم رکھنے کے علاوہ اس کے جملہ اسباب اور اس سے متعلق جملہ منافع و خواص اور تاثیرات اور اسی کے عملی نتائج سے بھی باخبر ہے اور انہیں بروئے کار لانے والا بھی ہے [رَبُّكَ بِهِ حَكِيمٌ] اور چونکہ انسان کو تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ کی ہدایت ہوئی ہے، اس لیے ایک لحاظ سے انسان کے لیے اصول ہدایت بھی یہی ہے کہ علم کے ساتھ عمل اور تدبیر اور تنظیم کار کا علم بھی ہو۔ اگرچہ انسان ضعیف البیان، جسے ظلم و جہول کہا گیا ہے، خدا کے علم و حکمت کے محض کناروں ہی کو چھو سکتا ہے اور انسان کو (ان معنوں میں) خدا کے علم محیط سے نسبت یا مثال دینا بھی غلط ہے؛ تاہم اپنی محدود حد تک انسان علم و حکمت کے انہیں نشانات کو جمع کر کے مفید عملی نتائج حاصل کر سکتا ہے۔

اسی طرح علیم کے ساتھ واسع، حفیظ، سمیع اور عزیز جیسی توسیعات سے علم خداوندی کی غایتیں، جہتیں اور وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، جنہیں وہ کارخانہ عالم کی تنظیم کے لیے اپنی مشیت اور قانون کے تحت استعمال کرتا ہے۔

(۳) انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت، اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہی ہے۔

الہامی و وجدانی بھی ہے اور عقلی و تجربی بھی۔ غرض صحیح غایتوں اور نتیجوں تک پہنچنے کے لیے جس جس رہنمائی کی ضرورت ہے وہ مد نظر ہے۔ اثر موقعوں پر یقین اور ادراک حقیقت اور صحیح نتیجے تک پہنچنے اور اس سے سبق حاصل کرنے کو علم و ہدایت بتایا گیا ہے۔

(۹) قرآن مجید میں آیا ہے کہ آدمؑ کو خدا نے اسماء سکھائے۔ ظاہر ہے کہ یہ پوری کائنات کا علم اشیاء ہی ہو سکتا ہے، اس کے مادی حصے کی سائنس کی بنیاد کہا جاسکتا ہے؛ مگر اس میں ذات و صفات کے دوسرے علم بھی شامل ہو سکتے ہیں، جو باطن میں ہیں یا آئندہ سے متعلق ہیں۔ یہ اسرار الہی ہیں، جو انسان کو خدا کی طرف سے ملتے ہیں یا مل سکتے ہیں۔

(۱۰) قرآن مجید میں آیا ہے کہ خدا نے انسان کو "بیان" [رک بآن] سکھایا۔ اس سے جملہ بیانی اظہارات کی رہنمائی ہوتی ہے اور ادھر قرآن مجید کو بیان للناس (۳ [ال عمران]: ۱۳۸) قرار دیا، جس کے معنی یہ ہوتے کہ بیان علم و حکمت کا ذریعہ ہے۔ (۱۱) علم و تعلیم میں علم و تحریر کے جملہ علوم شامل ہیں: الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۹۶ [العلق]: ۴)۔

(۱۲) خداوند تعالیٰ نے نفوس کے اسرار اور ان کے اندر کے مخفی مضمرات خیر و شر کا ذکر فرمایا ہے۔ اس سے علم النفس کی تحقیق کی ترغیب ہوئی ہے، جسے علم احوال النفس یا ماہیۃ النفس یا تشخیص و طب روحانی کہا گیا ہے (جیسا کہ امام غزالیؒ نے معارج القدس میں بیان کیا ہے)۔

(۱۳) جب قرآن مجید میں مختلف آیات کے ساتھ یَتَدَبَّرُوْنَ، تَتَفَكَّرُوْنَ، یَعْقِلُوْنَ اور تَعْقِلُوْنَ جیسے افعال آئے ہیں تو ان سے علم اولیٰ کے بعد کی منزلیں (مثلاً تَدْبِیر، تَفْکُر، تجزیہ، تجربہ) سامنے آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ قرآن مجید سے متاثر ہونے

(۴) اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیا کے ذریعے علم نبی دیا اور حکمت میں عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (اس کے علاوہ) شے زائد ہے۔ (۵) بعض انبیا کے سلسلے میں خدا کی طرف سے حکمت اور علم کے عطا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح علم کا حکمت [رک بآن] سے رابطہ پیدا کر کے اسے نظام تمدن یا کسی نظام فائق کی اساس بنا دیا ہے؛ چنانچہ معاش و سیاست و ریاست کے لیے جہاں علم کا ہونا ضروری ہے وہاں حکمت یا تدبیر کار کا جاننا بھی لازم ہے۔

(۶) قرآن مجید میں انبیا کی ایک صفت بَسْطَةُ فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (۲ [البقرة]: ۲۴۷) بیان کی گئی ہے، جس سے علم کے ساتھ بدنی صحت کی فضیلت واضح ہوتی ہے۔ گویا اسے بھی سیاست و ریاست کے بنیادی اصولوں اور تقاضوں میں جگہ حاصل ہے۔

(۷) علم کے ساتھ رَحْمَۃ کا لفظ بھی آیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جاسکتا ہے کہ علم خدا کی طرف سے ایک رحمت ہے اور رحمت کائنات اور انسان کے جملہ مصالح و معاملات میں نظم و ارتباط پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس میں خدا کی صفت ربوبیت بھی شامل ہے۔ اس میں ایک لحاظ سے انسان کے لیے بھی رہنمائی ہے کہ وہ علم جو انسان کے لیے وسیلہ خیر و فلاح و ارتقا نہیں بنتا، نافع ہوگا۔

(۸) علم کے ساتھ ہُدٰی و رَحْمَۃ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس سے دنیا اور آخرت کی کامل رہنمائی مقصود ہے۔ اس میں فوز و فلاح اور سعادت انسانی کی ترغیب ہے؛ مگر ہدایت کا لفظ کئی معانی کا حامل ہے: کہیں محض رہنمائی ہے، کہیں رہنمائی کے ساتھ ذرائع و وسائل کی نشاندہی بھی ہے۔ یہ ہدایت دنیوی بھی ہے اور دینی بھی،

والی قوم نے اس پر عمل کیا۔

(۱۴) قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

(۶ [الانعام]: ۹۸) - يعلمون سے مراد وہ لوگ ہیں،

جو علم رکھتے ہیں، یا خدا کی طرف سے علم کی

صلاحیت لیے کر آئے ہیں، یا علم کے خواہش مند

ہیں۔ علم کی یہ خواہش تقویٰ اور طلب علم کی دعا

سے پیدا ہوتی ہے۔ اس سے اہل علم اور اہل ذکر

کی خصوصیت و فوقیت کا احساس پیدا کیا گیا ہے۔

(۱۵) (۱) آلاء اللہ، آیات اللہ اور آیام اللہ (یعنی

اقوام سابقہ کی تاریخ کا علم) بھی علم کا ایک حصہ

ہے اور اس کے تحت سیاحت عالم (بغرض مشاہدہ و

عبرت) اور اس سے ہدایت کے راستوں کی جستجو کی

جو ترغیب ہوئی ہے وہ قرآن مجید کے مطالعے اور

اس کی آیات پر تدبیر کرنے ہی سے پیدا ہوئی ہے۔

ان سب تفعیلات سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل

نہیں کہ مسلمانوں میں علم کی تحریک ان کے اسی

دینی منبع (یعنی قرآن مجید) سے پیدا ہوئی اور وہ انہیں

راستوں پر آگے بڑھی جو مسلمانوں نے مطالعہ قرآنی

اور احکام الہی کی پیروی میں اختیار کیے (بہ بحث

آگے بھر آتی ہے)؛ چنانچہ دینی علوم کے علاوہ

مختلف دوسرے علوم، مثلاً جغرافیہ، تاریخ، رجال،

تذکرہ اور نظری و تجربی علم، مثلاً سائنس و

ریاضیات، نیز علم الاشیا، مثلاً طبیعیات و فلکیات وغیرہ

اسی رہنمائی کی رہیں منت ہیں۔ فاضل مصنف روزنتال

Rosenthal (جس نے مسلمانوں کے علمی تصورات پر

ایک عمدہ کتاب Knowledge Triumphant لکھی

ہے اور جس سے اس مضمون میں بعد شکریہ استنادہ

کیا گیا ہے) کا یہ بیان کہ قرآن مجید نے علم پر

یہ غیر معمولی زور بعض عیسائی رسائل دینی و علمی

کے زیر اثر دیا ہوگا اس لیے قابل قبول نہیں کہ

مذکورہ رسائل کی موجودگی کے باوجود عیسائیوں

(اور یہودیوں) کی علمی تحریک اس زمانے میں

(یا اس سے قبل) اس نہج پر نہیں چلی جس پر

مسلمانوں کے یہاں بڑھی اور پھیلی اور اگر کوئی

تحریک تھی بھی تو وہ اتنی زور دار نہ تھی کہ اس

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اتنے اثر پذیر

ہوتے جتنا کہ فاضل موصوف نے ظاہر کیا ہے۔ حقیقت

وہی ہے جس کا قرآن مجید میں ذکر آیا ہے:

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ

مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ۝

اور خدا نے تم پر (آنحضرت پر) کتاب اور دانائی

اتاری ہے اور تمہیں وہ باتیں سکھائی ہیں جو تم

نہیں جانتے تھے اور خدا کا تم پر بڑا فضل ہے

(۴ [النساء]: ۱۱۳)۔ یہ مغرب کی سادہ پرستی اور

حواس پرستی ہے کہ وہ علم لدنی کا قائل نہیں،

ورنہ انبیاء تو درکنار عام انسانوں کے علم کا ایک

بڑا حصہ بھی ہدایت ربانی کا فیضان ہے۔ جس طرح

خود حیات ایک فیضان الہی ہے، اسی طرح علم بھی

فیضان ایزدی ہے (اس کی عقلی تفصیل الفارابی نے اپنے

نظریہ فیض یا فیضان کی صورت میں پیش کی ہے،

مگر ان کا بیان حکیمانہ ہے، اس لیے الجھ گیا ہے)۔

بہر حال قرآن مجید میں علم کی غایتوں اور

وسعتوں کا جو ذکر ہے اس کے زیر اثر علم کی چند

بڑی نوعیتیں معین ہوئی ہیں:

(۱) علم کی وسعت: خدا کی صفت واسع علیم ہے۔

اس تصور کی تحریک سے مسلمانوں کے یہاں دائرہ علمی

وسعت پذیر ہوا اور انسان بھی اپنے خالق کے سرچشمہ

علم سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہونے پر مائل ہوا۔

(۲) یقین کی دولت: مسلمانوں نے یقین اور

یقین میں فرق کیا اور یقین و تخمین کی حوصلہ شکنی

کی۔ اہل فکر کا ایک گروہ شک (ریب: doubt) کو

علمی ترقی کی بنیاد مانتا ہے [اور بقول روزنتال مسلم

علماء میں سے بھی بعض اس موقف سے متفق تھے،

دیکھیے Knowledge Triumphant، Rosenthal، ص ۲۹۹]،

زندگی کو جزوی طور پر دیکھنے کا قائل نہیں۔

(۷) علم کا مقصود معرفت الہی اور معرفت نفس ٹھہرا، جس سے لذتِ یقین اور سعادت دنیا و آخرت حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس ارنیائیٹ (Scepticism) کی ضد ہے جو یونانی فکر کا ایک مستقل دبستان ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی علم یقینی یا صحیح نہیں۔ یہ اس جزمیت (Dogmatism) کے بھی خلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر علم صحیح ہے۔ یہ نظریہ حواس کی لغزشوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

علم مسلمانوں کے لیے عین دین ہے [جیسا کہ روزنامہ نے بھی تسلیم کیا ہے]۔ دین انسان کی کل زندگی پر حاوی ہے اور حواس و روح، دنیا اور آخرت، سب اس میں شامل ہیں (باقی بحث حدیث کے تصورات کے تحت آتی ہے)۔

غرض جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے علم انسانی سے مراد محض تصور ہی نہیں، اس کی تصدیق بھی اس میں شامل ہے۔ حواس سے محسوس کرنے کے بعد اسے پرکھنا، تجزیہ کرنا، حقیقت تک رسائی حاصل کرنا اور اس پر عمل کر کے اسے سعادت دارین کا ذریعہ بنانا غایت اصلی ہے۔ ان نتائج کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

علم حدیث کی رو سے

اور اہل حدیث کی نظر میں

قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث آتی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صحابہ کرام میں علم (علماء، تعلیم، تعلیم) کی

اہمیت و فضیلت پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اثر مجہودوں میں علم کو پہلے چند ابواب میں جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بد الوہی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم

لیکن یہ مغالطہ ہے۔ دراصل وہ شک جو یقینی حقیقتوں کے بارے میں کیا جاتا ہے مجہولیت اور لایعنیت پر ختم ہو جاتا ہے۔ جس طرح یقینی سائنسی تجربے پر شک نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح یقینی روحانی تجربوں پر بھی شک نہیں ہونا چاہیے۔ یہ الہامی واردات بھی قطعی ہیں، البتہ مادیات کے نادیدہ خواص کے بارے میں شک کرنے سے تحقیق و یقین کی ضرورت پڑتی ہے۔ ایسے شک سے یقین کا حصول ممکن ہوتا ہے: لہذا یہ شک برحق ہے۔ جو علم یقین نہیں پیدا کر سکتا وہ انتشار کا موجب ہو گا اور اس سے سکون نفس پیدا نہیں ہوتا۔ قرآن مجید نے اسی لیے ظن پر یقین کو ترجیح دی ہے بلکہ ارشاد ہوا ہے کہ بعض گمان گناہ ہیں: اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ (۴۹ [الحجرت]: ۱۲)۔

(۳) مشاہدہ و تجزیہ: آیات الہی کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ قرآن مجید میں ان کے مشاہدہ و تجزیہ پر زور دیا گیا ہے: چنانچہ بر و بحر اور ارض و سموات کے حقائق کے مطالعہ و تحقیق کی بار بار تاکید آتی ہے۔

(۴) تدبیر: تفکر کے ساتھ تدبیر پر زور دیا اور ظاہر ہے کہ تدبیر تفکر کی تنظیم کا نام ہے۔ اس تنظیم کے بغیر تفکر کی تکمیل نہیں ہوتی۔

(۵) علم و عمل: علم اور عمل دو لازم و ملزوم قرار دیا اور علم کے ساتھ حکمت [وہاب] کا تذکرہ کر کے علم کی ان منزلوں کی نشاندہی کی جن کا تعلق حقائق عالیہ اور زندگی اور معاشرے کی عملی تنظیم سے ہے۔

(۶) علم کو انسان کے ظاہر و باطن اور دنیا و عقبی دونوں کے لیے مفید اور سود مند قرار دیا۔ اس سے اسلام کے نظریہ علم میں کلیت پیدا ہو گئی ہے۔ اسلام کلی حقیقتوں میں یقین رکھتا ہے اور

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخیں بلکہ حقائق کائنات، مشاہدات اور صانع حقیقی کی صنعتوں کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آپؐ نے اس علم و ہدایت کو جو آپؐ کو خدا کی طرف سے ملا فراواں بارش سے تشبیہ دی ہے (جو ثمر اور ہوتی ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رفہ عامہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ سے بذریعہ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح فضیلت رکھتا ہے، نیز آپؐ نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم کتاب سکھانے کے لیے بھیجا ہے۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے؛ علم کی طلب عبادت ہے؛ علم کی تلاش جہاد ہے؛ بے علموں کو علم سکھانا صدقہ ہے؛ مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے؛ علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، خلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتھیار ہے، دوستوں میں زینت ہے؛ علم کے ذریعے بلندی اور امانت ملتی

لائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی فوقیت کیا ہے۔ صحیح بخاری کے چند عنوانات سے، جو درج ذیل ہیں، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا یہی اندازہ ہو سکتا ہے:

(۱) باب: العلم قبل القول والعمل؛
(۲) باب: ما كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كني لا ينفروا؛ (۳) باب الفهم في العلم؛ (۴) باب الاغتباط في العلم والحكمة؛ (۵) باب الخروج في طلب العلم؛ (۶) باب فضل من علم و غلم؛ (۷) باب فضل العلم؛ (۸) باب تحريض النبيؐ وقد عبد القيس على أن يحفظوا الايمان والعلم؛ (۹) باب الرحلة في المسئلة النازلة و تعليم اهله؛ (۱۰) باب التناوب في العلم؛ (۱۱) باب كيف يقبض العلم؛ (۱۲) باب تبيان العلم الشاهد الغائب؛ (۱۳) باب كتابة العلم؛ (۱۴) باب حفظ العلم؛ (۱۵) باب الحياة في العلم؛ (۱۶) باب ذكر العلم و الفيا في المسجد۔
صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و تعلم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث، بحدہ مفتاح كنوز السنة؛ نیز Wensinek: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، بذیل مادہ علم؛ Rosenthal: Knowledge Triumphant، لائڈن، ۱۹۷۷ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، اگرچہ ان میں علم کے جملہ عملی مقاصد و غایات کے اصول آگئے ہیں اور باضابطہ علوم کی سمت نمائی بھی ہے۔ بہر کیف ان میں علم سے مراد بدرجہ اول قرآن مجید اور احادیث رسولؐ کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن

تحریک فروغِ بذیر ہوئی: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ [بعض جگہ و مُسْلِمَہ بھی ساتھ آیا ہے۔ یوں مسلم میں بھی مسلمہ شامل ہے]۔ فاضل روزنامہ یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے نہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصول کار متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے۔ بلاشبہ علم ایک دینی فریضہ ہے، مگر اس میں کائنات پر غور و فکر اور حکمت کے مطالعے کا عمومی رخ بنی شامل ہے۔ اسی طرح علم حدیث ہی کی رہنمائی سے علوم و معارف کا استخراج ہوا اور اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن مجید کے زیر اثر اور روایت حدیث کی جستجو نے مسلمانوں کے لیے کئی دوسرے علوم و فنون کی راہیں کھول دیں۔ رجال، سیر، علم معرفت شخصیت، تاریخ، جغرافیہ، جغرافیہ طبعی، علم الانساب و القبائل، علم درایت و فقہ و نلام (تنقید عقلی)، سیاحت و سفر بلکہ خود ایجاد و اکتساب و انکشاف کا ذوق، یہ سب علوم قرآن و حدیث کے رہیں منت ہیں۔

یہ قدرتی امر تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہ و تابعین نے تحصیل علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود لڑکوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: ”شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمہارے کپڑے پھٹے پرانے ہوں تو کیا، مگر دل ترو تازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے سبکدوش والے بدول ہو“۔

حضرت عبداللہؓ بن مبارک سے پوچھا گیا: ”آپ تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟“ جواب دیا: ”موت تک“۔ سفیان بن عیینہؒ سے پوچھا گیا:

ہے: علم اہل علم کی سیرت کنو [مکمل کر کے اسے دوسروں کے لیے] نمونہ بناتا ہے اور ان کے لیے بر و بجز کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ہر چیز کا کوئی نہ کوئی ستون ہوتا ہے اور اس دین [اسلام] کا ستون علم ہے۔ سفیان الثوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ نیت نیک ہو تو طلب علم سے افضل کوئی عمل نہیں۔ ایک حدیث میں طلب علم کے دوران میں موت کو شہادت قرار دیا گیا ہے۔ دوسری حدیث میں عالم کو شہید پر فضیلت دی گئی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک مسجد میں بیٹھ کر فرائض و سنت کی اور علم دین کی تعلیم دینا جہاد سے افضل عمل ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: جو متعلم (طفل) طلب علم اور عبادت میں نشو و نما پاتا ہے اور بڑا ہو جاتا ہے اور اپنی اس حالت پر استوار رہتا ہے، اسے ستر صدیقوں کا ثواب ملتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ بوڑھا آدمی جو ان سے علم حاصل کرنے میں نہ شرمائے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: علم سے مؤمن کو کبھی کمی نہیں ہوتی؛ وہ علم حاصل کرتا ہی رہتا ہے یہاں تک کہ جنت میں پہنچ جاتا ہے۔

ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ علم کی آفت نسیان ہے اور علم کی تباہی یہ ہے کہ نااہل کے حوالے کر دیا جائے۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دور اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجہ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ

آدمی کے لیے لازمی ہے۔ اس علم میں کلمۂ شہادت، یعنی زبان و قلب سے اس بات کا اقرار شامل ہے کہ اللہ واحد ہے، اس کا کوئی شریک اور نظیر نہیں، نہ اس کا کوئی نائب ہے نہ بیٹا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے، وہی ہر چیز کا خالق ہے، زندگی اور موت اسی کے اختیار میں ہے: گویا خدا تعالیٰ کی ذات اور جملہ صفات پر ایمان تسلیم و یقین محکم اور اس بات کا اقرار و اعلان کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے خاص بندے، رسول اور خاتم النبیین (آخری نبی) ہیں، موت کے بعد حشر، جزا و سزا، جنت اور دوزخ کا اقرار اور اس بات کا اقرار کہ قرآن مجید اللہ کا کلام برحق ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بذریعہ وحی نازل ہوا۔ اس پر ایمان لانا اور اس کی آیات و محکمات پر عمل کرنا فرض ہے۔ یہ جاننا بھی لازمی ہے کہ رات دن میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان باتوں کا علم بھی لازمی ہے جن کے بغیر نماز پوری نہیں ہوتی، مثلاً طہارت، نماز کے ارکان و احکام اور یہ کہ رمضان کے روزے فرض ہیں اور روزے کے احکام کا علم بھی فرض ہے۔ مالدار آدمی کے لیے یہ جاننا بھی فرض ہے کہ زکوٰۃ کن چیزوں پر فرض ہے اور نب اور شیعہ میں فرض ہے؟ بشرط استطاعت عمر پھر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ اسی طرح انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حلال و حرام چیزوں کا علم بھی لازمی ہے۔

دوسرے علوم کی تحصیل و ترویج اور ان میں تبحر محدثین کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ ایسے علم کے لیے اگر ایک آدمی بھی حاصل کر لے اور باقی کسی وجہ سے نہ ہو تو اس پر نہ کر سکیں تو اس علاقے کے لوگ کفار نہیں ہوں گے، مگر سب کریں تو یہ سعادت ہے۔ جعفر بن محمد کے نزدیک علم چار درجوں میں محصور ہے :

”طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟“ جواب دیا : ”جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے۔“ ایک قول یہ بھی ہے کہ علم گم شدہ متاع ہے، جہاں ملے، لے لو۔ علم سیکھنے میں غیب نہ سمجھو۔ آپس میں ملو چلو اور علم کا چرچا کرو ورنہ علم جاتا رہے گا۔ حدیث کا مذاکرہ کرو، کیونکہ علم مذاکرے سے بڑھتا ہے۔ قرآن کا قول ہے : ”عجبے دو آدمیوں پر بڑا رحم آتا ہے : ایک اس پر جو علم حاصل کرنا چاہتا ہے، مگر سمجھ نہیں رکھتا اور پھر اس پر جو سمجھ رکھتا ہے، مگر علم حاصل کرنا نہیں چاہتا۔“ پھر فرمایا : ”ان لوگوں پر بڑا تعجب ہے جو علم حاصل کرنے کی قدرت اور طاقت رکھتے ہیں مگر علم حاصل نہیں کرتے۔“

محدثین کے نزدیک علوم کی تقابلی فضیلت کی تفصیل میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ اسحق بن راہویہ کے نزدیک علم کا مطلب یہ ہے کہ وضو، نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ ضروریات دین کا علم حاصل کرنا لازمی ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ آدمی کو اتنا علم ضرور حاصل کرنا چاہیے کہ اپنے دین سے فائدہ اٹھا سکے۔ عبداللہ بن مبارک کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کو کسی بات میں شک ہو تو اس کے ازالے کے لیے سوال کرے۔ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ تحصیل علم اور جہاد مسلمانوں کی جماعت پر فرض کفایہ ہے، جسے اگر ایک گروہ بھی ادا کر دے تو باقی لوگ سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ احمد بن صالح بھی یہی مراد لیتے ہیں۔ [ظاہر ہے کہ یہاں لفظ علم، باضابطہ علم کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، ورنہ ضروری علم دین کا علم عمومی تو ہر مسلم پر فرض کیا گیا ہے]۔

محدثین کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں : (۱) فرض عین اور (۲) فرض کفایہ۔ دین کے فرائض کا اجمالی علم فرض عین ہے۔ اس کی تحصیل ہر

بحث آتی ہے اور متکلمین نے تو اسے براہ راست اپنا موضوع بنا لیا۔ اس بحث پر منتشر مواد یہی اس کثرت سے موجود ہے کہ اس کا سمیٹنا یا احاطہ کرنا انسان کام نہیں۔ فقہ، عقائد اور علم الکلام کی کتابوں میں بکثرت ہوا یہ وسیع مواد تین زمروں میں آتا ہے: (۱) علم کی ماہیت اور تقسیم؛ (۲) علم باری تعالیٰ کی بحث؛ (۳) انسان کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں۔ عام طور پر علم کی ماہیت کے بارے میں فقہاء و متکلمین کے جو اقوال ملتے ہیں ان میں سے ذیل کے قول کو امام الحرمین ابوالمعالی الجوبینی (الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۷۰ بعد) نے بہت پسند کیا ہے: العلوم معرفة المعلوم علی ما هو به (یعنی علم نام ہے معلوم چیز کی معرفت و واقفیت کا جیسی کہ وہ نفس الامر میں ہے)۔ قدیم معتزلہ کے ہاں علم کی یہ حد اور ماہیت مسلم تھی (العلم هو اعتقاد الشیء علی ما هو به مع توطن النفس)۔ علم نام ہے اعتقاد کا، جو کسی چیز کے بارے میں دل میں پیدا ہو اور اس سے اطمینان بھی حاصل ہو)۔ یہ تعریف بعد میں علمی نقطہ نظر سے ناقص معلوم ہوئی، اس لیے متأخرین معتزلہ نے مندرجہ بالا قول کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر دیا کہ اذا وقع ضرورة او نظر، یعنی جب اس کی حاجت ہو یا بحث و نظر کا موقع ہو (الارشاد، ص ۷۰ تا ۷۱)۔

متکلمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم قدیم اور (۲) علم حادث۔ علم قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جل شانہ کی صفت واجب ہے، جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری یا اتساعی وغیرہ تعریفات کا اطلاق یہی نہیں کیا جاسکتا۔ علم حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا

(۱) پروردگار کی معرفت؛ (۲) اس کے احسانات کی معرفت؛ (۳) اس کے احکام کی معرفت؛ (۴) ان امور کا علم جن سے انسان دین سے نکل جاتا ہے (تا کہ ان سے محفوظ رہے)۔

حسن بصریؒ کا قول ہے کہ محض اللہ کی خاطر علم حدیث کا حصول دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ علم سے بہتر کوئی طریقہ نہیں جس سے عبادت الہی ممکن ہو۔ اسحقؒ بن ابراہیم کے نزدیک علم ضرور حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ علم ہدایت کی راہ دکھاتا ہے اور ہلاکت سے بچاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ عالم زمین پر خدا کا امین ہے۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ علم کا ایک باب سیکھنا اور اس پر عمل کرنا دنیا اور دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔

سفیان الثوریؒ کے نزدیک علم دنیا میں بھی باعث عزت ہے اور آخرت میں بھی۔ خلیفہ عبدالملک ابن مروان نے علم کو دولت مند کا جمال اور غریب کی دولت قرار دیا ہے۔ حضرت ابوالدرداءؒ سے مروی ہے: علم کی دولت خوش نصیب آدمی کو ملتی ہے اور بدنصیب اس سے محروم رہتا ہے۔ داناؤں کا کہنا ہے کہ اہل علم کی برتری کا ثبوت یہ ہے کہ لوگ ان کی اقتدا کرتے ہیں۔ تعلیم نیکیوں کا راستہ دکھاتی ہے۔ بھلائی کرنے والا اور بھلائی کی راہ دکھانے والا ثواب میں دونوں برابر ہیں۔

فقہاء اور متکلمین کی رائے: رفتہ رفتہ علم کی تعریف میں منظم عقلی، منطقی اور فلسفیانہ مفہوم شامل ہوتا گیا اور فقہاء اور متکلمین یہی یہ تعریفیں قبول کرتے گئے۔ فقہاء کی کتابوں میں علم کی ماہیت و حقیقت کے بارے میں عقائد اور بعض دیگر فقہی مسائل کے ضمن میں

سے مشقول ہے کہ معرفت کی تمام اقسام اضطراری (لازمًا حاصل ہونے والی) اور بدیہی ہیں۔ جو پیدا ہونے کے بعد ضروری طور پر حاصل ہو جاتی ہیں: تاہم واقعیت کا وہ دھارنا صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب انسان فکر و نظر اور استدلال سے کام لیتا ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۴۹)۔

علم باری تعالیٰ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ (الفقہ الاذہب) مع شرح ملا علی القاری الحنفی، بار سوم، قاہرہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۰، ۱۶ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علم ہونا اللہ تعالیٰ کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدیر اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی اشیا کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیا کی قضا و قدر کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو لحد ہوتا ہے وہ اس کی مشیت، علم، قضا و قدر سے ہوتا ہے اور ہر چیز اس نے لوح محفوظ میں لکھ دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم پر پایاں کی مزید توضیح کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک معدوم شے کو اس کی حالت عدم (یا غیر موجود ہونے کی صورت) میں بھی جانتا ہے۔ یہ بات بھی اس کے علم میں ہے کہ جب وہ اس معدوم شے کو وجود میں لانے کا تو اس وقت وہ نیسی ہو گی۔ اسی طرح وہ موجود شے کو اس کی حالت وجود میں بھی جانتا ہے۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے کہ یہ موجود شے کب فنا ہو گی۔ وہ قائم (ایستادہ) چیز کو اس کی حالت قیام میں بھی جانتا ہے اور جب وہ چیز بیکار ہو جائے گی تو وہ اس کی حالت و کیفیت قعود کو بھی جانتا ہے۔ موجودات پر جو تغیر و حدوث طاری ہوتا ہے اس کا علم باری تعالیٰ سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس کا علم تو تغیر و حدوث سے پاک ہے البتہ مخلوقات کے احوال تغیر و اختلافات سے دو چار ہوتے رہتے

بدیہی، جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے، جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا، سورج کا روشنی دینا وغیرہ): علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسبی ہے، جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دو چار ہو سکتا ہے، جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے، یا مثلاً یہ جاننا کہ اجتماع خدین محال ہے، جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے: لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد، ص ۸ بعد)۔

فرقہ مرجئہ میں سے غیلان الثقلی الدمشقی اور اس کے متبعین (جو غیلانیہ کہلاتے ہیں) کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی علم اور دوسرا اکتسابی علم۔ اس بات کا علم کہ تمام اشیا محدث اور نئی پیدا شدہ ہیں اور اس کے حصول کے لیے کسی محنت یا اکتساب کی ضرورت نہیں، بدیہی ہے: لیکن اس بات کا علم کہ ان اشیا کا محدث (پیدا کرنے والا) اور مدبّر (قدیر و حکمت سے چلانے والا) صرف ایک ہے، دو نہیں، اکتسابی علم ہے، جو کوشش سے حاصل ہوتا ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات اور آپؐ کی لائی ہوئی شریعت کا علم بھی اکتسابی ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک ایمان اور تصدیق دو مترادف الفاظ ہیں، ایمان محض اقرار باللسان کا نام ہے اور علم کا ایمان [تصدیق] سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، استنبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۰)۔ اہل شیعہ میں سے ہشام بن الحکم

ہیں (حوالہ سابق)۔ امام اہل السنۃ ابو البرکات النسفی (عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة، مطبوعہ لندن) کے نزدیک علم خدا کی صفات کمال میں سے ہے۔ قدرت کی طرح علم اللہ تعالیٰ بھی ازلی اور واجب الوجود ہے۔ امام فخر الدین الرازی (کتاب الاربعین، ص ۱۳۳، ۱۳۶ بعد) لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے کیونکہ اس کے افعال (مثلاً نظام کائنات وغیرہ) محکم اور پختہ ہیں اور یہ محکم و اتقان اور پختگی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان محکم افعال کا سرچشمہ ضرور علم سے متصف ہے؛ لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واجب الوجود ہے، جو تمام ممکنات و موجودات پر محیط ہے۔

معتزلہ بھی اس بات کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے علیم و قدیر ہے، مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۹ تا ۱۶۰)۔ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں امام ابو محمد ابن حزم (کتاب الفصل فی الملل والأہواء والنحل، قاعہ ۱۳۱۷، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷) لکھتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ جمہور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات پر علم کا اطلاق مجازی ہے، حقیقی نہیں۔ ملت اسلامیہ کے باقی سب لوگوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم حقیقی ہے۔ جہم بن صفوان، ہشام بن حکم، محمد بن عبداللہ اور ابن سیرہ اور ان کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر ذات (علم اللہ ہو غیر اللہ) ہے اور مخلوق ہے۔ اہل السنۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حقیقی، ازلی اور غیر مخلوق ہے؛ اللہ کا علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے (علم اللہ لیس ہو اللہ ولا ہو غیر اللہ)۔

امام ابوالحسن الاشعریؒ کا ایک قول تو یہ ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ کا علم عین ذات اور نہ غیر ذات (ہو اللہ ولا ہو غیر اللہ) ہے۔ الاشعری کا دوسرا قول، جس میں الباقلائی بھی ان سے اتفاق کرتے ہیں، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ یعنی غیر ذات ہے (علم اللہ تعالیٰ ہو غیر اللہ و خلاف اللہ)، لیکن بایں ہمہ غیر مخلوق اور ازلی ہے۔ ابو ہذیل العلاف کے نزدیک اللہ کا علم ازلی اور عین ذات ہے (علم اللہ لم یزل و هو اللہ)۔ اہل السنۃ کا ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ کا علم غیر مخلوق ازلی ہے، مگر نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطہ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے، جسے العلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان و اسلام کی حقیقت سے ہے۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں: ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا العلم باللہ کے سلسلے میں امام فخر الدین رازی (کتاب الاربعین، ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جلّ جلالہ، جو صانع ممکنات و موجودات ہے، اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں، جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے؛ لہذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انہیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انفس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیات) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں۔

منقسم ہے: ایک گروہ تو جہمیہ کا ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے؛ دوسرا گروہ اللہ کی معرفت کے ساتھ اس کی اطاعت کو بھی ایمان کا حصہ قرار دیتا ہے؛ تیسرا گروہ معرفت و اطاعت کے علاوہ اقرار باللسان کا بھی قائل ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹)۔

حضرت عبادۃ^۲ بن الصامت کے ایک قول کے مطابق تقویٰ اور علم تک رسائی اللہ کی وحدانیت اور تقدیر کے خیر و شر پر ایمان کے بغیر ممکن نہیں (الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ۳: ۳۲۱ بعد)۔ اسی بنیاد پر امام غزالی^۳ نے حکمت و ایمان باللہ کو ایک ہی چیز کے دو نام قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے امام ابن حزم الظاہری (المحلی، قاہرہ ۱۳۳۷ھ، ۱: ۲ تا ۳) کے نزدیک علم کا تعلق ایمان و اسلام کی بنیاد سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر بندہ مؤمن کے لیے ضروری ہے کہ اسے اللہ کی وحدانیت اور رسالت محمدیہ^۴ کا ایسا علم حاصل ہو جو قلبی یقین اور اخلاص پر مبنی ہو، جس میں شک کا شائبہ نہ ہو اور زبان سے اس کا اقرار بھی کھلا ہو۔ ابن فورک کے نزدیک علم اور ایمان جزوی طور پر ہم پلہ ہیں (ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۲۵)۔ الماتریدی (م ۵۳۳ھ) کے نزدیک اسلام، ایمان، معرفت اور توحید دراصل باری تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمارے علم کے مختلف مظاہر ہیں (ابو طالب المکی: قوت القلوب، ۱: ۱۷۲؛ Rosenthal، ص ۱۰۳)۔ ابو طالب المکی کے نزدیک علم ایمان کی روح ہے۔ قلب انسانی میں العلم باللہ کو جس قدر وسعت و قوت حاصل ہوتی ہے اسی قدر ایمان بھی قوی اور مضبوط ہوتا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) امام الحرمین الجونی: الارشاد؛

پرس ۱۹۳۸ء؛ (۲) ابوالحسن الاشعری: مقالات

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارومدار اس کی تعریف پر ہے۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مؤمن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم الظاہری: الفصل فی الملل والاهواء والنحل، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۳: ۱۸۸)۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷)۔ اس کے برعکس جہمیہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جاننا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷؛ ابن حزم: کتاب مذکور، ۳: ۱۸۸)۔ امام ابو حنیفہ^۵ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ایمان نام ہے اقرار باللسان کا اور معرفت و تصدیق کے ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہے (ابن حزم، ۳: ۱۸۸)۔ زیدیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ علم و معرفت کا ایمان سے گہرا تعلق ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۶۹ بعد)۔ خوارج میں سے فرقہ اباضیہ کی ایک شاخ حفصیہ (جو حفص بن ابی المقدام کو اپنا پیشوا مانتے ہیں) کا عقیدہ ہے کہ مشرک اور مؤمن کے درمیان حد فاصل اللہ کی معرفت یا اس کی ذات کا علم ہے، اس لیے جو اللہ کی معرفت رکھتا ہو وہ مشرک نہیں، خواہ وہ کفر و عصیان کے باعث کافر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ اس کے برعکس جو اللہ کے بارے میں جاہل ہے وہ مشرک ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۷۵ بعد)۔ مرجئہ فرقہ اس سلسلے میں تین گروہوں میں

گئے ہیں جن سے دینی حلقوں میں بڑا اضطراب پیدا ہوا، مثلاً لوح محفوظ پر سارے علم الہی کا پہلے سے موجود ہونا۔ اسی سلسلے میں تقدیر (قضا و قدر) اور انسان کے جبر و اختیار کے مسائل پر اعتراض ہوئے۔ سوال یہ کیا گیا کہ اگر ہر چیز پہلے ہی سے اللہ کے علم میں ہے تو کیا انسان کا اختیار و ارادہ کُلّی طور پر مسلوب نہیں ہو جاتا؟

طبقہ حکما نے علم کے مسئلے کو اور بھی دقیق بنا دیا۔ انہوں نے ارسطو اور دوسرے مشائخ کے خیالات کو اپنا کر، ان کی اصطلاحات کے ذریعے، تمام مسائل پر گفتگو کی۔ ایسے حکما میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد، زکریا رازی اور مسحق طوسی نمایاں ہیں۔ حکما کے اصول پر علم کا دفاع کرنے والوں میں ابن رشد اور بعض دوسرے اندلسی حکما بھی شامل ہیں۔ حکمت اور تعقل کو فوق الكل اہمیت دینے والوں میں غالی معتزلہ عالم نظام ایک خاص طرز فکر کا مالک تھا۔ بہر حال اصطلاحات کا وسیع سلسلہ قائم ہو گیا؛ چنانچہ ماہیت، حقیقت، علت و معلول، نفس ناطقہ، علم فعلی و انفعالی، وجوب و مکان، واحد و کثیر، تقابل، تقدم و تاخر، جوهر و عرض، قوت و فعل، حدوث و قدم، برهان و حجت، عقول مجردہ و حقیقی و اعتباری، وغیرہ بے شمار اصطلاحوں کا ظہور ہوا اور علم الہی اور علم انسانی کا مسئلہ نہایت ہی مشکل اصطلاحی مسئلہ بن گیا، جس کے باعث بعض دقیق اور پیچیدہ مباحث سامنے آئے۔

متبعین ارسطو کے خیالات :

علم باری تعالیٰ کے متعلق ارسطو کے زیر اثر ابن سینا اور الفارابی کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ کا علم وہ صورتیں ہیں جو اس کی برتر ذات کے ساتھ قائم ہیں، لیکن اس صورت میں خدا کی ذات قیام صور کی محتاج ثابت ہوتی ہے؛ اسی لیے حکماء

الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۳) امام ابو حنیفہؒ : الفقه الاکبر، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۴) الرازی : کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن ۱۳۵۳ھ؛ (۵) ابو البرکات النسی : عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة، مطبوعہ لندن؛ (۶) ابن حزم الظاہری : الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۷) وہی مصنف : کتاب المحلی، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۸) الطبری : تاریخ الرسل والملوک، قاہرہ ۱۹۹۰ء؛ (۹) ابوطالب المکی : قوت القلوب، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) ابوالحسن الملتی : کتاب التنبیہ والرد علی اهل الاهواء والبدع، لانزک ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) Knowledge : F. Rosenthal, Triumphant, لائڈن ۱۹۷۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

علم کے عقلی تصورات

⊗

المأمون کے دور میں بیت الحکمة [رک باں] کے قیام اور یونانی و خارجی علوم کی اشاعت، نیز تصوف کے مختلف دبستانوں کے ظہور کی وجہ سے اور فقہ و عقائد کی تدوین کے باعث علم کی ماہیت، اس کی تعلیم کے طریق کار اور غایات و اقسام کے بارے میں مزید مختلف النوع بحثیں پیدا ہو گئیں۔ آغاز میں احادیث کی روایت کے ساتھ درایت کی ترقی سے عقل و قیاس (رأے) کے استعمال کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ماتریدیہ اور ان کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے قیاس عقلی کو بنیادی اہمیت دی (رک بہ الحنفیہ؛ اصحاب الرأے) اور اپنے اپنے دائرے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بھی چند احتیاطوں کے ساتھ قیاس کو تسلیم کیا، لیکن بنو عباس کے اوائل عہد میں معتزلہ نے بالخصوص ارسطو کی عقلیات سے فائدہ اٹھایا اور علم کو خاص طور سے معیار عقل کے تابع کر دیا۔

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے خود خدائے تعالیٰ کے اپنے علم کے بارے میں ایسے ایسے سوال اٹھائے

علم کی بحثوں میں منطق کی اہمیت کا خاص ذکر بار بار آیا ہے۔ بظاہر تو یہ نظام استدلال یا طریق استدلال ہے، ذریعہ ہے، لیکن یونانی منطق کے غلبے کے بعد حکما اور علما نے اسے رئیس العلوم (طاش کوپریزادہ : مفتاح السعادة)، علم العلم و علم العلوم (ابوالبرکات : السعتر فی الحمة) اور قانون (الغزالی : مقاصد، ۱: ۶) اور علم کا معیار اور میزان قرار دے دیا اور الفارابی نے یہاں تک لکھ دیا کہ اگر نحو کا علم زبان کے مسائل کی رہنمائی کرتا ہے تو منطق کا علم انسان کے جملہ اظہارات کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے (احصاء العلوم)۔ ابن حزمؒ نے بھی التقریب فی حدود المنطق میں اسے بلند درجہ دیا، لیکن ابن حزمؒ کا موقف بعض دوسری باتوں میں اہل الحدیث [رک باں] سے ملتا ہے۔

علم کی عقلی بحث صرف منطق تک محدود نہ رہی، عمومی طور سے خود فقہ کی کتابوں میں بھی در آئی اور معتزلہ اور اشاعرہ ”حجة العقل“ سے برابر کا استفادہ کرتے رہے اور درایت میں قیاس عقلی بھی ایک مسلم سلسلہ عمل اور ایک مستقل طرز فکر بن گیا۔

تیسری صدی ہجری کے آخر تک علوم عربیہ [رک بہ العربیہ] (ادب و نحو و انشا و ترسل و علوم شعر وغیرہ)، علوم شرعی، کلام اور اخلاق و تصوف و تاریخ کی باقاعدہ تدوین ہو گئی تھی، حکمت (الہیات) کی مستند تصانیف کا بھی آغاز ہو چکا تھا، تدریس کے سلسلے بھی منظم ہو چکے تھے، علم کی اصطلاحی تعریف بھی رائج ہو چکی تھی اور علم کے متعلق اہم نزاعی مسائل پر باقاعدہ کتابیں بھی سامنے آ چکی تھیں۔ بعد کی صدیوں میں لکھنے والوں نے انہیں بنیادی خیالات کی روشنی میں علم کے مسائل پر بحث کی۔

مذکورہ بالا تصریحات عمومی کے بعد مناسب

اسلام میں سے بعض نے اس کی سختی سے تردید کی یونانی حکما کے ایک طبقے کا خیال تھا کہ چونکہ علم اس تعلق کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے مابین ہوتا ہے، لہذا عالم و معلوم کے درمیان مغائرت کا ہونا ضروری ہے: بنا بریں خدا کو اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہ کہا گیا کہ جب خدا اپنی ذات ہی کو نہیں جانتا تو دوسری چیزوں کا علم اسے کیسے ہو سکتا ہے؟ یونانی منطق کی حکمرانی میں حکماء اسلام اور معتزلہ کی کتابوں میں اس قسم کے اشکالات سامنے آئے۔

اشاعرہ نے ان اعتراضوں کا جواب یہ دیا کہ علم کی یہ تعریف ہی محل نظر ہے کہ علم عالم اور معلوم کے مابین تعلق کا نام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات آئینے کے مقابل میں آئینہ ہے۔ اسے اپنی ذات اور ممکنات سب کا علم ہے۔ انسان کو خدا کا علم حضوری تو حاصل نہیں ہو سکتا، لیکن مثال، دلائل و براہین اور مظاہر سے اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ خداے تعالیٰ کو دو طرح کا علم حاصل ہے: (۱) علم فعلی، جو قبل الایجاد تھا اور (۲) علم انفعالی، جو بعد الایجاد ہے۔ اس تقسیم پر مزید اعتراض ہوئے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ یہاں قابل توجہ صوفیہ کی یہ رائے ہے کہ خدا کا علم اور اس پر ایمان دونوں مترادف ہیں: علم الہی وہ میزان ہے جس پر ایمان کو تولا جا سکتا ہے (ابو سلیمان الدارانی، م ۲۱۵ / ۷۳۰)۔ حکما کے نزدیک جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے وہ اقرار ہے، ایمان یا تصدیق نہیں۔ اخوان الصفاء کی رائے میں جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے ایمان اسی پر قائم کیا جا سکتا ہے: علم قیاس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے: ان کے نزدیک ایمان اور علم میں فرق ہے۔

علم میں منطق کی اہمیت :

عزم؛ (۳) انبعاث غضب و شہوت؛ (۴) انفعال عن العلم الخيال۔

ذات باری عاقل لذاتہ اور معقول لذاتہ ہے اور عالم بالاشیاء ہے۔

شیخ نے مقاصد الفلاسفہ میں ترتیب موجودات کی کیفیت کا ایک نقشہ بنایا ہے، جو مبدأ اول اور عقل اول سے شروع ہو کر عقل عاشر تک پہنچتا ہے۔ یہ عقل درجہ بدرجہ ادراکات کے منبع بھی ہیں۔

شیخ کے نزدیک علوم کے تین مراتب ہیں : (۱) علم ذات باری یا اشرف العلوم؛ (۲) علم العقول بعلمہا و معلولاتہا؛ (۳) علم معلولات۔ شیخ نے لذات عقلیہ اور آلام عقلیہ اور شقاوۃ العقلیہ کی بحث کے ساتھ سعادت کو جملہ مساعی عقلیہ کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ شیخ کی تصانیف میں معرفت [رک با] کی تفصیل بھی آتی ہے، جس میں پھر عقل و نفوس کی بحث آتی ہے اور وحی و الہام اور دیگر ایسے احوال و مقامات کا تذکرہ ہے جس کا بہت سے حکما انکار کرتے ہیں۔ شیخ نبوت اور شریعت کی اہمیت ثابت کرتے ہیں اور طریقت و شریعت کے مابین اتصال کی صورتوں کا تذکرہ کر کے اخبار بالغیب کی ماہیت بتاتے ہیں (اور اسے عقل اعلیٰ کا نام دیتے ہیں)۔

ابن سینا کے نزدیک حکمت تین علوم پر مشتمل ہے: (۱) منطق؛ (۲) طبیعیات اور (۳) الہیات۔ یاد رہے کہ ابن سینا حکمت سے علم (Knowledge) مراد لیتے ہیں اور علم کو ترقی پذیر سمجھتے ہیں؛ لہذا ان کے نزدیک حکمت تمام علوم مروجہ کے اصول پر حاوی ہے۔ طبیعیات مادہ سے بحث کرتی ہے، الہیات غیر مادی یا روحانی عالم کے حقائق کو زیر بحث لاتی ہے اور منطق کا موضوع مفہومات عقلیہ، مثلاً تصور و تصدیق ہیں۔ طبیعیات کا موضوع بحث مادی حقائق تک محدود ہوتا ہے کیونکہ

معلوم ہوتا ہے کہ علم کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر کے خاص الخاص نمائندوں کے خیالات کا بھی 'مجمل سا جائزہ سامنے آ جائے۔

ابن سینا : ابن سینا کے یہاں علم کا سلسلہ قدرتی طور سے عقول و نفوس سے ملتا ہے، جو مبدأ وجود کا فیضان خاص ہے۔ ان کے نزدیک واہب الصور (عقل فعال) عقل پر القائے معانی کرتا ہے۔ نفس جب کسی شے کا ادراک کرتا ہے تو اس کا فیضان طرف اعلیٰ سے ہوتا ہے۔ نفس ناطقہ انسانی دیگر قوائے ظاہری و باطنی پر حکمران ہے۔ وہ عقل فعال کے فیضان سے خود بخود نئے حقائق کا ادراک کرتا ہے۔

ادراکات کے درجات میں شیخ نے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے : احساس، تخیل، توہم اور تعقل۔ شیخ نے حواس باطنہ کا مفصل ذکر کر کے قوائے نفس انسانی (قوت عملی اور قوت نظری) میں عقل علمی، عقل عملی اور عقل بالقوہ کا تذکرہ کیا ہے۔ شیخ کا خیال ہے کہ جب نفس کو علوم اولیہ بالفعل حاصل ہو جاتے ہیں تو وہ ان کے ذریعے علوم نظریہ کے اکتساب پر قادر ہو جاتا ہے، جس کے چار درجے بتائے ہیں: (۱) فکر؛ (۲) حدس؛ (۳) عقل مستفاد اور (۴) عقل بالفعل (صوفیہ کرام اسے مصباح کہتے ہیں)۔

حدس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں ایک قوت قدسیہ بھی ہے، جس کے معنی ہیں بلا طلب شعور۔ تمام نفوس علوم نظریہ کو بذریعہ حدس بھی حاصل کر سکتے ہیں، لیکن جملہ فیوض ادراک، عقل فعال، کے رہیں منت ہیں۔

ادراک کے سلسلے میں شیخ کی بحث القوة المحرکہ سے جا ملتی ہے۔ حرکات اختیاریہ کے چار مراتب ہیں: (۱) کسی شے کا علم اور خیال؛ (۲)

الغیب) سے تعلق رکھتے ہیں ۔

حواس باطنی یا قوائے مدرکہ بھی پانچ ہیں اور ان سے کلیات و جزئیات دونوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں :

(۱) حس مشترک (Sensus Communis) : یہ ان تمام باطنی قوی کا مصدر و خزینہ ہے جو صور جزئیہ اور معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہیں؛ لہذا اسے قوت مدرکہ صورت جزئیہ محسوسات سے بھی تعبیر کرتے ہیں ۔

(۲) خیال : یہ قوت صور مدرکات کا خزانہ ہے ۔
(۳) وہم : یہ قوت مدرکہ معانی جزئیہ ہے ۔
یہ بڑی اہم باطنی حس ہے، اس سے غیر مادی تصورات یا اقدار کا ادراک ہوتا ہے، مثلاً کسی وجود کے سود و زیاں، محبت و نفرت، حسن و قبح کا ادراک ۔ ابن سینا کے نفسیاتی نظریات میں ان کا نظریہ وہم اولیٰ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے ۔ اس نظریے کا مطالعہ اگر جدید نفسیات کی روشنی میں کیا جائے تو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ بعض جدید علمائے نفسیات کے نظریہ ”رد عمل عصبی“ سے گہری مماثلت رکھتا ہے ۔ ابن سینا نے وہم کے جو وظائف لکھے ہیں، انہیں ارسطو کے نزدیک متخیلہ یا مدرکہ سرانجام دیتی ہے؛ لیکن ابن سینا نے اس کو رد کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ مدرکہ اور متخیلہ کسی چیز کی مرئی صفات، مثلاً اس کی جسامت، رنگ اور شکل سے آگہ کرتی ہیں، لیکن وہ اس چیز کی خصوصیت یا معنی سے ہمیں آگہ نہیں کرتیں، جسے باطنی حس کے ذریعے ہی پایا جا سکتا ہے ۔ بہر حال ابن سینا کا نظریہ وہم اخلاقی اہمیت رکھنے کے باوجود بنیادی طور پر خالص نفسیاتی مسئلہ ہے، جو ماحول کے متعلق ہمارے جلی اور جذباتی رد عمل کی وضاحت کرتا ہے ۔

ایسے حقائق کو تصور مادہ کے بغیر تصور میں نہیں لایا جا سکتا؛ الٰہیات کے مسائل کا تعلق صرف غیر مادی حقائق سے ہوتا ہے اور منطق میں زیر بحث حقائق کو ذہنی طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے ۔ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ منطق میں اشیا کے صرف مفہوم ذہنی سے بحث کی جاتی ہے اور علم طبیعی مادی اشیا کے صرف خارجی وجود سے تعلق رکھتا ہے ۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ریاضی اور منطق میں قریبی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی ریاضی اور منطق دونوں کا موضوع علیحدہ علیحدہ مادی عوارض سے مجرّد ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ ریاضی میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے وہ خارجی طور سے مقادیر کی صورت میں محسوسات کہلاتے ہیں، لیکن منطق میں ایسا نہیں ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ مادی چیزوں کے ذہنی مفہومات، جن کا وجود صرف ظرفِ ذہن ہی میں پایا جاتا ہے، علم منطق کا موضوع ہوتے ہیں، مثلاً جزئیت، کلیت، افراد، ترکیب، ضرورت، امکان، جنسیت، نوعیت وغیرہ، جن کا وجود صرف ذہن ہی میں پایا جاتا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطق میں صرف تصور اور تصدیق کی بحث کی جاتی ہے، جس کا اصل ماخذ مادی چیزیں ہیں، لیکن ذہنی طور پر وہ مادے سے یکسر منزہ ہیں ۔

ابن سینا کے نزدیک علم کے حصول میں حواس ظاہری کے علاوہ حواس باطنی بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔ انہوں نے حواس ظاہری سے، جنہیں حواس خمسہ (یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ) کہتے ہیں، بحث نہیں کی کیونکہ ان کے وجود کے بارے میں اہل علم میں اختلاف نہیں، البتہ انہوں نے حواس یا قوائے باطنی سے بحث کی ہے کیونکہ ان کے متعلق اختلاف ہے اور وہ بڑے اہم مسائل (مثلاً احوال نبوت، وحی اور اخبار عن

۴ - حافظہ : اس قوت سے عبارت ہے جو

معانی جزئیہ کا خزانہ ہے۔

۵ - متخیلہ : جب وہم قوت متصرفہ کو اپنے استعمال میں لاتا ہے تو اسے متخیلہ کہتے ہیں اور جب عقل اسے اپنے تصرف میں لائے تو اسے مفکرہ کہتے ہیں۔

ابن سینا کے نزدیک چونکہ انسانی فکر و رویت کا عمل ہمیشہ نامکمل رہتا ہے، اس لیے وہ منطق کی ضرورت کا قائل ہے۔ منطق سے صرف وہ شخص مستغنی ہو سکتا ہے جس کی قوت ادراک نور وحی سے منور ہو۔ ایسے افراد کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی کلام میں بلاغت کے ادراک کے لیے قواعد صرف و نحو اور بلاغت و معانی کے علوم کا محتاج نہیں۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا بذاتہ علم رکھتا ہے اور اپنی ذات کے حوالے سے وہ اشیا کا علم رکھتا ہے۔ ارسطو تو اس بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ صرف کلیات کا علم رکھتا ہے، لیکن ابن سینا کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے حوالے سے کلیات اور جزئیات دونوں کا علم رکھتا ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس کی ذات بذاتہ اپنے مصدر (= عقل اول) کی علت ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کو مابعد کی علت ہونے کا اپنی ہی ذات سے علم ہو۔ پس جب وہ اس بات کا علم رکھتا ہے تو اپنے معلول کا بھی علم رکھتا ہے۔ اس علم بالمعلول کے ذریعے اس کو جمیع معلولات (نازلۃ من عندہ) کا طولاً و عرضاً علم ہونا لازمی ہے : طولاً تو اس طرح کہ سلسلہ عقول میں ہر ایک عقل اپنے مابعد کی عقل کی علت ہے اور عرضاً اس طرح کہ دو یا دو سے زیادہ اشیا علت واحدہ سے صادر ہوں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایک عقل سے ایک عقل اور نفس معاً صادر ہوتے ہیں۔

الغرض اللہ تعالیٰ کا علم اشرف العلوم ہے اور اس کا علم ذات ما بعد کے علم کی علت ہے؛ اس طرح اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات، کلیات اور جزئیات پر حاوی ہے۔

ابن سینا کی رائے میں علم کے باطنی مآخذ میں فکر اور حدس اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ نفس جب معانی کو سمجھنے میں تخیل سے مدد لیتا ہے اور جب وہ مجہول کے علم کے حصول کے لیے حد اوسط کو تلاش کرتا ہے تو یہ حرکت فی المعانی ”فکرہ“ کہلاتی ہے، مگر حد اوسط کا ذہن میں دفعۃً حضور و تمثل ”حدس“ کہلاتا ہے؛ اس میں طلب و شوق کی کوئی شرط نہیں۔

حدس اور فکر ایک امر میں مشترک اور ایک میں متمیز ہیں۔ حد اوسط سے مطلوب کی طرف حرکت تو وجہ اشتراک ہے اور ان دونوں میں فرق یوں ظاہر کیا جاتا ہے کہ فکر میں مطلوب پہلے ہی سامنے ہوتا ہے اور حد اوسط بعد میں طلب کی جاتی ہے، مگر حدس میں حد اوسط پہلے ذہن میں ہوتی ہے اور ذہن بعد میں مطلوب کی طرف حرکت کرتا ہے (گویا شعور بالواسطہ شعور بالمطلوب پر مقدم ہے)۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ابن سینا کے نزدیک حدس کی متعدد انواع میں سے ایک نوع قوت قدسیہ بھی ہے، جس کی بدولت انسان کا علوم نظری سے بلا تعلیم معلّم متّصف ہونا ممکن ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام نفوس بشریہ علوم نظری کو بلا طلب، یعنی بذریعہ حدس، حاصل کر سکتے ہیں، مگر انسان تدبیر بدن میں انہماک کی وجہ سے ان علوم کے اکتساب سے بے بہرہ رہتا ہے۔ [یہ مقالہ سید عبداللہ نے لکھا]۔

مآخذ : دوسرے مباحث کے علاوہ شیخ کے علم النفس کی تشریح کے لیے دیکھئے بذیل علم النفس؛

علم دنیا وغیرہ کی حد کیا ہے؟ چوتھے باب میں مناظرہ اور جدل و خلافیات کی آفات کا تذکرہ ہے۔ پانچویں میں آداب المعلم و المتعلم بیان ہوئے ہیں۔ چھٹے میں آفات العلم والعلماء اور علمائے حق اور علمائے دنیا میں فرق بتایا ہے۔ ساتویں میں عقل کی اہمیت اور فضیلت بیان ہوئی ہے۔

ان مباحث کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔ مجملًا بعض اہم نکات پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ایک بنیادی نکتہ علم کی غایت کے بارے میں ہے۔ غزالیؒ کی نظر میں علم کا مقصد انسان کے لیے سعادت ابدیہ کا حصول ہے اور علم اعظم الاشیاء ہے اور اعظم الاشیاء وہ شے ہے جو اس سعادت تک پہنچائے۔ اس عمل تک پہنچنا بھی علم کے بغیر ممکن نہیں، جو سعادت ابدی تک پہنچاتا ہے؛ لہذا امامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اصل السعادة فی الدنیا والآخرة هو العلم (= دنیا اور آخرت میں اصل سعادت علم ہی ہے)۔ اس سعادت کا ثمرہ ہے قرب رب العالمین آخرت میں اور عزت و وقار اس دنیا میں۔ علم کا مقصد سعادت اخروی کے ساتھ ساتھ مقاصد خلق (تخلیق کائنات) کی دریافت اور تکمیل بھی ہے۔ فرمایا کہ لا نظام الدین الا بنظام الدنیا فان الدنیا مزرعة الآخرة، یعنی دین کا نظام دنیا کے نظام کے بغیر چل نہیں سکتا کیونکہ دنیا، آخرت کی کھیتی ہے۔

امام صاحب نے علم کی دو قسمیں قرار دی ہیں : علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ۔ علم معاملہ اور علم مکاشفہ اور صنعتی فنون کو بھی علوم ہی میں شامل کیا ہے۔ یہ بتایا ہے کہ کسی علم کا شرف کن باتوں پر منحصر ہے؛ چنانچہ ذریعہ حصول کا شرف، عموم نفع، جنس استعمال اور شرف المحل میں سے کوئی بات بھی ہو گی تو اس علم کا شرف ثابت ہو گا۔

نیز (۱) نذیر حسین نصر : *The Three Sages* (۲) Sarton : *Introduction to the History of Science* ۱۰۹۰ء تا ۱۱۳۰ء (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی : مقدمہ تاریخ سائنس، مطبوعہ لاہور) : (۳) Rosenthal : *Knowledge Trasm-* بالخصوص ابن سینا کے نظریات علم کے بارے میں بحث : (۴) ایم۔ ایم۔ شریف : *A History of Muslims Philosophy*، مقالہ ابن سینا، مع مآخذ : (۵) محمد فضل حق : تجلیات بو علی سینا (اردو)، لاہور ۱۹۲۸ء، جس سے اس مقالے میں بہت استفادہ کیا گیا؛ نیز رک بہ ابن سینا۔ [ادارہ]

امام غزالیؒ : حجة الاسلام۔ امام غزالیؒ نے اپنی بہت سی کتابوں میں علم کی بحث چھیڑی ہے، لیکن احیاء علوم الدین میں خصوصی تفصیل دی ہے اور دراصل اسے علم کے بارے میں ان جملہ مباحث کی عمومی تنقید کا درجہ حاصل ہے جو امام صاحب کے زمانے تک بڑی بحث و جدال کا موضوع بنے رہے۔ ان سب کے مطالعہ و تحقیق کے بعد انھوں نے ایک خاص نقطہ نظر پیدا کیا اور علم کے بارے میں ایک مجموعی تنقیدی تصور دیا۔ مجموعی طور سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ تصور حکما کی حکمت محض (= منطقی محض) کے تصور کی ضد ہے اور اس کے بارے میں امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفة اور المنقذ من الضلال میں مفصل بحث کی ہے۔

احیاء کی پہلی کتاب علم ہی سے متعلق ہے، جسے کتاب العلم کہا گیا ہے۔ اس کے سات ابواب ہیں : پہلے باب میں علم، تعلیم اور تعلم کی فضیلت کے بارے میں آیات و احادیث ہیں۔ دوسرے باب میں علم کی فرضیت کی بحث ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ کونسا علم فرض عین ہے اور کونسا فرض کفایہ، کونسا محمود، کونسا مذموم اور کونسا مباح؟ اس کے بعد یہ بحث کی ہے کہ علم فقہ اور

حقیقت کلی کے ادراک صحیح کا ناگزیر ذریعہ ماننے سے انکار کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جدل و خلافیات میں منطق اپنے کمال کا مظاہرہ کرتی ہے، مگر خود مجادلہ کرنے والا اندر سے مطمئن نہیں ہوتا۔ جو علم اطمینان نہ پیدا کر سکے وہ علم بے نتیجہ ہے۔ جو علم خلوص پر مبنی نہ ہو اور ضمیر کی ہم قدمی نہ کر سکے اسے کس طرح علم صحیح کہا جاسکتا ہے (ایمان اور علم کے مترادف کی بحث بھی اس کی مؤیدہ ہے)۔

امام صاحبؒ نے مصالح الدنیا کو علم کی اہم غایتوں میں شامل کر کے ان سب توہمات کا ازالہ کر دیا ہے جو قدیم زمانے کے بعض صوفیہ کے زاہدانہ خیالات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح دور جدید کے بعض عقلا کا یہ خیال بھی باطل ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں نے علم کو محض آخرت سے وابستہ کر رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تفریق یا تو پرانے راہبانہ خیالات کی اختراع ہے یا موجودہ مغرب کے مادی ذہن کی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کا (اور امام غزالیؒ کا) نقطہ نظر کلی ہے۔ اس میں دین بھی ہے اور دنیا بھی۔ صحیح دین داری صحیح دنیا داری کی متقاضی ہے اور صحیح دنیا داری دین ہی کا ایک حصہ ہے، جو دنیوی اعمال میں نیکی و توازن پر زور دیتی ہے اور نیک و بد کی جواب دہی کے لیے ایک برتر عدالت کا تصور پیدا کرتی ہے۔

الغزالیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے علم کو محمود و مذموم کہہ کر ایک ناقابل تقسیم حقیقت کو تقسیم کر دیا ہے۔ چونکہ علم ہر حال میں حقیقت واحدہ ہے، لہذا اس میں مذموم و محمود کا امتیاز درست نہیں؟ علم برائے علم کا نظریہ ناپسندیدہ نہ سہی، زندگی کے نقطہ نظر سے خطرے سے خالی نہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک

علم کے سلسلے میں محمود، مذموم اور مباح کی بحث کرتے ہوئے علم محمود اس علم کو کہا ہے جو مصالح امور الدنیا کے مطابق ہو اور مذموم علم وہ ہے جو ضعف یقین کا باعث ہو اور توہمات پیدا کر کے قوت حیات یا ذوق حیات کے اضمحلال کا ذریعہ بنے (یہ بحث آگے پھر آ رہی ہے)۔

امام صاحب کے نزدیک علم معاملہ سے مراد وہ علم ہے جو قلب کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے؛ علم مکشفہ وہ علم ہے جس کا منبع الہام و وحی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: علم کا شرف تو معلوم ہو چکا؛ اب معلوم ہونا چاہیے کہ عقل اس اشرف شے (علم) کا منبع ہے اور اس کا مطلع اور اساس۔ پس جس طرح پھل شجر سے اور نور آفتاب سے اور بصارت آنکھ سے وابستہ ہے، اسی طرح علم عقل سے وابستہ ہے۔ آیت قرآنی **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا يَبْصَحُ** (النور: ۳۵) کی تشریح کرتے ہوئے انہوں نے نور کو علم کا استعارہ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اور آیات بھی لکھی ہیں اور ان کا سلسلہ عقل سے جوڑا ہے۔

احیاء میں اس کے علاوہ معلم والمتعلم، نصاب تعلیم اور علوم کے اقسام و انواع کی بحث بھی ہے، جو اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

امام غزالیؒ کا مجموعی علمی تصور یہ ہے کہ علم اللہ کا نور ہے، جس کی ایک تجلی عقل ہے۔ عقل سے وہ جملہ علوم متعلق ہیں جو مصالح امور الدنیا سے بحث کرتے ہیں، لیکن علم کی ایک برتر نوع بھی ہے، جس کا منبع وحی والہام ہے اور جو براہ راست فیضان الہی سے وابستہ ہے۔ یہی علم یقینی اور قطعی ہے، اگرچہ وہ عقلی علوم بھی جو کسی نہ کسی طور اس علم یقینی سے فیض یاب ہو جاتے ہیں اپنی جگہ لائق اعتماد ہو سکتے ہیں۔ الغزالیؒ نے منطق کو بطور آلہ رد نہیں کیا، لیکن منطق کو

کا اظہار کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ بقول شبلی امام غزالیؒ نے بعض موقعوں پر کچھ زبردستی بھی کی ہے اور جو دلائل دیے ہیں ان سے اطمینان نہیں ہوتا، لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ الغزالیؒ کے جامع تصور کے مقابلے میں ابن رشد واقعی بچھا بچھا سا معلوم ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ نے عقل کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ وجدان پر جس طرح زور دیا اس سے ہر کوئی متاثر ہوا۔ باایں ہمہ ابن رشد ایک دوسرے لحاظ سے فکر انسانی کے لیے بڑا رہنما ثابت ہوا۔ اس کی فکریات نے یورپ کے افکار پر غیر معمولی اثر ڈالا اور ایک مسلمان حکیم کی منطق پسندی نے ایک دوسری اقلیم میں ایک نئی نوع کی علمی تحریک کی بنیاد رکھی [شبلی: مقالات، ۵/ ۲: ۱۹ تا ۶۳]۔ اس موقع پر ہم تہافت اور ان کی دیگر کتب کے مندرجات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے [اس کے لیے رک بہ ابن رشد]۔ ہمیں سردست ان کی کتاب کے ان مباحث سے سروکار ہے جن کا تعلق مسئلہ علم سے ہے۔

ابن رشد کے نزدیک حیوانات کے لیے ادراک کے دو ذرائع ہیں: (۱) حاسہ اور (۲) متخیلہ؛ جبکہ انسان تین ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے: (۱) حاسہ، (۲) متخیلہ اور (۳) عقل؛ لہذا علم یا تو حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے ذریعے اور اس سے یا تو جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے یا کلیات کا۔ حقیقی علم کلیات کا ہوتا ہے، ورنہ جزئیات کی حد تک تو حیوانوں کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ علم (حسی ادراک) رکھتے ہیں۔ علم کی اصطلاح کا اطلاق مبہم طور پر حیوانات، انسان اور خدا سب پر ہوتا ہے، [لیکن تینوں میں ہر ایک کے علم کی نوعیت جدا جدا ہے]۔ حیوانی علم حسی علم تک محدود ہوتا ہے جبکہ انسانی علم احساس، تخیل اور عقل تینوں سے متعلق ہے۔ حیوانوں میں جو شعور ہے وہ حفظ ذات

علم کی کوئی غایت ضرور ہونی چاہیے۔ بے مقصد علم بسا اوقات آفتِ زندگی ثابت ہوتا ہے۔ اگر زندگی خدا کی حکمت ہے تو اس کا کوئی منصوبہ ضرور ہونا چاہیے۔ اس منصوبے کے لیے بامقصد عمل کی ضرورت ہے اور علم میں انتخابیت اس بامقصد عمل کا مرحلہ اقل ہے۔ اسی طرح علوم میں تقابلی شرف کی بحث اٹھا کر الغزالیؒ نے علم کے مقصدی افادی نظریے کو تقویت پہنچائی ہے۔ صدیاں گزر چکی ہیں، مگر الغزالیؒ کا جامع تصور علم آج بھی بامعنی اور صحیح معلوم ہوتا ہے [نیز دیکھیے اسی مقالے میں الغزالیؒ کے خیالات بذیل علم النفس، بحوالہ عبدالکریم العثمان: الدراسات النفسیہ عند المسلمین]۔

ابن رشد: امام غزالیؒ نے ارسطو کی منطق کا جس طرح رد کیا اور علم کی تقسیم میں محمود و مذموم کا جو مسئلہ اٹھایا اس نے ایک خاص حد تک حکما اور عقلی حکمت کے سارے نظریہ ہائے علم کو بھی لیٹ لے لیا (دیکھیے شبلی نعمانی کی تصنیفات: (۱) الغزالی؛ (۲) علم الکلام اور (۳) مقالات شبلی)۔ یونانی منطق پر امام غزالیؒ کے حملے کا حکما کے طبقے میں شدید رد عمل ہوا۔ اس میں سب سے نمایاں مفکر، جس نے عقل و منطق کے حق میں علم بلند کیا، ابن رشد تھا۔ وہ ابن باجہ سے متاثر اور ابن الطفیل سے بھی ذہنی یگانگی رکھتا تھا (دیکھیے (۱) شبلی: مقالات؛ (۲) تاریخ الفکر العربی؛ (۳) ابن رشد (دارالمصنفین)؛ (۴) ایم ایم شریف: A History of Muslim Philosophy، مقالہ ابن رشد)۔

ابن رشد نے غزالیؒ کی تہافت الفلاسفہ کے جواب میں تہافت التہافت لکھ کر ارسطو کی منطق اور استدلال عقلی کے حق میں بڑے جوش و خروش

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم جزئی بھی ہوتا ہے اور کلی بھی۔ پہلا علم حاسہ اور متخیلہ کی پیداوار ہوتا ہے اور دوسرا عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ عقل کا کام کسی تصور، کلیے اور جوہر کا ادراک کرنا ہے۔ عقل کے تین بنیادی اعمال ہیں: (۱) تجرید، (۲) ترکیب اور (۳) تصدیق۔ جب ہم کسی تصور کلی کا ادراک کرتے ہیں تو ہم مادے سے اس کی تجرید کرتے ہیں۔ یہ بات اس چیز میں واضح تر ہوتی ہے جو مادے سے مبرا اور اس سے بہت دور ہوتی ہے، جیسا کہ نقطہ اور خط (کتاب النفس، ص ۶۷)۔ عقل نہ صرف مفرد ادراکات کی مادے سے تجرید کرتی ہے بلکہ ان کی باہم تالیف اور تصدیق بھی کرتی ہے؛ لہذا ہمارے علی الترتیب تین اعمال ہوئے: اولاً، ہماری عقل میں مفرد تصورات (notions) آتے ہیں، جو مادے سے کلیۃً منزہ اور مبرا ہوتے ہیں اور اس عمل کو تجرید (abstraction) کہتے ہیں؛ ثانیاً، دو یا تین تصورات کو باہم ترکیب دینے سے ہمیں ایک معنی (concept) حاصل ہوتا ہے؛ ثالثاً، اس لیے کہ معانی سچے ہوتے ہیں نہ جھوٹے، لیکن جب کسی قضیے میں ان کا اثبات کیا جائے یا نفی کی جائے تو اس سے تصدیق حاصل ہوتی ہے (کتاب النفس، ص ۶۸)۔

بہر حال یہ واضح ہے کہ الغزالیؒ وغیرہ سے ابن رشد کے دوسرے اختلافات کے علاوہ ایک اہم امر متنازع فیہ یہ تھا کہ امام غزالیؒ کے برعکس اس نے یہ ثابت کیا کہ نظری علوم ادراک حقایق کے لیے کافی ہیں اور علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں [شبی: مقالات، حصہ اول]۔ یورپ میں بڑے زمانے تک ابن رشد کی حکمت کی تدریس اور پیروی ہوتی رہی، لیکن (مسلمانوں اور عیسائیوں میں) ان کے مخالفین بھی بہت پیدا ہوئے۔ یکن Bacon نے ابن رشد کی حکمیات کو ارسطاطالیسی معقولات سے

کے لیے ہوتا ہے؛ چنانچہ اپنی سلامتی اور اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر وہ محسوسات سے وابستہ رہتے ہیں۔ ان کے برعکس انسان چونکہ اس سے ارفع ملکات، یعنی تخیل اور عقل، رکھتا ہے، لہذا وہ تخیل اور استدلال کے ذریعے بھی تمثلات حاصل کرتا ہے؛ حیوانوں میں تمثلات اکتسابی نہیں ہوتے بلکہ ان میں فطری طور سے موجود ہوتے ہیں (ابن رشد: کتاب النفس، ص ۶۹)۔ مزید برآں حیوان جن صور کا ادراک کرتے ہیں وہ جزوی اور متناہی (finite) ہوتی ہیں، مگر جب انسان ان کا ادراک کرتا ہے تو وہ کلی تصورات بن جاتے ہیں۔ جن لوگوں کا مفروضہ یہ ہے کہ حیوانوں میں شعور ہوتا ہے وہ کلی تمثلات کو کلی تصورات سے خلط ملط کر دیتے ہیں حالانکہ تمثلات (images) اور تصورات (concepts) میں فرق ہے۔

ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ علم انسانی کو علم الہی سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ علم الہی محیط ہے اور کسی وسیلے کا محتاج نہیں۔ اس کے برعکس ”انسان جز کا ادراک حواس کے ذریعے اور کلی موجودات کا ادراک اپنی عقل کے ذریعے کرتا ہے۔ انسان کے ادراک کی علت اشیاء مدركہ کے تبدیل ہو جانے سے بدل جاتی ہے اور ادراکات کی کثرت کا مطلب اشیاء کی کثرت ہے“ (تہافت، ص ۲۹)۔ یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم انسانی علم کے مشابہ ہو کیونکہ ”ہمارا علم موجودات کا معلول ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم ان کی علت ہے“ (تہافت، ص ۲۸۵)۔ یہ دو قسم کے علم ایک دوسرے کے کسی طرح بھی مماثل نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ علم الہی قدیم و ابدی ہے، جبکہ علم انسانی عارضی و فانی ہے۔ ”یہ علم الہی ہے جس نے موجودات کو پیدا کیا؛ موجودات سے اللہ تعالیٰ کا علم پیدا نہیں ہوا“ (تہافت، محلّ مذکور)۔

ہٹا کر مشاہدہ (observation) اور تجربے (experiment) کی طرف متوجہ کیا اور اسی سے نئی حکمت [سائنس science] نمودار ہوئی (اس بحث کے لیے دیکھیے محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam* - نصیر احمد ناصر نے لکھا)۔

ابن خلدون: قدیم مسلم مفکرین میں ابن خلدون [رک باں] کا نقطہ نظر ان معنوں میں دوسروں سے مختلف ہے کہ جہاں ایک طرف وہ علم کی الہامی بنیادوں کا اثبات کرتے ہیں وہاں دوسری طرف علم کی عقلی، تجربی اور عمرانی اساس کے بھی شدت سے قائل ہیں اور اس لحاظ سے وہ مغرب کے جدید علمائے عمرانیات (علم الاجتماع) کے پیشرو ہیں۔ جزوی طور سے اس فکر کی صداۓ باز گشت ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار میں ملتی ہے (ان کا ذکر آگے آتا ہے)۔

ابن خلدون کا تجزیہ سائنسی ہے۔ وہ سب سے پہلے حضارت و بدویت کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد علوم و فنون کا تہذیب و عمران سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔

اس ضمن میں وہ صناعت اور علم کو الگ الگ شعبے قرار دے کر ان کا فرق بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی امر فکری میں عملی ملکہ حاصل کرنا صناعت ہے۔ عملی ہونے کے لحاظ سے یہ ایک جسمانی اور محسوس شے ہے۔ احوال جسمانیہ محسوسہ مزاولت سے تکمیل پاتے ہیں اور ممارست و تکرار سے عادت (صفة راسخہ) پیدا ہوتی ہے، جسے ملکہ کہتے ہیں۔ ملکہ صرف نظری تعلیم سے مکمل نہیں ہوتا بلکہ عمل (مشاہدے، اور استعمال) سے راسخ ہوتا ہے۔

ابن خلدون نے صنائع کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔ صنائع بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی۔ بسیط

ضروریات سے متعلق ہوتے ہیں اور مرکب کمالات سے۔ اس کے بعد ابن خلدون نے صناعات کی فہرست پیش کی ہے۔ علم کی بحث ادراک سے شروع کرتے ہوئے وہ اس کی تعریف میں لکھتے ہیں: ان الادراک و هو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته (= ادراک مدرك کا فی ذاتہ شعور ہے، اس حد تک کہ وہ خارج عن ذاتہ ہے)۔ یہ ادراک حیوان سے خاص ہے اور حواس ظاہرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ انسان کو اس سے زائد فکر عطا ہوئی ہے، جس کی مدد سے وہ صور محسوسات کا انتزاع کرتا ہے (وَالْفِكْرُ هُوَ التَّصَوُّرُ فِي تِلْكَ الصُّورِ وَرَأَى الْحِسَّ وَجَوْلَانِ الذَّهْنِ فِيهَا بِالْاِنْتِزَاعِ وَالتَّرْكِيْبِ؛ چنانچہ آیت خداوندی کی رو سے: وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ، ۱۶ [النحل]: ۷۸: اس میں افئدۃ جمع ہے فؤاد کی اور ابن خلدون کہتے ہیں: وهو هنا الفكر)۔ اس کے کئی مراتب ہیں: (۱) تصورات، (۲) تصدیقات (۳) فکر: الفكر الذي يفيد العلم والظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل؛ فکر کی غایت: و غاية افادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه و فصوله و اسبابه و علله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته؛ اور عقل محض نفس مدرك بن جاتی ہے (و يصير عقلاً محضاً و نفساً مدركة، و هو معني الحقيقة الانسانية، مقدمہ، باب ششم) اور عالم حوادث فعلیہ فکر سے مکمل ہوتا ہے۔ جہاں فکر کا اختتام ہوتا ہے وہاں سے عمل کی حد شروع ہوتی ہے۔

ابن خلدون کے ان خیالات میں تجربیت (empiricism) کے اولین نقوش ملتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ علم جو عمران بشری کے لیے فطری اور ناگزیر ہے عقل تجربی پر منحصر ہے، جو عقل تمیزی کے بعد کی منزل ہے۔

اس کے بعد وہ تعلیم کو ”امر فطری“ کہہ کر

تعلیم کے طریقوں پر بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ان الانسان جاهل بالذات عالم بالكسب ابن خلدون نے متعلم اور معلم کے آداب اور علوم مدونہ کی تفصیل بھی دی ہے۔

ابن تیمیہ^۲: مشائین اور حکما (بلکہ عام متکلمین) کے مسلک کے ایک اہم مخالف امام ابن تیمیہ^۳ تھے۔ ان کی کتابوں (الرد علی المنطقیین، نقد المنطق اور کتاب العقل والنقل) میں ارسطو کے نظریات منطق کی پر زور تردید ہے۔ انہوں نے متکلمین کی معقولات پر بھی اعتراضات کیے ہیں۔ ان کے نزدیک علوم ضروری صرف قرآن مجید اور حدیث ہیں، یا وہ علوم جو ان کے معاون ہیں، یا وہ علوم جو امور معاش اور نظام سیاست (شرعیہ) کے لیے ضروری ہیں۔

ابن تیمیہ^۴ سے پہلے بھی مسلم مفکرین ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف بہت کچھ لکھ چکے تھے، مثلاً حسن بن موسیٰ النوبختی نے اپنی کتاب الآراء والدیانة میں ارسطو کی منطقی اغلاط و تناقضات سے بحث کی؛ ہبة اللہ ابن علی ابو برکات (مستجد باللہ کے درباری) نے ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف ایک کتاب لکھی؛ حکیم ابو زکریا الرازی (م حدود ۵۳۱ھ/۹۲۵ء) ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف تھا؛ ابن حزم الاندلسی (م ۵۴۰ھ/۱۱۰۶ء) اور معتزلی مفکر النظام (م ۵۲۱ھ/۸۴۵ء) نے بھی ارسطاطالیسی فلسفے سے اختلاف کیا؛ مزید برآں ابو علی الجبائی (م ۵۳۰ھ/۹۱۵ء) نے ارسطو کی ایک کتاب (De gen. et de Corr.) رکن بہ ارسطوطالیس کے رد میں ایک کتاب لکھی۔ ابن تیمیہ^۵ نے اس سلسلے کو جاری رکھا بلکہ ارسطاطالیسی فلسفے پر ایک نئی جہت سے حملہ کیا۔ اس موضوع پر ان کی مستقل اور خصوصی تصانیف مندرجہ ذیل

ہیں: (۱) کتاب الرد علی المنطقیین، بمبئی ۱۹۴۹ء؛ (۲) بیان فقه صریح المعقول لصحیح المنقول (منہاج السنۃ کے حاشیے میں)، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ (۳) نقد المنطق، طبع شیخ محمد حامد الفقی، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء؛ (۴) الرد علی فلسفۃ ابن رشد، جو ابن رشد کی فصل المقال (مطبوعہ قاہرہ) کے آخر میں درج ہے؛ (۵) کتاب العقل والنقل، ان کی کتاب منہاج السنۃ کے حواشی میں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء تا ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء۔ ان کتابوں کے علاوہ ان کی تفسیر سورۃ الاخلاص (قاہرہ، ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) میں بھی خاصا مواد ملتا ہے۔

ابن تیمیہ^۶ اپنی کتاب الرد علی المنطقیین (طبع شرف الدین کتبی، مع دیباچہ از سلیمان ندوی، بمبئی ۱۹۴۹ء) میں فرماتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کی رو سے علم کی دو قسمیں ہیں: ایک کی بنیاد تصور پر ہے اور دوسرے کی تصدیق پر۔ علم یا تو بدیہی ہو گا یا نظری۔ اب یہ ظاہر ہے کہ ہر قسم کا علم بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر قسم کا علم نظری نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس صورت میں کسی نظری تصور کا علم حاصل کرنے کے لیے آدمی کو کسی اور نظری تصور کا سہارا لینا ہوگا اور یہ سلسلہ چلتے چلتے دور کی صورت اختیار کر لے گا، یا سلسلہ لا متناہی ہو جائے گا اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔ منطقی یہ بھی کہتے ہیں کہ نظری تصورات و تصدیقات تک پہنچنے کے لیے کسی وسیلے یا واسطے کی حاجت ہوتی ہے؛ چنانچہ وہ اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصورات تک رسائی ہوتی ہے، حد (تعریف) کہتے ہیں اور اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصدیقات تک رسائی ہوتی ہے، قیاس کہتے ہیں؛ لہذا حد اور قیاس دو ایسی بنیادیں ہیں جن پر ارسطاطالیسی منطق کی عمارت

استوار ہے۔

ارسطاطالیسی منطق کی تکذیب و بطلان کے لیے ابن تیمیہؒ نے ان بنیادوں کو منہدم کرنے کی خاطر اپنی کتاب الرد علی المنطقیین کے چار ابواب میں مندرجہ ذیل چار مسائل سے بحث کی ہے :

(الف) حد یا تعریف کی وساطت کے بغیر مطلوبہ تصور کا حصول ممکن نہیں؛ (ب) حد یا تعریف تصورات کا علم دیتی ہے؛ (ج) مطلوبہ تصدیق قیاس کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی؛ (د) قیاس ہی تصدیق کا علم دیتا ہے۔

(الف) ابن تیمیہؒ نے منطقوں کے اس پہلے بنیادی قضیے کی کہ تصورات حد کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے : (۱) یہ منفی مفروضہ ہے، جس کے ثبوت میں منطقوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔ ایسے منفی مفروضے کو اثباتی علم کی بنیاد کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لحاظ سے ابن تیمیہؒ کی رائے میں ارسطاطالیسی منطق کا پہلا مفروضہ ہی غلط بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، لہذا ایسی منطق کو قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا؛ (۲) جب تعریف (حد) معرف (تعریف کرنے والے) کا لفظ ہے تو معرف، معرف (وہ چیز جس کی تعریف کی گئی ہے) کو یا تو (پہلی) تعریف کی مدد سے جانے بوجھے گا یا بغیر کسی تعریف کے جانے گا۔ اگر وہ کسی چیز کو کسی پہلی تعریف کی مدد سے جانتا بوجھتا ہے تو اس صورت میں دوسری تعریف میں اس کے الفاظ وہی کام دیں گے جو پہلی تعریف میں۔ اس سے دور لازم آ جائے گا، اور یہ صورت محال ہے۔ اگر وہ معرف کو بغیر تعریف کے جانتا بوجھتا ہے، تو یہ دعویٰ کہ ”تصورات بغیر تعریف کی مدد کے حاصل نہیں ہو سکتے“ باطل ٹھہرتا ہے اور از خود اس کی تردید ہو جاتی ہے : (۳) علم و فن کے مختلف

شعبوں سے تعلق رکھنے والے اشخاص اپنے معاملات کو تعریفوں کے بغیر بخوبی جانتے ہیں؛ (۴) آج تک کوئی ایسی تعریف نہیں ملتی، جو عالمگیر طور پر متفق علیہ ہو، مثلاً آج تک کوئی شخص اس قابل نہیں ہوا کہ وہ ’انسان‘ اور ’آفتاب‘ کی ایسی تعریف کر سکے جس پر سب متفق ہو سکیں۔ اس طرح فلسفے، الہیات، طب، نحو وغیرہ میں متعدد متناقض تعریفیں داخل ہو گئی ہیں۔ اب دیکھیے، منطقی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تصور کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے، لیکن چونکہ کوئی متفق علیہ تعریف آج تک وضع نہیں ہوئی، لہذا ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ کوئی تصور بھی صحیح معنی میں آج تک متشکل نہیں ہوا۔ اسی طرح منطقوں کی یہ رائے ہے کہ تصدیق تصور پر منحصر ہوتی ہے، لیکن چونکہ تصور (اپنے صحیح مفہوم میں) ابھی تک حاصل ہی نہیں ہوا، لہذا تصدیق بھی ابھی تک حاصل نہیں ہوئی۔ اس سے سارے منطقی طریق کار کا بطلان ہو جاتا ہے؛ (۵) منطقی کہتے ہیں کہ ماہیت سے تصور تک محض تعریفوں (حدود) ہی کے ذریعے رسائی ہو سکتی ہے اور تعریفیں جنس (genus) اور فصل (differentia) سے مرکب ہوتی ہیں۔ منطقوں نے خود تسلیم کیا ہے کہ اس قسم کی تعریف یا تو محال ہے یا شاذ و نادر ہی ملتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کی رائے میں انسان اشیا کی ماہیت کو بغیر تعریف کے معلوم کر سکتے ہیں، لہذا تصورات کا انحصار تعریفوں پر نہیں ہوتا؛ (۶) منطقوں کے نزدیک صحیح تعریفیں جنس اور نوع سے مرکب ہوتی ہیں، لیکن جو بسیط اور مفرد ہے (”عقول“ میں سے عقل کی طرح) اس کی کوئی تعریف نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس کی تعریف کرتے ہیں اور اسے ایک تصور مانتے ہیں۔

تصوّرات تعریف کی مدد کے بغیر تشکیل پا سکتے ہیں؛ (۱۱) کسی خاص چیز کا علم بعض کے لیے بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے لیے اکتسابی۔ اسی طرح بعض چیزیں، جو بعض کے لیے بدیہی نہیں، دوسروں کے لیے بدیہی ہو سکتی ہیں اور انہیں ان چیزوں کے علم کے لیے کسی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی؛ لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ علم کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے۔

(ب) ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الرد میں منطقیوں کے اس دوسرے دعوے کی تردید کی ہے کہ تعریف تصور کا علم دیتی ہے۔ ان کی رائے میں منطقیوں اور متکلمین نے تعریف کی مختلف تاویل کی ہیں۔ یونانی منطقی اور ان کے مسلم اور غیر مسلم متبعین دعویٰ کرتے ہیں کہ تعریف میں موصوف کا حال موجود ہوتا ہے، جبکہ ممتاز علمائے طبیعیات کی رائے یہ ہے کہ تعریف شیء موصوف اور شیء غیر موصوف میں ما بہ الامتیاز ہوتی ہے، لہذا تعریف تصور کا علم نہیں دے سکتی۔ ابن تیمیہؒ نے اس دعوے کی کہ تعریف شیء محدود (= تعریف کردہ) کا حقیقی مفہوم بیان کرتی ہے اور تصور کا علم دیتی ہے، مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے: (۱) تعریف (حدّ) تو تعریف بیان کرنے والے (حاد) کا محض بیان ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے، تو یہ ایسا بیان ہے جو درست یا غلط بھی ہو سکتا ہے۔ یہ محض بغیر دلیل کے دعویٰ ہے۔ سامع اسے تعریف کے ساتھ یا اس کے بغیر بھی سمجھ سکتا ہے۔ اول الذکر صورت میں وہ اسے بغیر ثبوت یا دلیل کے جانتا ہے، جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی، جبکہ دوسری صورت میں تعریف بیکار ہے؛ (۲) منطقی کہتے ہیں کہ تعریف نہ تو دلیل کا ردّ کرتی ہے اور نہ اسے اس کی حاجت ہی ہوتی

اس سے ظاہر ہوا کہ بعض تصوّرات کو تعریف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اگر یہ ممکن ہے تو ادراک کے نسبت زیادہ نزدیک اور مرئی انواع کو اس طریقے سے فہم میں لایا جاسکتا ہے جو جنس اور فصل کی ترکیب سے حاصل ہونے والے علم کی بہ نسبت بہتر اور زیادہ یقینی ہے؛ (۷) کسی چیز کی تعریف متعدد اصطلاحات پر مشتمل ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک اپنا متعین مفہوم رکھتی ہے؛ لہذا جب تک ایک شخص پہلے سے اصطلاحات اور ان کے معنی کو نہ جانتا ہو اس کے لیے خود تعریف کا جاننا ممکن نہ ہوگا، مثلاً جو شخص یہ نہیں جانتا کہ زبان کیا ہے، وہ اسے تعریف کے ذریعے نہیں جان سکتا۔ اس جگہ ابن تیمیہؒ تصور اور تمیز میں امتیاز کرتے ہیں اور ان متکلمین کی حمایت کرتے ہیں جن کی رائے میں اشیا تمیز سے جانی پہچانی جاتی ہیں نہ کہ تعریف سے؛ (۸) جب تعریف لفظ ہے تعریف کرنے والے کا، تو پھر معرف کا علم معرف تعریف سے پہلے لازمی ہوا؛ لہذا یہ کہنا غلط ہوا کہ کسی چیز کا تصور اس کی تعریف پر منحصر ہوتا ہے؛ (۹) اشیاء موجودہ کے تصوّرات یا تو خارجی حواس کے ذریعے اخذ کیے جاتے ہیں یا اندرونی حواس کے ذریعے، لیکن ان میں سے کسی کو بھی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس پر ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جس چیز کا علم حواس کے ذریعے نہیں ہو سکتا اسے صحیح استنباط کے ذریعے تو معلوم کیا جاسکتا ہے، لیکن تعریف کے ذریعے سے نہیں؛ (۱۰) منطقی کہتے ہیں کہ کسی تعریف کو تردید و تنقیض کے ذریعے ردّ کیا جاسکتا ہے۔ ابن تیمیہؒ کا استدلال یہ ہے تردید یا تنقیض اسی صورت میں ممکن ہے جب تعریف کردہ شے کا تصور پہلے سے کر لیا گیا ہو؛ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ

کچھ لوگ قیاس کی مدد کے بغیر تصدیقات کو حاصل کرنے میں ناکام رہے تو اس کا یہ مقصد نہیں کہ اولادِ آدم میں سے کوئی بھی تصدیقات کو بغیر قیاس کے نہیں جانتا؛ (۲) کسی چیز کے علم کا انحصار فکر کی کسی مخصوص قیاسی طرز پر نہیں ہوتا۔ 'خبر المتواتر' (= ایسی روایات و تجربات جو عالمگیر طور پر مسلمہ ہوں) تصدیقات کا علم دیتی ہے جبکہ قیاس ایسا نہیں کرتا۔ کسی شخص کے لیے مقدمہ قابل ادراک ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہوتا؛ لہذا اس کا نتیجہ غیر معتبر ہے۔ بہر حال ابن تیمیہؒ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ جب مقدمات صحیح ہوں تو نتائج بھی صحیح ہوں گے، لیکن پھر بھی وہ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ علم کا انحصار قیاس پر ہے؛ (۳) منطقیوں کے نزدیک حصولِ علم سے قیاسی عمل کے لیے دو مقدمات (یا قضایا) کی حاجت ہوتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اس قسم کے علم کو دلیل کی حاجات و ضروریات کے مطابق ایک، دو، تین یا اس سے زیادہ مقدمات سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک بعض اشخاص کو کسی ایک مقدمے کی بھی حاجت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بات کو کسی اور ذریعے سے جانتے ہیں (مثلاً وجدان)۔

منطقیوں کا دعویٰ ہے کہ استدلال منطقی سے علم کامل کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، نیز یہ کلیات سے بحث کرتا ہے، جن میں بہترین عقول عشرہ ہیں، جو کوئی تغیر یا تبدل قبول نہیں کرتیں اور جن کے ذریعے نفس کمال حاصل کرتا ہے۔ کلیات کو علمی مفروضات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، جو لازمی ہیں، مثلاً "تمام انسان حیوان ہیں" اور "ہر موجود شے یا تو واجب ہے یا ممکن"، وغیرہ وغیرہ، اور یہ کسی تغیر و تبدل کے قابل

ہے۔ قیاس کے غلی الرغم تعریف کو تردید یا تنقیض کے ذریعے رد کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب ابن تیمیہؒ یہ دیتے ہیں کہ جب تعریف کرنے والا تعریف کی صحت کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے تو سامع محدود یا تعریف کردہ چیز کو محض اس تعریف کے ذریعے سمجھ نہیں سکتا جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی؛ (۴) اگر محدود چیز کا تصور تعریف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سامع تعریف کی صحت کا علم رکھنے سے پہلے اسے حاصل کر چکتا ہے، کیونکہ تعریف کی صحت کا علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ محدود شے کو جان پہچان نہ لیا جائے؛ (۵) محدود یا تعریف کردہ شے سے علم کا دار و مدار موسومہ شے اور اس کی صفات ذاتیہ کے علم اور ناموں پر بحیثیت اجزائے تعریف اور اجزائے ماہیت کے ہوتا ہے۔ اگر سامع یہ نہیں جانتا کہ محدود ان صفات سے متصف ہے تو وہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اگر وہ جانتا ہے کہ وہ چیز ان صفات سے متصف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا علم اسے بغیر کسی تعریف کے ہو گیا ہے۔

اس کے بعد ابن تیمیہؒ اسی قسم کے چار دلائل پیش کرتے اور ثابت کرتے ہیں کہ تعریفیں اشیائے تعریف کردہ کے حقیقی معنی کو ظاہر نہیں کرتیں۔

(ج) منطقیوں کا تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ تصدیقات قیاس کے ذریعے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتیں۔ ابن تیمیہؒ نے مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر اس کی تردید کی ہے؛ (۱) یہ ایک غیر یقینی دعویٰ اور منفی مفروضہ ہے، جس کے حق میں منطقیوں نے کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک علم کی بدیہی اور نظری دونوں صورتیں اضافی ہیں۔ اگر

یہ ایک تجربیدی علم ہے، جو مستحیلہ کے سوا کہیں وجود نہیں رکھتا؛ لہذا نفس کی تکمیل کے لیے اس علم میں کچھ بھی موجود نہیں: (۵) کمال نفس کا انحصار علم الہی (ایمان بالغیب) اور اعمال صالحہ دونوں پر ہوتا ہے، فلسفے پر نہیں۔ علم تنہا نفس کی ترفیع نہیں کرتا۔ اس کے لیے عمل صالحہ کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نفس کے دو وظائف ہیں: ایک نظری اور دوسرا عملی۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کی معرفت اور اس سے محبت پر مشتمل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر بھیجے تاکہ وہ لوگوں کو اس کی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔ اسی طرح ایمان باللہ کا مقصد صرف علم الہی نہیں (جیسا کہ جہمیدہ کا عقیدہ ہے) یہ علم و عمل دونوں پر مشتمل ہے۔

(د) منطقیوں کا چوتھا مفروضہ یہ ہے کہ قیاس یا منطقی طرز استدلال تصدیقات کا علم دیتا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس کا رد اپنی مذکورہ بالا کتاب کی چوتھی فصل میں کیا ہے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حصول علم میں قیاس بے کار چیز ہے۔ اس کے لیے انہوں نے اپنے گزشتہ دلائل و براہین کو نئے انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک منطقی طرز استدلال وضعی و لا یعنی ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو اپنے خالق اور اس کی صفات کو سمجھنے کے لیے ضروری علم سے نوازا ہے، لیکن انسان نے ازنہ قدیم سے بہت سے علوم وضع کر لیے ہیں، جن کو اسلامی شریعت ہدایت انسانی کے لیے ضروری نہیں سمجھتی۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے قیاس ہمیں موجودات کا قطعی علم نہیں دیتا، گو یہ بظاہر صحیح بھی کیوں نہ ہو۔ صحیح علم یا تصدیق منطقی استدلال کا سہارا لیے بغیر بھی ایک مقدسے یا

نہیں ہیں۔ ابن تیمیہؒ اس دعوے کی مندرجہ ذیل دلائل سے تردید کرتے ہیں: (۱) منطقیوں کے نزدیک چونکہ منطقی استدلال صرف علمی مسائل سے بحث کرتا ہے، جن کا تعلق عالم طبعی سے نہیں ہوتا اور یہ موجودات کا علم نہیں دیتا، لہذا ہم اسے تمام عملی مقاصد کے لیے بیکار کہہ سکتے ہیں: (۲) منطقی استدلال واجب الوجود، عقول عشرہ، افلاک، عناصر اربعہ، یا حیوانی، نباتاتی عوالم میں مخلوقات کو سمجھنے کے لیے ہماری کوئی مدد نہیں کرتا؛ (۳) منطقیوں کے نزدیک الہیات کا علم خالق کا علم ہے نہ مخلوق کا۔ وہ اسے علم ما بعد الطبیعیہ کہتے ہیں، لیکن بعض اسے علم الہیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جس کا موضوع بسیط کلیات ہیں۔ انہیں وہ واجب، ممکن، قدیم، حادث (accidental)، جوہر اور عرض میں تقسیم کرتے ہیں اور ان سب کا اس عالم طبعی میں کوئی وجود نہیں ہے؛ (۴) منطقیوں نے اپنی منطق میں استدلال کی ہندسی شکلوں سے مدد لی ہے اور اقلیدس کے ہندسہ کی اصطلاحات کی طرح انہیں ”حدود“ کا نام دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد اس طریق کو طبعی شے سے عقلی شے کی طرف تبدیل کرنا تھا۔ انہوں نے یہ تبدیلی اپنے عقل کے دیوالیہ پن اور بلا واسطہ طریقے سے علم حاصل کرنے کی عدم صلاحیت کی وجہ سے کی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو تمام اقوام عالم کی بہ نسبت علم بھی زیادہ دیا ہے اور قدرت بیان بھی اور ساتھ ہی حسن عمل و ایمان بھی عطا کیا ہے۔ گویا ایمان اور حسن عمل ہی حقیقی علم کے سرچشمے ہیں۔ منطقی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم الہی معروض نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا وجود نہ تو عقلی دنیا میں ہے نہ عالم طبعی میں۔

اپنے اس دعوے کے ثبوت میں انہوں نے متعدد قرآنی آیات سے استشہاد کیا ہے۔

مآخذ: ابن تیمیہؒ پر شبلی کے مضامین مقالات میں موجود ہیں؛ نیز دیکھیے ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*

مذکورہ بالا بحث سے یہ واضح ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے حکما کے مسلک کے برعکس، علم کے الہامی سرچشموں کی طرف متوجہ کیا ہے۔ اور علم کو اعمال صالحہ سے وابستہ کر کے، اسے سعادت دنیوی و آخری کا ذریعہ ثابت کیا ہے۔ جس کی تفصیل قرآن و سنت میں موجود ہے۔ انہوں نے عقل محض کی کارفرمائیوں کے بارے میں حکما اور بعض متکلمین کے گمراہ کن خیالات کی (کانٹ سے صدیوں پہلے) تردید کر کے عقل و حواس کو علم کے زیرین درجے کے سلسلوں کا منبع قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک علم اعلیٰ عقل الہامی کا رہن منت ہے۔ جس کے ساتھ عمل صالح لازم و ملزوم ہے۔ [سید عبد اللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

علم کے بارے میں شیعہ تصورات (۱) شیعہ تصانیف میں حدیث ”اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا“ کی سیر حاصل تشریحات ملتی ہیں اور ولایت کی طرح علم کے سارے سلسلے بھی حضرت علیؑ تک پہنچائے گئے ہیں۔ النوبختی نے الفرق (طبع رٹر، ۱۹۳۱ء، ص ۱۶) میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ حضرت علیؑ کا ثبات طبعی اور ماوراء الطبیعات دونوں کے عالم ہیں۔ کل جو آنے والا ہے اس کا علم اور وہ جو بالقوہ ہے اور وہ جسے لوگ گھروں میں چھپاتے ہیں، ان سب کا علم حضرت علیؑ کو حاصل ہے۔

المَلَطِي (التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع، استانبول ۱۹۳۶ء) کے نزدیک حضرت علیؑ کی

قضیے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ ابن تیمیہؒ ارسطو کو علم الہیات سے نا بلند خیال کرتے ہیں اور ابن سینا پر الزام لگاتے ہیں کہ اس نے اس علم میں باطنیہ کے ملحدانہ عقائد کی آمیزش کر دی ہے، جو اسلامی شریعت کی تشریح اپنی مرضی اور غلط منطقی استدلال سے کرتے تھے۔ ان کے نزدیک فرقہ باطنیہ کے بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام عظیم فلسفی تھے اور دوسرے یہاں تک کہتے ہیں کہ حکما انبیا سے بڑے ہوتے ہیں۔ ابن عربی، ابن سبعین، القونوی، تلمسانی وغیرہ صوفیہ نے باطنیہ کے ان ملحدانہ عقائد کو اپنایا اور اپنے نظریات و عقائد کو اسلامی اصطلاحات کے لباس میں پیش کیا۔ ان میں بعض صوفیہ، مثلاً ابن سبعین اور ان کے مقلد تو اسلام اور دیگر ادیان مسیحیت و یہودیت میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے؛ چنانچہ ہر دین و مذہب کا آدمی اپنے دین و مذہب کو بدلے بغیر ان کا مرید بن سکتا تھا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک جزئی کا علم گلی کے علم سے زیادہ یقینی ہوتا ہے؛ لہذا استقرائی منطق کے مطالعے کا کچھ زیادہ فائدہ نہیں، جس میں جزئیات کے علم سے کلیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مزید براں جزئی کا علم تو کلی کے علم کی بہ نسبت جلد اخذ کیا جاتا ہے اور کلی کا علم عموماً (جس مشترک یا وجدان کے ذریعے) قیاسی عملیہ کے بغیر حاصل کیا جاتا ہے۔

ابن تیمیہؒ کی رائے میں قیاس میں نتائج کے استخراج کے لیے صغریٰ و کبریٰ کی حاجت نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ جو شخص ایک جماعت کی کلی یا عالمگیر صفت کو جانتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ہر فرد میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ ابن تیمیہؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ پیغمبر کی تعلیمات میں الہامی اور عقلی شواہد و دلائل از خود موجود ہوتے ہیں۔

صالح علیہ السلام کے قصے میں ”ابن“ (دودھ) سے مراد باطنی علم ہے (نعمان : اساس التأویل) - ان کے نزدیک علم ہمعی ناقص ہے - اصل علم، علم الحقائق القلبی ہے ۔

دروزیوں کے ادب میں علم کی تقسیم میں پانچ کے مقدس عدد کو بڑی اہمیت حاصل ہے، یعنی ان کے نزدیک سارا علم پانچ انواع پر مشتمل ہے اور اس میں بھی کچھ انواع علم ظاہر سے متعلق ہیں اور کچھ باطن سے، لیکن یہ یاد رہے کہ راسخ العقیدہ شیعہ اہل علم ان ذیلی فرقوں کے عقائد کو اپنے عقیدوں سے جدا مانتے ہیں ۔

علم کے بارے میں شیعہ علما کے تصورات بالعموم اہل السنۃ کی کتابوں (الاشعری : مقالات الاسلامیین البغدادی : الفرق وغیرہ) میں اور بالخصوص شیعہ علما کی اپنی کتابوں میں (مثلاً النوبختی اور بابویہ القمی کے یہاں) کبھی متفرق طور سے اور کبھی مربوط انداز میں بیان ہوئے ہیں ۔ یہ تو ظاہر ہے کہ علوم منقول اور علوم معقول میں شیعہ علما کا (اپنے انداز میں) غیر معمولی حصہ ہے، لیکن یہ بھی تسلیم شدہ ہے کہ وہ جملہ علوم کی ترقی میں برابر کا حصہ لیتے رہے ہیں ۔ اگرچہ شیعہ تصانیف میں خصوصی شیعہ فکر و عقیدہ کا نقش نمایاں ہے، لیکن عمومی لحاظ سے بھی ادب و حکمت میں شیعہ علما کا حصہ خاصا ہے ۔

شیعی علما کی کتابوں میں ایک نمایاں نقش رمزیت، تجرید اور مخفی حقائق کے معمائی بیان کی صورت میں نظر آتا ہے اور دوسری طرف ان کی معقولات اپنی خاص اہمیت رکھتی ہے ۔ اس سلسلے میں صفویوں کے زمانے میں حکمت کے دبستان اصفہان کا ذکر یہ محل نہ ہوگا، جس کے ممتاز ترین نمائندے ملا صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) تھے ۔

وراثت باطنی کے طور پر یہ علم جملہ اماموں کو خود بخود حاصل ہے اور اسی طرح یہ علم کل آل محمدؑ کو بھی حاصل ہے اور یہ تحصیل و اکتساب سے نہیں بلکہ لطف ایزدی سے ملا ہے (دیکھیے عبدالجبار : المغنی؛ النوبختی : الفرق، مطبوعہ نجف)۔ اسی عقیدے سے امام کی فطری (وہبی) صلاحیت امامت کا جواز نکلتا ہے۔ زیدیوں کے نزدیک علم دین میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں، لیکن علم میں امام کا رتبہ خاص الخاص تسلیم شدہ ہے۔ امام اپنے علم میں جتنا حصہ مناسب خیال کرتے اوروں تک بھی منتقل کر سکتا ہے ۔ شیعہ عقیدے کی رو سے دنیا میں برتر علم کا وجود امام کی ہستی سے وابستہ ہے ۔ امامت کا وجوب بھی علم اور اشاعت علم کی بنا پر ہے، کیونکہ امام ہی دنیا میں علم کو پھیلا سکتا ہے ۔

یہ بعض اتفاق نہیں کہ قدیم ترین شیعہ تصانیف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن کے ناموں میں معرفۃ کا لفظ موجود ہے [اگرچہ یہ شیعہ کتابوں سے مخصوص نہیں، دیکھیے روزنتال Rosenthal : Knowledge : Triumphant، لائیڈن ۱۹۷۰ء، ص ۱۴۹]۔ ان کے مضامین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی کتابوں میں معرفت سے مراد شیعہ عقائد کا علم، امامت کے مسائل کا علم اور امام کے رتبے کی معرفت ہے، البتہ بعض کتابوں میں معرفت سے مراد خدا کی معرفت بھی ہے [اس تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۴۷]۔ معرفۃ کا لفظ اسمعیلی تصانیف میں بھی آتا ہے، جہاں اس سے مراد باطنی علم ہے ۔ اسمعیلی اور دروزی ادب میں قرآن مجید کے بعض الفاظ کو علم کی رموز کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً نوح علیہ السلام کے قصے میں مال اور پانی اور کشتی، یہ سب رموز ہیں (قاضی نعمان : اساس التأویل، ص ۷۸)۔ اسی طرح

حقائق اعیان موجودات بقدر طاقت بشری) سب سے اعلیٰ علم ہے۔ اسے وہ حکمت متعالیہ کہتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ حقائق کے احوال کی دریافت علم کا سب سے بڑا مقصود ٹھہرایا گیا ہے اور ملاً صدرا کا نصب العین بھی یہی ہے؛ لیکن یہ نصب العین اس وقت تک پورا نہیں ہو سکتا جب تک کہ جاننے والا (عالم) خود بھی اس انقلاب کا مظہر نہیں بن جاتا جو اس علم کا مقصود ہے۔

صدرا کے نزدیک علم، عالم اور معلوم ایک ہی حقیقت کے لیے تین مختلف الفاظ ہیں۔ یہاں وہ علم کی دو قسمیں بتاتے ہیں: (۱) علم حصولی اور (۲) علم حضوری اور علم کے لیے وجود العینی اور وجود الذہنی کا فرق بتاتے ہیں اور اس حوالے سے خدا کے علم محیط اور انسان کے علم محدود کی بحث کرتے ہیں [صدرا کے خیالات کی تفصیل کے لیے رک بہ صدرا، ملاً]۔

یہاں مجملًا مزید یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کے الفاظ میں ملاً صدرا کے نزدیک حقیقت اصل شے ہے اور صحیح علم موضوع اور معروض کی وحدت (identity of subject and object) میں منعکس ہوتا ہے (دیکھیے اقبال: The Development of Metaphysics in Persia، بحث ملاً صدرا)۔

اس سلسلے میں ملاً ہادی سبزواری کے خیالات بھی قابل توجہ ہیں۔ اسرار الحکم میں ملاً ہادی نے علم کا خاص ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک عقل کے دو رخ ہیں: (۱) نظری، جس کی غایت حکمت ہے اور (۲) حکمت عملی، جس میں تدبیر منزل اور سیاست مدن ہے۔ حکمت دراصل جملہ اشیا کے علم کا مبدأ ہے اور یہ علم کا متناہی بھی ہے؛ یہ معرفت بھی ہے اور اس میں خدائے تعالیٰ کے قوانین کا علم بھی شامل ہے، جسے دین کہتے ہیں۔ کشف حقیقت

ان کے علاوہ سید احمد علوی، ملا باقر سبزواری، رجب علی تبریزی، قاضی سعید قمی اور خصوصیت سے بہاء الدین عاملی، میر باقر داماد، میر ابوالقاسم الفندرسکی، ملا محسن فاضل کاشی، ملا محمد تقی مجلسی اور ملا محمد باقر مجلسی قابل ذکر ہیں۔ ان دانشوروں نے حکمت اور معقولات کو عمومی طور سے کس طرح فروغ دیا، اس کی تفصیل کو ترک کر کے یہاں ہم صرف ملاً صدرا [رک با] کے خیالات (راجع بہ علم) کا ذکر کرتے ہیں۔

ملاً صدرا کے حکیمانہ خیالات میں تین مختلف راستوں کا استزاج ہے: ابن سینا کی مشائیت، سہروردی المقتول کی اشراقیت اور ابن عربی کی رمزیت۔ صدرا نے شیعہ عقائد کی روشنی میں جہان بھٹک کر ان تینوں کے اندر سے ایک مربوط نظام حکمت تیار کیا ہے، لہذا علم کے تعلق میں بھی ان کا زاویہ نظر استزاجی ہی ہے۔

صدرا اپنی کتاب الاسفار الاربعہ کے مقدمے میں علم کو مشائیت کے طریقے کے مطابق حکمت نظری اور حکمت عملی دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حکمت نظری میں منطق، ریاضی، علوم طبیعی اور مابعد طبیعیات کو اور حکمت عملی میں، اخلاق، تدبیر منزل اور سیاسیات کو شامل کرتے ہیں۔

اکسیر العارفین میں کہتے ہیں کہ علوم یا تو دنیوی ہیں یا آخری۔ علوم دنیوی تین انواع پر مشتمل ہیں: علم الاقوال، علم الافعال اور علم احوال الافکار۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی قسمیں ہیں۔ علم احوال الافکار میں ہندسہ، علوم طبیعی، طب، علم معدنیات، نباتیات اور حیوانیات شامل ہیں اور علوم آخری میں علم ملائکہ و نفوس، علم لوح محفوظ، علم القلم الاعلیٰ، علم حشر و نشر، علم ما بعد الموت، وغیرہ۔ ملا صدرا کہتے ہیں کہ ان علوم میں سے حکمت (علم باحوال

۱ تا ۵)، یعنی (اے محمدؐ!) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو، جس نے (عالم کو) پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے بنایا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جن کا اس کو علم نہ تھا؛ (۲) اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمُوٰتٍ وَ مِنْ اَرْضٍ مِّثْلِهِنَّ یَنْزِلُ الْاَسْرِبِیْنِ لَتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (۶۵ [الطلاق: ۱۲])، یعنی خدا ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور ویسی ہی زمینیں۔ ان میں (خدا کے) حکم اترتے رہتے ہیں تاکہ تم لوگ جان لو کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے اور یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے؛ (۳) یُؤْتِی الْحِکْمَہٗ مَنْ یَّشَآءُ وَاَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَہٗ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّا اُولُو الْاَلْبَابِ (۲ [البقرة: ۲۶۹])، یعنی وہ جسے چاہتا ہے دانائی بخشتا ہے اور جس کو دانائی ملی، برے شک اس کو بڑی نعمت ملی اور نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقلمند ہیں؛ (۴) قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ اِنَّمَا یَتَذَكَّرُ اُولُو الْاَلْبَابِ (۳۹ [الزمر: ۹])، یعنی کہو: بھلا جو لوگ علم رکھتے ہیں اور جو نہیں رکھتے دونوں برابر ہو سکتے ہیں (اور) نصیحت تو وہی پکڑتے ہیں جو عقلمند ہیں؛ (۵) اِنَّمَا یَخْشٰی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَآءُ (۳۵ [فاطر: ۲۸])، یعنی خدا سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں؛ (۶) شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْوَلَدُ الْمَلَکُةُ وَ اُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ (۳ [آل عمران: ۱۸])، یعنی خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی

کے سلسلے میں ملاً ہادی نے نور، سایہ اور ظلمت کی اصطلاحات استعمال کی ہیں اور بظاہر ان پر اشراقیت کا گہرا عکس ہے۔ ان کے مطالعے کے بعد قاری یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ علم کے بارے میں رمزی تعبیر کے رجحان کو اوروں سے کچھ زیادہ ہی آگے بڑھا رہے ہیں۔

یہ بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ شیعہ مزاج کو معقولات (حکمت و منطق) سے بطور خاص دلچسپی رہی ہے، جس کے بہترین نمونے اسی دبستان اصفہان سے مہیا ہوئے ہیں اور اس سے مغلوں کے زمانے کا ہندوستان بھی متاثر ہوا ہے۔ ہر چند کہ مغلوں سے پہلے بھی ہندوستان میں معقولات کا خاص رواج ہو چکا تھا، لیکن عہد اکبری میں ملاً فتح اللہ شیرازی کے ذاتی اثر اور بعد میں ملاً باقر داماد اور ملاً صدرا وغیرہ کی کتابوں کے زیر اثر ہندی تعلیم گاہوں میں (انگریزی کے عہد تک) معقولات کا بڑا چرچا رہا (اس بحث کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی: ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ج ۲)۔ [سید عبداللہ نے لکھا]۔ [ادارہ]

علم کے بارے میں شیعہ تصورات (۲): قرآن مجید میں علم کی اہمیت، علما کی عظمت، علم کی ترویج و اشاعت، علم سے متعلق احکام و تفصیلات اور علم، عقل، فہم، ذکر کا بار بار ذکر آیا ہے۔ یہاں چند ایسی آیات پیش کی جا رہی ہیں جن سے یہ مسائل وابستہ ہیں: (۱) اِقْرَآ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَآ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ (۹۶ [العلق])

ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کی ابتدا علم کے تذکرے سے ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی پہلی صفت خلق اور دوسری صفت عطاے علم بیان کی ہے اور انسان کو اس کا اول و آخر یاد دلایا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ حامل وحی و قرآن، صاحب حکمت و معلّم امت، رسول آخر الزمانؐ کو حکم ہے کہ وہ فرماتے رہیں: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰: [طہ])۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام عقلی اور علمی دعوت ہے۔ اس کا مبتدا اور مستہا علم ہے اور یہ علم اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کے حدود، معرفت الہی، احکام خداوندی سے آگاہی اور توحید و رسالت کی گواہی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احادیث اور حضرت علیؓ نے اپنے خطبات و مکاتیب میں اسی متن کی تشریح کی ہے۔ شیعی کتب حدیث میں حدیثوں کا بہت بڑا ذخیرہ ایسا ہے جس سے تعقل و تعلم کو ایک فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ اسی لیے ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی کی جامع کبیر الکافی میں ابواب و فصول کی ترتیب میں بطور تمہید 'کتاب العقل والجہل' ہے۔ اس عنوان سے شیخ کلینی نے سند کے ساتھ تینتیس حدیثیں لکھی ہیں، جن کا مجموعی نتیجہ فکر و تدبیر اور بحث و استدلال کی ہمت افزائی ہے۔ اس کے بعد 'باب فرض العلم و وجوب طلبہ والحث علیہ' ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں مؤلف نے اپنی سند کے ذریعے امام موسیٰ کاظمؑ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، اِلَّا اِنْ اِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بَغَاةَ الْعِلْمِ (الصافی شرح اصول الکافی، مطبوعہ لکھنؤ،

معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ، جو انصاف پر قائم ہیں، وہ بھی (گواہی دیتے ہیں): (۷) وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللَّهُ - وَالرُّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اَمَّا بِهِ لَا كُفَّ بَيْنَ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولَئِیَ الْاَلْبَابِ (۳: [آل عمران]: ۷)، یعنی حقیقی مراد خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے۔ یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو عقلمند ہی قبول کرتے ہیں؛ (۸) قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ اِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا، بَصِيرًا (۱۷: [بنی اسرائیل]: ۹۶)، یعنی کہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان خدا ہی گواہ کافی ہے۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار (اور ان کو) دیکھنے والا ہے؛ (۹) يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ اٰتَوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۵۸: [المجادلة]: ۱۱)، یعنی جو لوگ تم میں سے ایمان لائے ہیں اور جن کو علم عطا کیا گیا ہے خدا ان کے درجے بلند کرے گا اور خدا تمہارے سب کاموں سے واقف ہے؛ (۱۰) وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰: [طہ]: ۱۱۴)، یعنی دعا کرو کہ میرے پروردگار! مجھے اور زیادہ علم دے؛ (۱۱) بَلْ هُوَ آيَةٌ بَيِّنَةٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ اٰتَوْا الْعِلْمَ (۲۹: [العنکبوت]: ۴۹)، یعنی یہ روشن آیتیں ہیں جو ان لوگوں کے سینوں میں (محفوظ) ہیں جنہیں علم دیا گیا ہے؛ (۱۲) وَتِلْكَ اَلْمَثَالُ تَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعٰلِمُونَ (۲۹: [العنکبوت]: ۴۳)، یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں کے (سمجھانے کے) لیے بیان کرتے ہیں اور اسے تو اہل دانش ہی سمجھتے ہیں۔

ص ۸۰ تا ۸۱)؛ الکافی، ۱ : ۳۰؛ کتاب المحاسن، ص ۲۲۵، یعنی ہر مسلمان پر طلب علم فرض ہے، اللہ طلب گارانِ علم سے محبت فرماتا ہے۔
الحرانی نے تحف العقول (ص ۴۱) میں آنحضرتؐ سے روایت کی ہے : ”فَضْلُ الْعِلْمِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نِضْلِ الْعِبَادَةِ وَافْضَلُ دِينِكُمُ الْوَرَعُ“، یعنی مجھے علم کی فضیلت، عبادت کے شرف سے زیادہ محبوب ہے اور تمہارے دین میں افضل صفت ورع ہے۔

امام جعفر صادقؑ نے اس علم کی تشریح یوں کی ہے : وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعَةٍ : أَوَّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ وَالثَّانِي أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ وَالثَّالِثُ أَنْ تَعْرِفَ مَا أَرَادَ بِكَ وَالرَّابِعَةُ أَنْ تَعْرِفَ مَا يَخْرُجُكَ مِنْ دِينِكَ (المحاسن ص ۲۳۳)، یعنی میں نے لوگوں کے لیے صرف چار علم موزوں پائے : ایک وہ علم جس کے ذریعے اپنے رب کو پہچان لیں؛ دوسرے وہ علم جس سے خدا کی قدرت نمائی اور احسانات کی معرفت حاصل ہو؛ تیسرے، وہ علم جس سے یہ واضح ہو کہ اللہ تم سے کیا چاہتا ہے اور چوتھے وہ علم جس کے ذریعے تم یہ سمجھ سکو کہ کن چیزوں کی بنا پر انسان دین سے خارج ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل کے لیے امام موسیٰ کاظمؑ کی یہ روایت بھی غور طلب ہے : ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد میں تشریف لائے۔ آپؐ نے دیکھا لوگ ایک آدمی کو گھیرے میں لیے ہیں۔ آپؐ نے دریافت کیا : ما هذا (یہ کیا ہے)؟ فقيل : علامه ! فقال : وما العلامة؟ فقالوا له : اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وایام الجاهلیة والاشعار والعریبة . . . ثم قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم : انما العلم ثلاثة : آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل (الکافی، ۱ : ۳۲)، یعنی لوگوں کے خیال میں انساب، حروب، تاریخ قدیم اور شعر و ادب سے باخبر آدمی

عالم و علامہ ہوتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس خیال کی تصحیح یوں فرمائی : یہ علم وہ ہیں جن سے واقف کار کو فائدہ اور ناواقف کو نقصان نہیں ہوتا۔ نفع نقصان کے نقطہ نظر سے صرف تین علم ایسے ہیں جو علم کہلانے کے لائق ہیں : (۱) محکم آیت؛ (۲) عادل فريضہ اور (۳) قائم و برقرار سنت۔ ’آیت محکمہ‘ سے مراد اللہ کی معرفت و مسائل توحید و عقائد؛ ’فريضہ عادلہ‘ سے مراد اخلاق اور ’سنة قائمہ‘ سے مراد احکام شریعت ہیں۔ اس مقصد سے علم حاصل کرنا اور تعلیم دینا باعثِ اجر و ثواب ہے۔ الکافی (باب ثواب العلم والمتعلم، ص ۲۱) میں وارد ہے : امام محمد باقرؑ نے فرمایا : جو شخص ایسا علم (جس کا ذکر اوپر آیا ہے) سکھاتا ہے تو اسے طالب علم کے برابر اجر ملتا ہے اور اسے طالب علم پر فضیلت بھی حاصل ہے۔ اس بنا پر حاملین علم سے علم حاصل کرو اور اپنے بھائیوں کو اسی طرح تعلیم دو جیسے تمہیں علما نے تعلیم دی ہے۔ یہ علما اور حقیقی علم کے حامل رسول و آل رسول، یعنی ائمہ اہل بیت ہیں، اور شیعہ وہ ہے جو ان حضرات سے علم حاصل کرے، جیسا کہ اصول کافی (۱ : ۳۴) میں ہے۔

امام محمد باقرؑ نے فرمایا : ”لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته (المحاسن، ص ۲۲۸)، یعنی اگر میرے پاس کوئی نوجوان شیعہ ایسا آئے جو علم دین حاصل نہ کرتا ہو تو میں اسے سرزنش کروں گا (یا بالفاظ دیگر ”لا يتفقه في الدين لا وجعته“).

حضرت علیؑ سے روایت ہے : ”الا خبركم بالفقیه حق الفقیه؟ من لم یقط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم یرخص فی معاصی الله ولم یرک القرآن رغبة عنه الی غیره۔ الا لا خیر فی علم لیس فیہ فہم۔ الا لا خیر فی قراءة لیس فیہ تدبر۔ الا، لا خیر فی عبادۃ لیس فیہ تفکر“ (الکافی، ۱ : ۳۶؛

اقوال ائمہ کرام کے لیے دیکھیے علی بن موسیٰ ابن طاؤس : کشف المحجۃ؛ شہید ثانی علی بن احمد عاملی : منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید؛ حسن بن شہید ثانی : معالم الاصول؛ فاضل نراقی : معراج السعادت؛ محمد حسین الادیب : الايمان والعلم الحديث.

ان آیات و احادیث کے مطالعے کا خلاصہ یہ ہے کہ علم بلند ترین صفت ہے؛ اس کا حاصل کرنا عبادت ہے، لیکن یہ وہ علم ہے جس کا مقصد 'دین' کو سمجھنا اور احکام دین پر عمل کرنا ہے۔ قرآن و سنت کو سمجھنے کے لیے مقدمات کے طور پر مختلف علوم کی تحصیل ضروری قرار دی گئی ہے۔ شیعہ اصطلاحات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شارع اور امام کو حجت و عالم کہنا علم کی انتہائی برتری کا اعلان ہے۔ عقائد و اعمال میں ہر شیعہ دو باتوں کا پابند ہے : (۱) اصول عقائد بطور خود دلیل عقلی و عملی سے جانے اور (۲) احکام شریعت یا تو براہ راست علم و اجتہاد کے ذریعے مآخذ و دلائل سے سمجھے اور حکم خدا و رسولؐ دریافت کرے۔ ایسا شخص فقیہ و مجتہد ہے۔ جو شخص فقہاء کے اختلافات سے اطلاع حاصل کر کے درمیانی راہ عمل تلاش کرے، اسے محتاط کہتے ہیں۔ جو شخص اتنا علم نہ حاصل کر سکے اس کے عمل کی صحت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ وہ اپنے سب سے بڑے عالم (اعلم و افقہ) کے استنباطی احکام دریافت کرے، پڑھے یا پوچھے اور اس کے مطابق عمل کرے؛ یہ شخص مقلد ہے۔

شیعی کتب حدیث و کلام و فلسفۃ الہیات میں علم بطور کلی سب سے پہلے جہاں زیر بحث آتا ہے وہ ہے 'ذات باری کا علم'۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں مختلف صفات کے ذریعے اللہ کی حمد کی گئی ہے۔ یہ صفات مصدری

تنبیہ الخواطر، ص ۲۲)، یعنی تمہیں بتاؤں کہ صحیح معنی میں فقیہ کون ہے؟ جو لوگوں کو رحمت الہی سے مایوس نہ کرے، عذاب الہی سے بے خوف نہ بنائے، اللہ کی نافرمانی میں ڈھیل نہ دے، غیر قرآن سے شوق کی بنا پر قرآن سے بے تعلق نہ ہو۔ دیکھو! اس علم میں کوئی خوبی نہیں جس میں تعقل (سمجھنے کی کوشش) نہ ہو۔ دیکھو! اس پڑھنے میں کوئی خوبی نہیں جس میں تدبیر نہ ہو۔ دیکھو! اس عبادت میں کوئی عمدگی نہیں جس میں تفکر نہ ہو۔ ان اوصاف کے عالم در حقیقت فکر کا جہاد اور نفس کی قربانی دینے والے لوگ ہیں۔

حدیث ہے : "اذا کان یوم القیمہ جمع اللہ عز و جل فی صعید واحد و وضعت الموازین فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فیرجع مداد العلماء علی دماء الشهداء (الصدق والامالی، ص ۹۸)، یعنی قیامت کے دن اللہ سب کو میدانِ حشر میں جمع فرمائے گا اور میزان رکھی جائے گی۔ اس وقت شہیدوں کے خون سے عالموں کی روشنائی زیادہ وزنی نکلے گی۔ علم کے ذخیرے اور عالموں کی تحریریں محفوظ رکھنے کے لیے عبید بن زرراء سے امام جعفر صادقؑ نے فرمایا : "احتفظوا بکتبکم، فانکم سوف تحتاجون الیہا"، یعنی اپنی کتابوں کی حفاظت کرو تمہیں ان کی ضرورت ہوگی (الکافی، ۱ : ۳۰)۔

مفضل عمر نے امام جعفر صادقؑ سے روایت کی ہے : "اكتب و بث علمک فی اخوانک فان مت فورث کتبک بنیک فانہ یاتى علی الناس زمان ما یأمنون فیہ الا بکتبہم" (کشف المحجۃ، ص ۳۵)، یعنی لکھا کرو اور اپنا علم اپنے بھائیوں میں پھیلاؤ۔ مرو تو اپنی اولاد کے لیے کتابیں ورثے میں چھوڑو۔ لوگوں پر وہ وقت بھی آنے والا ہے جب وہ کتابوں کے سوا کسی چیز سے مانوس نہ ہوں گے۔

فضیلت علم کے بارے میں متعدد احادیث اور

امام بھی وہی علوم سے آراستہ ہوتا ہے؛ وہ کسی سے تعلیم حاصل نہیں کرتے۔ علوم قرآن و سنت اور مسائل مبدأ و معاد، غرض تمام اسرار و حقائق کا علم امام کی خصوصیت ہے (آیات مذکورہ، شماره ۵، ۶، ۷، ۸)۔ اس موضوع پر ابونصر فارابی نے تحصیل السعادة (حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ھ، ص ۴۳) میں فلسفیانہ، محمد آصف المحسنی نے صراط الحق (۳) : (۳۴۵) میں متکلمانہ اور کلینی نے الکافی (کتاب الحجۃ) میں محدثانہ طور پر بحث کی ہے۔

قرآن مجید میں انسانی ضرورتوں میں کام آنے والے تمام علوم کو جمع کیا گیا ہے، حکمت خداوندی نے اس مقدس کتاب میں علم کا ایسا جامع بیان فرمایا ہے کہ محدثین و مفسرین اپنی اپنی بساط بھر اس سے مستفید ہوتے رہے اور ان نکتوں کی تشریح کرتے رہے۔ اہل فکر و نظر نے علوم قرآن پر تفسیری اشاروں کے علاوہ مستقل کتابوں کا ایک دفتر لکھا ہے، مثلاً الطبرسی: جمع الجوامع اور مجمع البیان؛ الطوسی: البیان؛ ابو الفتوح الرازی: التفسیر؛ الشیخ جواد البلاغی: آلاء الرحمن؛ السید محمد ہارون: علوم القرآن؛ محمد حسین الطباطبائی: المیزان؛ سید علی حائری: لوامع التنزیل؛ شیخ جواد مغنیہ: الکشاف وغیرہ۔

علم کا دوسرا سرچشمہ حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ”وَأُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ“، یعنی آپ کے ارشادات جامعیت کے اعتبار سے علوم کے متن ہیں۔ علما نے حدیثوں کو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کیا، اسے فلسفہ و سائنس جیسے فکری و نظری و عملی زاویوں سے دیکھا اور ان سے علمی اشارے یا تشریحات حاصل کیں۔ اس سلسلے میں تاریخ، عقائد، فقہ، اخلاق، ادب و نظام حکومت پر مدتوں سے کام ہو رہا ہے اور پورا اسلامی نظام معاشرت و حکومت و معیشت

استعمال کی حالت میں ”صفات اللہ“ ہیں، مثلاً قدرت، رحمت، علم وغیرہ؛ فاعلیٰ حالت میں اس کے مشتقات ”اسماء اللہ“ کہلاتے ہیں، جیسے قادر، رحیم، عالم۔ اب علم خدا کی صفت ہے اور یہ صفت خارج از ذات یا زائد از ذات نہیں، بلکہ عین ذات ہے۔ ”علم“ حقیقی معنی میں عین وجود و قدرت ہے، اور خدا عالم ہے تمام اشیا کا (دیکھیے آیات مذکورۃ الصدر)۔ اس بارے میں شیعہ متکلمین و فلاسفہ نے نہایت عالمانہ مباحث قلم بند کیے ہیں (دیکھیے علامہ حلی: شرح باب الحادی عشر، ص ۱۱: ”انہ تعالیٰ عالم، لانہ فعل الافعال المحکمة المتقنة و کل من فعل ذلک فهو عالم بالضرورة“؛ مثلاً صدرا: شواہد الربوبیۃ، ص ۳۷: ”ان علمہ تعالیٰ بوجود الاشیاء هو عین وجودہا“؛ ان کے علاوہ لاهیجی: گوہر مراد، ص ۹۹، ”مقالہ دوم در علم واجب الوجود“؛ غفران مآب: عماد الاسلام، کتاب التوحید، ص ۸۸: ”انہ تعالیٰ عالم، و ہذا متفق علیہ بین جمہور العقلاء“؛ محمد آصف: صراط الحق، ۱: ۱۷۴؛ جواد تارا: خدا شناسی، ص ۴۳؛ نیز ”آیا علم خدا معلومات سے متعلق ہے؟“ کے لیے دیکھیے غلام حسین: شمس الہدایہ میں مکمل بحث اور دیگر کتب کلام، مثلاً شرح تجرید، حق الیقین وغیرہ۔

علم خدا کی طرح رسول کا علم بھی مباحث عنہ ہے۔ شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ انبیا و مرسلین دنیا میں کسی سے نہیں پڑھتے بلکہ ان کا علم وہی ہوتا ہے اور خدا انہیں عالم پیدا کرتا ہے۔ وہ جہل (بے علمی) سے بری ہوتے ہیں اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاص طور سے حامل علم کُل تھے؛ ان سے بڑا عالم مخلوقات میں کوئی نہ تھا (آیات مذکورہ؛ کتب مذکورہ بالا، بحث نبوت و رسالت)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد امام کا درجہ ہے اور

اسی بنیاد پر قائم ہے۔ جدید سائنسی علوم کی دریافت کا مطالعہ بھی جاری ہے۔ سید رضا پاک نہاد کی کتاب اولین دانشگاه و آخرین پیامبر (مطبوعہ تهران) اس موضوع پر ایک عمدہ تصنیف ہے۔

- مآخذ: (۱) الکلینی: الکافی، تهران ۱۳۷۴ھ؛ (۲) مسلم: الصحيح، قاہرہ؛ (۳) ابن شعبہ الحرانی: تحف العقول عن آل الرسول، تهران ۱۳۷۶ھ؛ (۴) البرقی: المحاسن، تهران ۱۳۷۰ھ؛ (۵) ابن بابویہ القمی: معانی الاخبار، تهران ۱۳۷۹ھ؛ (۶) وہی مصنف: علل الشرائع، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۷) وہی مصنف: ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، بغداد ۱۹۶۲ء؛ (۸) وہی مصنف: الخصال، تهران ۱۳۷۴ھ؛ (۹) وہی مصنف: الاسالی، مخطوطہ ۵۹۷۰ھ؛ (۱۰) ابن النديم: الفهرست، قاہرہ ۱۳۸۸ھ؛ (۱۱) سلیم بن قیس الہلالی: کتاب الستیفہ، مطبوعہ نجف؛ (۱۲) الشیخ المفید محمد بن نعمان: الارشاد، تهران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۳) الطوسی: رجال الطوسی، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۱۴) الطبرسی: الاحتجاج، نجف ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۶) السید محسن الامین العاملی: اعیان الشیعہ، جز ۴، قسم دوم (بیروت ۱۹۵۱ء و جز ۴، قسم ۲، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۱۷) عبدالرضا: بلاغۃ الامام الحسن، کربلا ۱۳۸۸ھ؛ (۱۸) محمد باقر: بلاغۃ الامام الحسن، مع ترجمہ، مطبوعہ کھجوا (ہند)؛ (۱۹) جعفر عباس: بلاغۃ الامام علی بن الحسن، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۰) عبدالرسول الواعظی: اشعۃ من بلاغۃ الامام الصادق، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۱) مختلف افاضل: اشعۃ من حیاۃ الصادق، نجف ۱۹۴۹ء؛ (۲۲) شیخ عباس قمی: سفینۃ البحار، نجف ۱۳۵۵ھ؛ (۲۳) وہی مصنف: منتهی الآمال، تهران ۱۳۷۹ھ؛ (۲۴) باقر الشریف القرشی: حیات الامام موسی بن جعفر، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۲۵) اسد حیدر، مترجمہ حیدر جواد: الامام الصادق والمذاهب الاربعہ، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۶) مرتضیٰ حسین فاضل: رسول و اہل بیت رسول؛ ج ۳، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۷) وہی

- مصنف: تاریخ تدوین حدیث، راولپنڈی ۱۹۵۷ء؛ (۲۸) اکرام رضا: صحیفۃ الرضا، ترجمہ بلا متن، لکھنؤ ۱۳۳۰ھ؛ (۲۹) سید شریف حسین: صحیفہ رضویہ، جواہر بیہ، لاہور ۱۳۲۱ھ؛ (۳۰) عبدالخالق کھمبایتی (اسی خط کا دوسرا ترجمہ) حامل المتن، کھجوا ۱۳۲۹ھ؛ (۳۱) علی بن یونس العاملی: الصراط المستقیم، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۳۲) محمد آصف المحسنی: صراط الحق، نجف ۱۳۸۵ھ؛ (۳۳) ابن شہر آشوب: کتاب المناقب، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۳۴) ابو نصر الفارابی: تحصیل السعادت، حیدر آباد (دکن) ۱۳۴۵ھ؛ (۳۵) علی بن احمد الشہید الثانی: منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید، مترجمہ خادم حسین نجفی، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۶) ابن طاووس: کشف المحجۃ لشمسہ المہجہ، نجف ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) ملا صدرا: شواہد الربوبیہ، مطبوعہ ایران؛ (۳۸) عبدالرزاق لاہجی: گوہر مراد، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۳۹) جمال الدین حسن بن الشہید الثانی: معالم الدین فی الاصول (معالم الاصول)، ایران ۱۳۰۰ھ؛ (۴۰) سید حسن الصدر: تأسیس الشیعہ لعلوم الاسلام، بغداد ۱۹۵۱ء؛ (۴۱) جواد تارا: خدا شناسی علمی یا رشد حکمت در اسلام، تهران؛ (۴۲) محمد ہارون زنگی پوری: توحید الانتمہ (شرح توحید مفضل)، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۴۳) حلی و مقداد: النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۴۴) محمد حسین الادیب: الایمان و النعمان الحدیث، بار چہارم، نجف، ۱۹۶۷ء؛ (۴۵) غلام حسین: شمس الہدایۃ (رد علی من نزل بقولہ ان علمہ تعالیٰ لا یتعلق بالمعدوبات)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۱ھ؛ (۴۶) بہاء الدین بن محمد السرمندی: تنبیہ الغافلین، بمبئی ۱۳۱۹ھ؛ (۴۷) دلدار علی غفران مآب: عماد الاسلام، لکھنؤ ۱۳۱۸ھ؛ (۴۸) عبداللہ نعمہ: تاریخ فلاسفۃ الشیعہ، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۴۹) علی نقی: اسلام کا نظام زندگی، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۵۰) سید احمد علامہ ہندی:

ہے، جو ایک داخلی ذریعہ ہے۔ بایں ہمد صوفیہ علم کے دوسرے سرچشموں کا انکار نہیں کرتے، مثلاً حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے نزدیک علم تین طرح سے حاصل ہوتا ہے: (۱) بطور حس، (۲) بطور عقل اور (۳) بطور قدس۔ در حقیقت یہ تیسری قسم ہی معرفت کہلاتی ہے۔ اس کے کئی نام اور کئی صورتیں اور بھی ہیں: کشف، ارتقاء، تجلی، الہام اور وحی۔ ان کی تشریحات جدا جدا ہیں، البتہ یہ مسلم ہے کہ یہ وجدانی داخلی عمل ہے (اس کی تفصیل کے لیے رک بہ معرفت)۔ یہاں چند صاحب تصنیف اکابر صوفیہ کے خیالات کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ القشیری کے رسالہ فی التصوف میں علم اور معرفت دونوں کا ذکر آیا ہے اور ان کے تقابلی درجے کا بھی تذکرہ ہے۔ ان کے بعد الہجویریؒ (صاحب کشف المحجوب) آتے ہیں، جن کا سلسلہ جنید بغدادیؒ تک پہنچتا ہے اور انہوں نے رسالہ القشیری سے بنی استفادہ کیا ہے۔ وہ ایک طرف ظاہر (متابعت شریعت) پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرف حسین بن منصور الحلاج کی بھی تردید نہیں کرتے، تاہم ان کی کتاب کشف المحجوب متوسط طریقے کی کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے علم کے بارے میں جو بحث کی ہے اسے ایک حد تک ابن العربی اور اشراقیین سے ہٹ کر معتدل صوفیہ کا نمائندہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر انہیں ابو نصر سراج کے مسلک کے قریب سمجھا جاسکتا ہے۔

الہجویری کے نزدیک علم دو ہیں: (۱) علم خداوند تعالیٰ اور (۲) علم خلق (مخلوق)۔ علم خداوندی لا انتہا ہے: وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۴۹ [الحجرت] : ۱۶)، یعنی خدا تعالیٰ کا علم موجودات و معلومات ہر شے کو محیط ہے۔ اس کے مقابلے میں علم انسانی محدود ہے: وَمَا أَوْتِيتُمْ

علم اور اسلام، لکھنؤ ۱۹۳۸ء؛ (۵۱) اسفندیار عباس: شاہ کار فطرت، اسرار انسانیت، کراچی؛ (۵۲) سید صالح الشہرستانی: قم و جامعہ العلمیہ، در مجلۃ العرفان، بیروت رمضان ۱۳۸۸ھ؛ (۵۳) عصام: نصیحة الکرام و فضیحة اللثام، مخطوطہ ۵۱۲۶۱؛ (۵۴) علی دوانی، وزارت شیخ طوسی، تہران ۱۳۹۳ھ؛ (۵۵) محمد مہدی الآصفی: مقدمة شرح اللمعة الدمشقیة، نجف ۱۳۸۶ھ؛ (۵۶) محمد ہاشم خراسانی: منتخب التواریخ، تہران ۱۳۷۸ھ۔ (مرتبہ حسین فاضل)

علم کے بارے میں صوفیہ کے خیالات: صوفیہ کے مختلف خانوادے یا سلسلے ہیں۔ اکثر بڑے بڑے صوفی صاحب تصنیف بھی ہوئے ہیں، جن میں القشیری (صاحب الرسالہ)، ابو نصر سراج (صاحب کتاب اللمع)، ابوطالب المکی (صاحب قوت القلوب)، ابن العربی (صاحب فتوحات و قصص الحکم) اور الہجویری (صاحب کشف المحجوب) کے علاوہ السہروردی المقتول اور دوسرے قابل ذکر ہیں۔ السہروردی کی کتابیں بنیادی سمجھی جاتی ہیں۔ بہر حال سب نے علم الہی اور علم انسانی کے بارے میں اپنے اپنے انداز میں کچھ مشترک اور کچھ مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ بعض صوفیہ شریعت کے قریب ہو کر گزرتے ہیں۔ بعض متکلمین کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں اور بعض حکماء اشراق (اشراقیوں) کی۔ بعض نے شطحیہ انداز میں گفتگو کی ہے اور بعض نے رمزیہ عبارتوں میں۔ یہ یاد رہے کہ صوفیہ کی مقبول عام اصطلاح معرفت ہے، تاہم ان کی کتابوں میں علم کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ معرفت کا مطلب (اصولی طور پر) خدا تعالیٰ کو پہچاننا ہے۔ اس کے دوسرے معنی حقیقت کی دریافت یا کائنات اور انسان اور دوسری اشیا کی باطنی حقیقت کا ادراک ہے۔ معرفت وہ علم ہے جس کا حقیقی منبع وجدان یا الہام

طریق حق و بیان درجات اولیا اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

علم کی تعریف میں الہجویریؒ نے ابو علی ثقفی کا قول نقل کیا ہے: العلم حیوة القلب من الجہل و نورالعين من الظلمة - پھر فرمایا: العلم حجاب الاکبر؛ یہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جو صرف رسمی علوم کو کافی سمجھتے ہیں اور معرفت سے دور رہتے ہیں۔

الہجویریؒ نے علم اور عمل کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے اور ایسے علوم کو بے منفعت کہا ہے جو علم والے کو عمل سے دور رکھے: وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ (۲) [البقرة: ۱۰۲]، یعنی کچھ ایسے (منتر) سیکھتے جو ان کو نقصان ہی پہنچاتے اور فائدہ کچھ نہ دیتے یا آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا: اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنْ عِلْمٍ لَا یَنْفَعُ (مسلم: الصحيح، کتاب الذکر)، یعنی اے اللہ! میں ایسے علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے۔ الہجویریؒ نے یہ حدیث لکھی ہے کہ طلب علم ہر مسلمان پر فرض ہے: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ (ابن ماجہ، المقدمة، باب ۱۷) اور علما کے بارے میں یہ آیت لکھی ہے: اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۳۵) [فاطر: ۲۸]، یعنی خدا سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں۔ الہجویریؒ فرماتے ہیں کہ انسانی عمر کوتاہ ہے؛ پس ایسے ہی علوم سیکھے جائیں جو ضروری ہوں، یعنی جو معرفت خداوند تعالیٰ پیدا کریں اور مخلوق خدا کے کام آئیں۔ اسی طرح انہوں نے معرفت اور عرفان کے بارے میں حکیمانہ گفتگو کی ہے۔

ابن العربی: فصوص الحکم اور فتوحات

مکیہ کے مصنف ابن العربی کے خیالات علم کے بارے

مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۱۷) [بنی اسرائیل: ۸۵]، یعنی تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا گیا ہے۔

علم کی حد احاطہ المعلوم اور تبیین المعلوم ہے۔ علم ایک صفت ہے، جس سے ذی حیات (حی) عالم بن جاتا ہے: العلم صفة يصير الحي بها عالم - اس میں لفظ حی قابل توجہ ہے، اس لیے کہ 'حی' میں انسان کے علاوہ دوسرے جاندار بھی شامل ہیں۔ خداوند تعالیٰ کا علم اس کی حکمتوں اور اس کی صفتوں سے ہویدا ہے اور محیط ہے۔ علم بندہ (انسان)، جو امور خداوند تعالیٰ اور اس کی معرفت سے متعلق ہے، دو طرح کا ہے: ایک ظاہر اور دوسرا باطن - دونوں باہم پیوستہ ہیں: "ظاہر حقیقت بے باطن نفاق" اور "باطن حقیقت بے ظاہر زندقہ الخ . . . علم حقیقت کے تین ارکان ہیں: (۱) علم بذات خداوند تعالیٰ، (۲) علم بصفات و احکام اور (۳) علم بافعال و حکمت - علم شریعت کے تین ارکان ہیں: (۱) کتاب اللہ، (۲) سنت رسول اللہ اور (۳) اجماع امت - یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

ذات اور صفات خداوندی کا اثبات مظاہر کائنات سے ہوتا ہے، چنانچہ ان آیات سے ظاہر ہے: اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (۲۵) [الفرقان: ۴۵]، یعنی کیا تم نے اپنے پروردگار کی قدرت کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر (کے پھیلا) دیتا ہے؛ اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلٰی الْاِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ (۸۸) [الغاشیة: ۱۷]، یعنی یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کیے گئے ہیں۔ اس طرح خالق (فاعل) اپنی صفات سے پہچانا جاتا ہے۔ الہجویریؒ نے علم کی دو شکلیں بیان کی ہیں: (۱) 'علم من اللہ' علم شریعت ہے اور (۲) 'علم مع اللہ' مقامات

صدر الدین قونوی، قطب الدین شیرازی، شبستری، اور جامی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت سید احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا جنہوں نے ابن العربی کی حکمت کی پرزور تردید کی (برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*؛ (۲) ایم۔ ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*، مقالہ مجدد صاحبؒ پر)۔

شہاب الدین السہروردی (الشیخ المقتول): السہروردی کی حکمت الاشراق پر بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن اشارۃً یہ کہا جاسکتا ہے کہ اشراقیت کے محققین کے نزدیک ان کا مسلک (عام خیال کے برعکس) برہان اور عقلی استدلال کا مخالف نہیں بلکہ فی الحقیقت یہ نور باطن (اشراق) پر زیادہ زور دیتا ہے۔ السہروردی نے اپنی کتابوں میں اکتساب علم کے چار مراتب شمار کیے ہیں: (۱) رسمی طلب علم والے، یعنی علمائے ظاہر؛ (۲) رسمی علم کے ساتھ عقلی استدلال والے، مثلاً الفارابی اور ابن سینا؛ (۳) استدلال عقلی سے بے نیاز (عقل الہامی اور اشراق باطن حاصل کر لینے والے)، مثلاً الحلّاج، بسطامی، تستری وغیرہ؛ (۴) جو استدلال عقلی میں بھی کامل ہیں اور انہوں نے اشراق کو بھی تسلیم کیا ہے (یہ حکمائے متالہین ہیں؛ ان میں السہروردی نے اپنے علاوہ فیثاغورث اور افلاطون کا بھی ذکر کیا ہے)۔ السہروردی کے نزدیک علما (حکما) کے بعد قطب اور امام کا درجہ آتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اشراقیت، علم کی ایک نئی داخلی تعبیر کرتے ہوئے، مشائخ کی تردید کرتی ہے اور اپنے جملہ نظام کو 'نور الانوار' کی علامت کے گرد مستحکم کرتی ہے۔ اس میں ملائکہ اور ارواح کے حوالے بھی آتے ہیں، جو عقل اعلیٰ کے نمائندے ہیں اور یہی علم کا منبع

میں ان رموز اور علامتوں کے حوالے سے بیان کیے جاسکتے ہیں جو ان کی خصوصیت اور ان کی ایجاد ہیں؛ لیکن ان کی بنیاد تصوف پر ہے، جسے انہوں نے اپنے کمال سے علامتی ہونے کے باوجود قابل قبول بلکہ مقبول بنا کر پیش کیا ہے۔ ابن العربی کا سب سے بڑا صوفیانہ (عارفانہ) عقیدہ وحدت الوجود ہے اور اس کا علمی طریق کار (method) تاویل ہے۔ ابن العربی کا خیال ہے کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے حقیقت میں وہ نہیں جو ظاہر میں نظر آتا ہے، بلکہ وہ ہے جو اس ظاہر کے باطن میں ہے۔ تاویل کے معنی ظاہر سے باطن کی طرف انتقال ذہن ہے۔ ابن العربی قرآن مجید کی تشریح و تفسیر میں اسی طریق کار سے کام لیتے ہیں اور لفظ آیات ہی سے یہ معنی نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ آیات (= علامات) ہیں اور اصل حقیقت بذریعہ تاویل حاصل ہو سکتی ہے۔ کائنات، ابن العربی کے نزدیک، اسماء الحسنیٰ کا انعکاس ہے۔

ظاہر ہے کہ اس خصوصی تفہیم کی روشنی میں ابن العربی کا نظریہ باطنی مفہوم پر مشتمل ہے، جس کے لیے وہ کبھی فلسفیانہ اور کبھی رمزی زبان استعمال کرتے ہیں۔ علم کا تصور ان کے یہاں عقلی نہیں بلکہ جذباتی اور نفسیاتی ہے۔ ان کے نزدیک علم درحقیقت باطن کے انعکاس کا وجدان ہے، اگرچہ اس کی تحصیل کے لیے ظاہری اور رسمی زبان کا استعمال ناگزیر ہے۔ اس لحاظ سے علم کا مسئلہ محض زبان کا مسئلہ بن جاتا ہے کیونکہ علم حقیقی (معرفت) اپنی ماہیت حقیقی میں باطن کے شعور کا نام ہے، جس کے لیے کوئی زبان مکتفی نہیں، البتہ اشارے اور رموز کچھ تصور دلا سکتے ہیں۔

ابن العربی کی یہ رمزیہ حکمت آگے چل کر خاصی مقبول ہوئی۔ اس سے اثر پذیر حضرات میں

اول سمجھے جاتے ہیں (دیکھیے ایم ایم شریف : *History of Muslim Philosophy*؛ حسین نصر : *The Three Sages*).

جلال الدین روسی^۱ : ان کے علمی تصورات بظاہر صوفیانہ ہیں، لیکن کئی مقامات پر حکمت اور کلام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل مآخذ بھی دیکھیے : (۱) ایم ایم شریف : *History of Muslim Philosophy*؛ (۲) شبلی : سوانح مولانا روم؛ (۳) محمد اقبال : *The Development of Metaphysics in Persia*؛ لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴) الجیلی : *الانسان الكامل*؛ (۵) محمود شبستری : *گلشن راز*؛ (۶) فرید الدین عطار : *تذکرہ اور* (۷) *مثنویات*؛ (۸) جامی : *لوائج اور* (۹) *نفحات الانس*؛ نیز رک بہ جلال الدین روسی.

آخری دور :

شاہ ولی اللہ دہلوی^۲ : شاہ صاحب^۳ کے جملہ افکار امتزاجی نوعیت کے ہیں۔ ان کے یہاں شریعت اصل ہے، لیکن طریقت کے راسخ تصورات اور عقیدے بھی برحق ہیں اور نقطہ نظر میں کلیت، یعنی دینی، صوفیانہ، تمدنی اور عمرانی اور عقلی تصورات کا تعمیری امتزاج، ہے۔

علم اور تعلیم کے سلسلے میں بھی ان کا طریق کار یہی ہے۔ ان کے جو خیالات ارتقاات سے وابستہ ہیں وہ علم و تعلیم، تمدنیات اور معاشیات ہی کی ایک اطلاقی صورت ہے۔ قدرتی طور سے اسرار دین کی تحقیق ان کی کتابوں کا جزو اعظم ہے اور اس زاویہ نظر سے انہوں نے علم کی تین قسمیں بتائی ہیں : (۱) محکمات (قرآن مجید کی محکم آیات)؛ (۲) سنت قائمہ؛ (۳) فریضہ عادلہ (نظام فصل خصوصیات)۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے : *مَنْ يَرِدِ اللَّهُ بِهِ*

خَيْرًا يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ (البخاری، کتاب العلم، باب ۱۰)، یعنی اللہ تعالیٰ جس کی بھلائی چاہتا ہے اس کو دین کی سمجھ عنایت فرماتا ہے : *إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ*، یعنی علمائے امت وارثان منصب نبوت ہیں (ابن ماجہ، المقدمة، باب فضل العلماء، والحث علی طلب العلم)۔ تفکر فی الدین بھی ان کے علمی اصولوں کا حصہ ہے۔

شاہ صاحب^۴ کا نظریہ علم کلی ہے۔ وہ امور دین اور امور تمدن کے ساتھ امور باطن کو بھی شخصیت انسانی اور اجتماع انسانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی لیے ان کا سلسلہ فکر، جو باطن سے تعلق رکھتا ہے، خاص غور کے قابل ہے۔ وہ اسے لطائف انسانی سے تعبیر کرتے ہیں اور ان پر مقامات و احوال کو وابستہ کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ انسان میں تین لطائف ہیں : (۱) عقل؛ (۲) قلب اور (۳) نفس۔ ان کا وجود نقل، عقل اور تجربے سے ثابت ہے (حجة اللہ البالغہ، حصہ دوم)۔ اس ضمن میں وہ ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ آدمی کا دین اس کی عقل ہے اور جس کی عقل نہیں وہ دین سے بے بہرہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل اس چیز کا نام ہے جس سے ان حقائق و معارف کا ادراک ہوتا ہے جن کے ادراک سے حواس خمسہ قاصر رہتے ہیں؛ قلب اس چیز کو کہتے ہیں جو جذبات کا مرکز ہے اور عزیمت و ارادہ و اختیار اسی سے صادر ہوتے ہیں اور نفس اس چیز کا نام ہے جس میں خواہشات (لذت وغیرہ) پیدا ہوتی ہیں۔ حواس، عقل کے ادراک کے لیے مواد بہم پہنچاتے ہیں۔ نظریات کا تمام تر انحصار بدیہیات پر ہے اور بدیہیات کا وجود محسوسات پر موقوف ہے۔ یہ قلب اور عقل کے لیے ضروری ہیں۔ ان تشریحات سے شاہ صاحب^۵ کے عقلی منبع علم اور اس کے مادی لوازم کی ضرورت کا صاف صاف پتا چلتا

اس سے صبر اور استقامت پیدا ہوتی ہے اور توکل و شکر کی لذت ملتی ہے۔

عقل برتر کے احوال میں ایک بڑا مقام تجلی ہے۔ بقول سہل تستری تجلی کی تین قسمیں ہیں: (۱) تجلی ذات یا مکشفہ؛ (۲) تجلی صفات ذات؛ (۳) تجلی حکم ذات یا عالم آخرت۔

فراست صادقہ اور رؤیائے صالحہ بھی احوال میں شامل ہیں اور یہ بھی برتر عقل کے مظاہر ہیں۔ اس تفصیل سے شاہ صاحبؒ نے علم کے جملہ مدارج کا اثبات کر دیا ہے، جو مادیات کے مشاہدہ و تجربہ سے لے کر حواس کے توسط سے عقل کے انکشافات تک اور ان سے بڑھ کر روح (یا سر یا برتر عقل) کے اعلیٰ مدارج (تجلی) کی معرفت پر محیط ہے۔ اس میں جو امتزاجیت اور کلیت ہے وہ واضح ہے (انہیں مباحث پر سطعات اور ہمععات میں زیادہ تفصیل سے لکھا ہے)۔ ان کے تصور علم میں تجربی، عقلی، منفعتی، تمدنی، اور فوق العقل کی تجلیات علمی سبھی شامل ہیں اور ان کے بعض بیانات کانٹ Kant کی ”تنقید عقل محض“ سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ: خانوادہ ولی اللہی کے چشم و چراغ شاہ اسماعیل شہیدؒ مجاہد تھے، مگر بطور مصنف ان کی علمی تصانیف بھی خاص امتیاز رکھتی ہیں۔ اپنے نامور دادا کے مانند انہوں نے بھی علم کے روحانی اور عقلی سرچشموں اور ان سے متعلق لازمی سوالات کے جواب دینے کے لیے عبقات کے نام سے ایک فکر انگیز کتاب لکھی۔ دیگر کئی مسائل کے علاوہ موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے ہماری بحث ان امور سے متعلق ہے: (۱) علم کیا ہے؟ (۲) خدا کن معنوں میں واسع علیم اور علیم حکیم ہے؟ (۳) انسانی علم کے سرچشمے کیا ہیں؟ (۴) خدا کی معرفت کے کیا

ہے۔ وہ ان لطائف ثلاثہ کے ساتھ روح اور سر کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قلب کے دو رخ ہیں: ایک جسم کی طرف، دوسرا عالم تجرد کی طرف۔ اسی طرح عقل کے دو رخ ہیں: ایک عالم مادی کی طرف، دوسرا عالم فوقانی کی طرف۔ اس دوسرے رخ کا نام روح اور سر ہے۔ روح کا وصف انس اور انجذاب ہے اور عقل کا وصف ان امور پر یقین ہے جن کا مأخذ علوم عادیہ کے قریب ہے، مثلاً ایمان بالغیب اور توحید افعالی؛ لیکن سر، جو عقل کی بالاتر شکل ہے، اس کا وصف ان حقائق کا مشاہدہ ہے جو علوم عادیہ کے درجے سے بالاتر ہیں۔ وہ ”مجرد صرف“ (اللہ تعالیٰ کی ذات) کی گویا نقل اور حکایت ہے، جو زمان و مکان سے اعلیٰ اور بالا ہے۔ اس سلسلے میں شاہ صاحبؒ نے خاص بات یہ فرمائی ہے کہ بے زبان حیوانات میں بھی لطائف ثلاثہ ہوتے ہیں، لیکن ان کی عقل حیوانی ہے، جو بلند تر نہیں ہو سکتی۔

انسانوں میں کامل ترین افراد — انبیا — جملہ لطائف عالیہ کا مجموعہ ہوتے ہیں، جن کا ملائ اعلیٰ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اسے علم انبیا کہا گیا ہے۔ علم کا ثمر یقین ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں: یقین سراسر ایمان ہے۔ یقین میں توحید، اخلاص، توکل اور شکر وغیرہ احوال ہیں۔ شاہ صاحبؒ کی علمی حکمت میں یقین کا بڑا درجہ ہے۔ ان کی رائے میں یقین کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی عقیدہ شرعیہ (مثلاً مسئلہ تقدیر، مسئلہ معاد و جزائے اعمال) پر یقین لائے، یہاں تک کہ اس کا ایمان اس کی عقل پر غالب آ جائے اور اس کے قوائے فکریہ اس کے تصور سے بھر جائیں اور اس کے اثرات نفس اور قلب پر اس طرح مترشح ہوں کہ جس بات پر اس کا یقین ہے اس کی حیثیت ایک امر شاہد و محسوس کی ہو جائے۔ یقین خوف اور وہم کا قاطع ہے۔

ہونا اور اس کے فنونِ پنجگانہ، غرض متعدد اہم مسائل پر عالمانہ تبصرے ہیں۔ اس کے بعد علومِ مدونہ کی بحث ہے، جن میں شرعی علوم (فقہ وغیرہ) اور علمِ تصوف مذکور ہیں۔ شاہ شہیدؒ نے علوم کے لیے مخصوص اصطلاحیں استعمال کی ہیں: جس علم کا قوت محرکہ سے تعلق ہے وہ فقہ ہے؛ جس کا قوت متخیلہ سے تعلق ہے اس کا نام آدابِ التصفیہ المعزلہ ہے (یعنی خیال کی صفائی کے طریقے اور گوشہ گزینی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں)؛ جس علم کا قوت واہمہ سے تعلق ہے وہ علمِ الاشغال والمراقبات والنسب ہے؛ قلب سے جس علم کا تعلق ہے اسے علمِ السلوک کہا ہے اور اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات و ملکات، نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے (عِبَقَات، اُردو ترجمہ، از مناظر احسن گیلانی، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۳۴)۔

عِبَقَات دراصل تشکیلِ الہیاتِ اسلامیہ کے اس سلسلے کی کڑی ہے جس کی ابتدا مجددِ سرہندیؒ نے کی اور یونانیت اور ہندیات سے اسلامی تصوف کو پاک کرتے ہوئے تصوف اور دین کو ایک حقیقت قرار دیا تھا۔ پھر یہ سلسلہ شاہ ولی اللہؒ کے ذریعے آگے بڑھا، جس کی شرح جدید شاہ شہیدؒ نے کی۔ مغربی اثرات کے بعد مسئلے کی نوعیت تبدیل ہو چکی تھی۔ اب سائنس اور دین کا معارضہ درپیش تھا۔ اس معارضے میں علامہ اقبال لاہوری نے الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کی۔ شاہ شہیدؒ کی طرز فکر حکمتِ قدیم کے حوالے سے ہے اور اقبال کا سائنس اور حکمتِ جدید کے حوالے سے، مگر عمومی نہج دونوں کی ایک ہے (مقدمہ عِبَقَات، اُردو ترجمہ)۔

مسلمانوں کے قدیم علمی نظریے کی خصوصیات :
گزشتہ سطور میں ذکر آچکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک)

معنی ہیں؟ (۵) علوم عقلی و نقلی میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟ (۶) علوم شرعی و غیر شرعی کی حد کیا ہے اور (۷) حکمتِ یونانی سے متاثر تصوف یا حکمت کہاں تک حقیقت سے روشناس کرا سکتی ہے؟ ان کے نزدیک انسانی علم کے سرچشمے ہیں: (۱) محسوسات سے معلومات اخذ کرنا؛ (۲) معلوم سے مجہول کی دریافت؛ (۳) محسوسات سے جو علم حاصل ہو اس کی ترتیب و تشکیل اور تنظیم و تدوین سے نئے انکشافات بذریعہ عقل۔ اس سلسلے میں انہوں نے احساس، تخیل، توہم اور تعقل کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ وہ عقلی صورتیں (بتوسط تعقل) اگر محسوسات سے حاصل شدہ ہیں تو بدہیات ہیں۔ معلوم سے نامعلوم کی طرف ذہن کا بتدریج انتقال نظر کہلاتا ہے؛ یہ علم نظری ہے۔ اگر یہ علم اچانک حاصل ہو گیا ہے تو علمِ حدسی ہے۔ عینی علوم، یعنی غیب سے علم پانے کے طریقوں میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، مشاہدہ، وجدان، تجلیات، کشف، عالم مثال کے ساتھ اتصال و ربط وغیرہ ہیں۔ وحی کے سوا سارے غیبی علوم عموماً کشف والہام کہلاتے ہیں۔ معلوم کی خبر دینے والے علوم کو علومِ نقلیہ کہتے ہیں۔ غرض تعقل، نقل اور کشف، علمِ انسانی کے یہ تین ذرائع ہیں۔ عقلی ذرائع بھی اگر درست طریق سے مرتب ہوں تو صحیح ہیں، مگر الہام ایک قطعی اور یقینی ذریعہ ہے۔

ایسا علم جس میں معلوم کا ثبوت اور وجہ بھی علم ہی ہو، علمِ نقلی کہلاتا ہے۔ عالم عقلی اور صورتِ علمیہ کا تعلق، لاهوت کے علوم اربعہ، واحد عقلی، حقیقت، تجلیات، انسان کے ارادہ و اختیار کا تعلق علمِ الہی سے، روح کی حقیقت اور نفسِ ناطقہ، نسیم (بخاری جسم) اور نفسِ ناطقہ کا ایک ہونا، نسیم کی تہذیب اور کمال انسانی کا اس پر منحصر

تذکیر بالآلاء اللہ، تذکیر بایات اللہ، اور تذکیر بایام اللہ (ماضی میں امتوں کی سعادت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک مقصد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔

قرآن مجید نے جہاں تدبیر اور تعقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے: **ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۝ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۲) [البقرة] :**

۲ تا ۴)، یعنی یہ کتاب (قرآن مجید) اس میں کچھ شک نہیں کہ کلام خدا ہے، خدا سے ڈرنے والوں کی رہنما ہے۔ جو غیب پر ایمان لاتے اور آداب کے ساتھ نماز پڑھتے اور جو کچھ ہم نے ان کو عطا فرمایا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کتاب (اے محمدؐ) تم پر نازل ہوئی اور جو کتابیں تم سے پہلے (پیغمبروں پر) نازل ہوئیں سب پر ایمان لائے اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تسخیرِ عالم کے قابل ہوئے۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیادِ علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لادریت اور ارتبیات کے زیر اثر ہے اور

قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے۔ یہ سرا سر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے عجمیوں سے سیکھا۔ مسلمانوں کی اصل دینی تحریک قرآن مجید سے ابھری۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالیٰ کی ذات واسعِ علیم اور علیمِ حکیم ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں۔ انسان کا علم محدود ہے۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے، مگر محدود۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں خدا کی وجدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قرآن کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، تخیل، تعقل و تجربہ اور کشف و الہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔ صرف حواس، صرف عقل، صرف تجربہ کافی نہیں۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی بالغیب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں۔

علم کا ایک ذریعہ رویائے صادقہ بھی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفتِ خداوندی کے علاوہ ایک مقصدی سلسلہ عمل بھی ہے۔ علم کے ساتھ اعمالِ صالحہ لازم و ملزوم ہیں۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیہٴ نفس ہے۔ ایک اور مقصد اجتماعِ انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدہٴ کائنات اور تحقیق و جستجوئے اشیا (علم الاشیا) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے۔

کچھ جدید مغربی تشکیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لایعنیت کی تحقیق کا ثمر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار ذہنی پر منتج ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیے ہیں: (۱) محکّمات اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، یوم الآخرۃ، جزا و سزا؛ (۲) متشابہات: هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۳ [آل عمران: ۷]، یعنی وہی تو ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی: بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں۔ محکّمات میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ متشابہات میں تعبیر و تاویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینیات (محکّمات) کے تابع ہیں۔ متشابہات کے نتائج محکّمات کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تاویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے؛ لیکن یہ مسلم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے متشابہات کا درجہ محکّمات کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھہرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور نامعلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ تسخیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمۃ اللہ

تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ نافعیت مغرب کی Pragmatism (نتائجیت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ نافعیت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور باوجودیکہ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو تہ و بالا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملہ تاتاری کی تباہ کن یلغار نے اگرچہ مسلمانوں میں عقل تجربی اور سائنسی و ریاضیاتی تحریک کو بالکل ختم کر دیا اور ہزاروں سائنس دان اور ان کے معمل برباد ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جانبر نہ ہو سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک شائستگی کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکیت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انہوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیہ ارضی اور طبعی احوال، یعنی پانیوں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، گھوڑوں، اونٹوں قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھیں اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت، عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو

تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریق تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریق کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی انیسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یکن Bacon کی مشہور کتاب *Advancement of Learning* اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہل مغرب نے سائنسی اکتشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اس کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک ابھری (دیکھیے *The Making of Humanity : Briffault*)۔

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور بلقانی ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور صقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافت اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبان علم عربوں کے علمی مراکزوں کا رخ کر رہے تھے اور وہاں آ کر مسلمانوں کی علمی فیاضی سے مستفید ہوتے تھے۔ صقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابیں لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرائیں۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفہ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان

فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔ تیسری خصوصیت کثرت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ کل کو مد نظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالمی (آفاقی) نقطہ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل *World View* کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوق نیکی کے ساتھ ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمت خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روزنستال : *Knowledge Triumphant : Arnold* و *The Legacy of Islam : Guillaume*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ *The Making of Humanity : Briffault*، لسی بان؛ تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی؛ جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی)۔

یورپ کے نشاۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات :
یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی

آسکیں - بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (intentions) اولیٰ دو قسم کے ہیں : (۱) کسی شے کا ابتدائی تصور، مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا منطقی تصور، جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے - ابن سینا کا یہ دعویٰ تھا کہ منطق کا موضوع تصورات ثانوی ہیں، جن سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جا سکتا ہے - اس دعوے کو البرتوس میگنوس Albertus Magnus (۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے اخذ کیا اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا - البرتوس میگنوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی مستفید ہوا - اس کے افکار کا مأخذ ابن میمون کے عربی تراجم تھے - البرتوس میگنوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز طور پر متاثر ہوئے - بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس ایکویناس St. Thomas Aquinas (۱۲۱۴ تا ۱۲۷۲ء) میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً عقل انسانی کی اہمیت، وجود باری تعالیٰ، توحید ذات، عرفان الہی کا امکان، کلام الہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا، اسمائے باری تعالیٰ، معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد - سینٹ ٹامس ایکویناس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے - ان دونوں کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے، فلسفہ قدما سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے نتائج پر تنقید کی جائے)، تصوف اور اس عقلیت کے درمیان، جو الہامی مذہب کے امکان کو تسلیم نہیں کرتی، ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے - ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام الہی کے درمیان تصادم

کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنہوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا - عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمہ رحمت ثابت ہوئے - فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں - ولیم آف نارمنڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے، جہاں اوکسفورڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا - اسی سکول میں راجر بیکن Roger Bacon (۱۲۱۴ تا ۱۲۹۳ء) نے عربی زبان اور علوم حکمید حاصل کیے - کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سہرا راجر بیکن کے سر ہے - مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے سیکھے، جس نے خود اوکسفورڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کر کے مسلمانوں کے علوم سیکھے تھے - وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم ہیں - ایسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا ہے (Robert Briffault : *The Making of Humanity*، لندن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲، ۲۰۳ : *Introduction to the History of Science* : George Sarton، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲ : ۹۶۰ تا ۹۶۱ و بمواضع کثیرہ)۔

فلسفہ و علم کلام : مسلمانوں نے مغرب کو فلسفہ یونان سے آشنا کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت شغف پیدا ہوا جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوئے - یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا - بوعلی سینا نے جو تصورات مغرب کو دیے ہیں ان میں Intention (مقولات) بالخصوص قابل ذکر ہے، جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں

جویا رہتے تھے، لہذا انہوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی، جس کے لیے انہوں نے شہادت، روایت اور درایت تینوں کو اہمیت دی۔ انہوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سعی و تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔ الطبری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الأثیر کی الکامل اور طبقات ابن سعد (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں، جن کی مثال نہیں ملتی۔ ان میں تمام واقعات بسند متصل مذکور ہیں۔ سنہ وار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی استیازی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون فلسفۂ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد ہے۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسه ممکن بھی ہے یا نہیں: اس کے علاوہ عادت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے۔ السخاوی نے الاعلان بالتوہیح لمن ذم اہل التاريخ میں مؤرخ کے لیے یہ شرائط کنوائی ہیں: مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو؛ سب لوگوں کی قدر جانتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تا کہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبہ والے کو نیچا نہ گرائے؛ اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو (نیز دیکھیے Franz 'A History of Muslim Historiography : Roenthal' لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۳۶۸، ۳۶۹)۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ

ناقابل تصور ہے۔ دونوں وجود باری تعالیٰ، ہدایت عالم بوسیدہ باری تعالیٰ، توحید عالم سے توحید باری تعالیٰ کا ثبوت، وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں (Alfred و T. W. Arnold 'The Legacy of Islam : Guillaume' ص ۲۷۷ بیعد)۔ سینٹ ٹامس ایکویناس نے اس نظریے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ عوام ریاست کے لیے، لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے۔ وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مالک خدائے تعالیٰ ہے (الْمَلِکُ لِلّٰہ)، جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی کاروبار کا بھی مخالف تھا (Introduction to the : George Sarton 'History of Science' بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲/۲ : ۹۱۳، ۹۱۴)۔ ایکویناس کی Summa Theologie مغربی مسیحیت کا مستحکم قلعہ ہے، جس نے نشاۃ الثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری رہنمائی کی ہے۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ Summa کا یورپ کی علمی و فکری کتابوں میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی کی احیاء علوم الدین کا ہے۔ مارٹن لوتھر Martin Luther کی مذہبی تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے۔ اس کے علاوہ اخوت، مساوات اور عدل کے تصورات، جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں ابھرے، یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں [نیز رک بہ ریاست؛ علم : اخلاق]۔

علم تاریخ : اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی تھی، جسے توہم و خرافات اور قصہ و داستان کا مجموعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ مسلمان چونکہ امر واقعہ کی صداقت کے

ہوسکتا ہے کہ زمانہ حال کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper : Conflict between Religion and Science، لنڈن ۱۸۸۵ء ص ۱۵۹ تا ۱۸۵) یورپ کے قرون وسطیٰ میں احیائے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب ”مبادیات علم نجوم“ کا ترجمہ تھا (Henry : Historians History of the World : Smith Williams لنڈن ۱۹۰۷ء، ۸ : ۲۷۹)۔

علم المناظر والمرايا : الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیپلر Kepler کو انعکاس کرہ ہوائی کا علم ہوا۔ الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے، جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ اس میں آئینوں کے نقطہ اجتماع الضوء، ان میں تمائیل کے ظاہری مقامات، مسئلہ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن، وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا مأخذ خیال کیا جاتا ہے (لییان : تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مطبوعہ آگرہ، ص ۳۳۴؛ نیز رسالة الضوء، مطبوعہ در ZDMB)۔

الجبر والمقابلہ : خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی ہیں۔ انہوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی۔ الخوارزمی کی کتاب الجبر والمقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۱۷)۔ نالینو Nalino نے الخوارزمی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے۔

علم ہندسہ : رقوم ہندسیہ اہل ہند کا علم ہے، تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہندسیہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے۔ اپنے وقت

تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے مأخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے، جو اب علمائے یورپ کا بھی معمول ہے۔

علم جغرافیہ : مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی۔ انہوں نے دور دراز ممالک کے سفر لیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے، حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کے حالات لکھے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے۔ انہوں نے ایسے سفرنامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان ممالک کے حالات معلوم ہوئے جہاں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا۔ ابن بطوطہ اور ابن جبیر کے سفرنامے معلومات کے خزانے ہیں۔ الادریسی : نزهة المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد مأخذ رہا۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا۔

علم ہیئت و نجوم : اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان علما تھے۔ انہوں نے ان تمام ستاروں کی فہرست تیار کی جو اس حصہ آسمان پر نظر آئے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے، جو آج تک تبدیل نہیں ہوئے۔ انہوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں بشکل قوس گزرتی ہے۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلملانے کی صحیح وجہ دریافت کی۔ یورپ میں جو پہلی رصدگہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے

میں مشینوں (جیل الہندسیہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے۔ اس کی شہادت، ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بالادستی تسلّم ہے اور اس بالادستی کی ایک وجہ مشینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیا : مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تیزابیوں کی ایجاد اور علمی نقطہ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی۔ انہوں نے گندھک کے تیزاب اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں، ان کے تناسبات اور امتیاز کو معلوم کیا، گیسوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تمدن عرب، ص ۴۶)۔ غرض علم کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہل عرب کی سعی و کوشش کا رہیں منت ہے۔

علم طب : مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرنو (جنوبی اٹلی) کا تھا، جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ بارہویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوئیں، جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں، مثلاً بولونہ Bologne، پادووہ Padova اور پیرس، جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنفین کے عربی تراجم پر مبنی تھی۔ وی انا (۱۵۲۰ء) اور فرینکفرٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بو علی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصوری پر مبنی تھا۔ پتھری نکالنا اور چیچک کا علاج مسلمانوں کی اولیات ہیں۔

نظریہ ارتقا : Theory of Evolution یا نظریہ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون Charles Darwin سمجھا جاتا ہے، جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جمادات کے ترقی یافتہ مواد

سے ہوا، جس نے نباتات کی شکل اختیار کی؛ اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان ہے۔ اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے تھے۔ ان حکماء اسلام میں مصنفین اخوان الصفاء، ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی، نظامی عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں، مگر مسلم حکما نے قرآنی عقیدہ تخلیق آدم کو نظر انداز نہیں کیا۔ ادھر حکماء یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے متفق نہیں۔ ہربرٹ سپنسر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے۔ ان حکما نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون، سپنسر اور ہکسلے Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب : مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متاثر کیا۔ پروفیسر Asin Palaccis نے دعویٰ کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسولؐ کی حکایات اور ابن عربی کی کتابوں کے عناصر دانتے Dante کی Divina Commedia ("طریفہ خداوندی") کا مأخذ ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانتے کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ الف لیلة و لیلة کی داستان در داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیشیو Giovanni Boccaccio کی Decameron) اور اٹلی اور فرانس میں قصہ نویسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجادیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا : (۱) قطب نما، جس کی برکت سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک

اس کے تمدن تہذیب و معاشرت، صحت و صفائی، طبہارت و پاکیزگی، پابندی وقت اور ضابطہ پسندی وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی، فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی سرہون منت ہے۔ اور اس کے کئی عسکری اور تنظیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے عکس ہیں۔

مغرب کی عملی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ برفالٹ کے بقول ”ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے جس سے تحقیق کی نئی روح پیدا ہو گئی، تفتیش کے نئے طریقے معلوم کیے گئے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے گئے، ریاضیات کو ترقی دی گئی اور بد سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے“ (The Making of Humanity: Briffault، لنڈن ۱۹۱۹ء)۔ فاضل روزنتال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب Knowledge Triumphant (لنڈن ۱۹۷۰ء، ص ۳۴۰) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اسلام نے علم پر اتنا ہمہ جہت زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون وسطیٰ کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا۔۔۔ اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی۔“ اس کے خیال میں مسلمانوں میں علم ہمہ مقتدر اور غالب قدر تھی [کتاب

بہنچ گیا: (۲) بارود، جس نے پرانے جنگجیوں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) کاغذ، جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی سماجی زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی، جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقہ پروٹسٹنٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا، جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی فلسفے اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

فلاح عامہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔ مدارس، شفاخانے، سرائیں، پل، حمام، ہر دور میں بنتے رہے [مثال کے لیے رنڈ بہ سان]۔ فن تعمیر کے بعض اسالیب، باغ آرانی کے طریقے [رک بہ باغ]، آرائش کتاب کی حسین صورتیں [رک بہ فن: تجلید، تہذیب، خطاطی، مصوری]، وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجد امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی مساوات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا) حریت، اخوت، عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور صقلیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے علوم و فنون کے علاوہ

مذکور، ص ۳۳۸]۔

ماخذ: (۱) Alfred Guillaume و T. W. Arnold، *The Legacy of Islam*، لندن ۱۹۳۱ء، بموضع کثیرہ؛
(۲) J. W. Dapart، *History of the Conflict between Religion and Science*، لندن ۱۸۸۵ء، ص ۲۱؛ (۳)
Mohammedanism : D. S. Margoliouth، مطبوعہ لندن،
ص ۲۲۷ تا ۲۵۱؛ (۴) Rosenthal، *History of the Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۱۶۷۔
۳۶۸؛ (۵) وہی مصنف: *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ۱۹۷۰ء؛ (۶) George Sarton، *Introduction to the History of Science*، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ج ۲/۲،
بموضع کثیرہ؛ (۷) Henry Smith Williams، *The Historians History of the World*، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۸)
R. S. Briffault، *The Making of Humanity*، لندن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۰ تا ۲۰۳؛ (۹)
عباس محمود العقاد: *أثر العرب في حضارة الأروبيہ*، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) عمر فروخ: *تاریخ العلوم عند العرب*، بیروت ۱۹۷۱ء؛ (۱۱) لیان: *تہذیب عرب*، اردو ترجمہ
سید علی بلگرامی، لاہور و آگرہ، بموضع کثیرہ۔
(شیخ نذیر حسین نے لکھا)۔

(ادارہ)

مسلمانوں کا علمی نظریہ :

دور جدید : مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے، جن کے زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی سالمیت، قطعیت اور کلیت کے بارے میں تشکیک پیدا ہوئی۔ بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل قبیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر سب سے پہلے ترکیہ اور مصر پر اور پھر برصغیر ہند و پاک پر ہوا) چند اہم سوال سامنے آئے، مثلاً :

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین فطرت (Nature) کے مطابق ہے ؟
(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تجزیہ جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھہر سکتا ہے ؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے ؟

(د) علم الحیات (Biology)، معاشیات یا عمرانیات (Sociology)، نفسیات (Psychology)، مارکسی اقتصادیات (Scientific Socialism) اور جدید طبیعیات (Physics)، خصوصاً خلائی اور ایٹمی شعبہ ہائے علم، نے اسلام کے علمی مسئلہ کو کیا رد نہیں کر دیا ؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور ان پر اضافہ یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے اور ثابت کیا کہ علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو تھا وہ یونانیوں، عجمیوں، عیسائیوں، یہودیوں اور ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔

اس مقالے میں ان مخالفانہ کوششوں کے تجزیہ و تردید کی گنجائش نہیں۔ یہاں صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں :
(الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت؛ (ب) معذرتی مفاہمتی کوششیں؛ (ج) اثباتی پیش قدمی۔

یورپ کی علمی بلغار نے سب سے پہلے ترکیہ، ایران اور مصر کو فتح کیا تو ان ممالک میں ایسے

اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے (تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) : *Modernism in Egypt* : Adams (۲) Lord Cromer : *Moder Egypt* : H. A. R. Gibb (۳) : *Civilization of Islam* : محمد البسی : الشکر الاسلامی الحدیث : (۵) السید محمد رشید رضا : تاریخ الشیخ محمد عبدہ : (۶) ابو الحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، لکھنؤ ۱۹۷۰ء۔

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر دیا اور تسلیم شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں۔ اس سے ان تجدد پسند متشککین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا۔ مزید برآں ادھر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے۔ ان میں لیان Le Bon، ڈریپر Draper، براؤن Browne، نکلسن Nicolson، برفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں۔

اس تجزیہ نو کے تحت مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں اثباتی آوازیں اٹھنے لگیں۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاکر، حسن البناء الساعی، المراغی، جمال الدین القاسمی، الزرقاء، محمصانی، صبحی صالح، ابوزہرہ وغیرہ ممتاز ہیں۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی

علما پیدا ہوئے جنہوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوئے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی یورش کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا ادھر ترکی میں ضیا گوک الپ [رک بد گوک الپ، ضیا] اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی۔ مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاوت اختیار کی، لیکن عملاً معذرتی انداز اختیار کیا۔ قاسم امین اور طہ حسین (اور بعد میں حسنین ہیکل) خالص مغربی تصور پر مبنی تھے۔ جہاں تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی : تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بالا دستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا۔ بھرکیف یہ کہا جاسکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروة الوثقی کے ذریعے ایجابی مسلک کے کچھ عالم پیدا کیے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے۔ انہوں نے طبعی علوم (Natural Science) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا تو جاسکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا۔

مفتی محمد عبدہ نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارف علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے افکار پر مغربی اقدار کا گہرا تاثر ہے۔ وہ نقد

تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی بلکہ اسلام کے حق میں ایک جارحانہ اندازِ نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجزیے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البنا وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفے کو مشکوک ٹھہرایا، کیونکہ فلسفے کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بلاشبہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمت خداوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا؛ البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مغربی اور معذرت کا تھا۔ سر سید احمد خان واضح طور سے مغربی تصورات نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہا پسند تھے۔ ان کے رفقا میں سے بیشتر کا رویہ مفاہمتی تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے ايجابية تھا؛ چنانچہ سید امیر علی کی کتاب *Spirit of Islam* ايجابية زیادہ اور معذرتی کم ہے؛ البتہ شبلی، جنہیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردار اول کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل، الکلام، علم الکلام، مقالات وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی کتابوں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں، مگر موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطق یونانی، اب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور سے نمایاں ہے۔ شبلی نے نصاباتِ تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصاً ندوۃ العلماء کے ذریعے) جو کام کیا اس کی تفصیل

کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں بذیل المعلم والمتعلم۔ شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ راسخ مسلمان بوسفطائیت اور لادریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ انہوں نے شاہ ولی اللہؒ کے تتبع میں عقل اور الہام دونوں پر زور دیا ہے اور لکھا ہے کہ مسلمانوں کی جدید علمی تحریک میں علم کے ان دونوں سرچشموں سے استفادہ کرنا چاہیے، مگر یہ علمی تحریک مقلدانہ نہیں مثبت اور آزاد ہونی چاہیے۔ وہ علی گڑھ کی علمی تحریک سے مطمئن نہ تھے۔ ان کے تخیل کے زیر اثر قائم کردہ دارالمصنفین اعظم گڑھ میں بھی اسی اسلوب پر کام ہوا، لیکن شبلی اور سید سیمان ندوی کے بعد زیادہ کام تاریخ سے متعلق رہا۔ ظہور پاکستان کے بعد شبلی کی عقلی تحریک آگے نہیں بڑھی، البتہ شبلی کے نامور شاگرد ابوالکلام آزاد نے (جو دارالمصنفین میں شامل نہیں ہوئے) شبلی کے جارحانہ علمی نظریے کو کچھ اور آگے بڑھایا اور یہ تصور پیش کیا کہ سائنس اور جملہ علوم عقلی اپنی جگہ ٹھیک ہیں، لیکن ان نظریات کی روشنی میں الہام کی یقینیات کو پرکھنا درست نہیں۔ قرآن مجید کا علم قرآن مجید ہی کی مدد سے حاصل ہو سکتا ہے یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے۔ خدا کی ذات اس کی صفات ربوبیت و رحمت سے پہچانی جاسکتی ہے۔ بایں ہمہ علوم جدیدہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ سائنسی تحقیقات کا جدید تر دور الہامی حقیقتوں کی تصدیق کی طرف بڑھ رہا ہے۔

اس صدی میں مغرب کے علمی نظریے کا سب

کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمانان عالم کو علوم جدیدہ مغرب کا گہرا ناقدانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انہوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا، جو سر آفتاب احمد [علی گڑھ] کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کسی تعلیمی فلسفے کی تعیین بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے میں عنایت اللہ خان المشرقی (تذکرہ)، سید ابو الاعلیٰ سودودی (کتب و رسائل) اور غلام احمد پرویز (کتب و رسائل، خصوصاً نظام ربویت وغیرہ) اپنے اپنے انداز میں جدید علمی تصور کی تشکیل میں مصروف ہیں، جس کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

مآخذ: ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

(سید عبد اللہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

سے زیادہ نتیجہ خیز، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال لاہوری نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصاً حکمت) پر ان کی نظر ناقدانہ تھی، جس نے انہیں تجزیے کا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انہوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو احیائی افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں ہو سکتا: اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برہانی کو کمتر سلسلہ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریے میں کلیت، ہے جزویت نہیں۔ وہ حواس، تعقل اور تجربہ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی منطقی تحصیل علم سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تکریم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا) کی تحقیق، تنظیف، تجزیہ اور تدوین کو تسخیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بنو عباس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشاعرہ نے ایک جوابی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برہانی) پر

(قاضی شوکانی)، تعریفات (الجرجانی)، کشاف (تھانوی)، (مفتاح السعادة) (طاش کبری زادہ)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنفین اولاً علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں: (۱) خدا کا علم اور اس کی لا انتہائیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعہ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علم جو نقل، تعقل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطہ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے: (۱) شرعی علوم؛ (۲) غیر شرعی علوم۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں۔ [یہ بحث آگے آتی ہے]۔

ابن سینا نے الشفا میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہوگا یا غیر مقصود بالذات۔ اول الذکر علم کو حکمت (یا علوم الحکمیة) کہیں گے اور اگر یہ بغرض اعتقاد ہیں تو حکمت نظری اور اگر بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی:

(الف) حکمت نظری: یہ (۱) علم اعلیٰ (یا الہی)؛ (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنیٰ یا طبیعی پر مشتمل ہے۔ اگر نظر (غور و فکر تدریجی) امور مجرد عن المادۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الہی پیدا ہوگا اور اگر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبیعی۔ جن امور کا ذہن میں مادے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استعمال ہوتے ہیں، ان پر عبور فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) حکمت عملی: اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر المنزل اور علم السیاست شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم: یہ علوم آلیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ دوسرے علوم کی تحصیل میں آلہ یا

(ب) علوم مدونہ

العلم المدون: (جمع: العلوم المدونة)

علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آتا رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مدنظر ہیں۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدون (یا بصورت جمع علوم مدونہ) کہا جاتا ہے۔ تھانوی نے العلوم المدونة کی تعریف یہ کی ہے: ہی العلوم التي دُوِّنَتْ فِي الْكُتُبِ كَعِلْمِ الصَّرْفِ وَالنَّحْوِ وَالْمَنْطِقِ وَالْحِكْمَةِ وَنَحْوِهَا (کشاف اصطلاحات الفنون، المقدمة، ۱: ۲)، یعنی وہ علوم جو چند اصول و مبانی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوئے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں اور ہر علم مدون کا موضوع مسائل اور مبادی ہوتے ہیں؛ لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور ثنایت بھی ہوتی ہے۔ جملہ علوم مدونہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ ماوراء الکائنات بھی) محیط ہے، اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے، علم ایک حقیقت واحدہ یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جمہات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل قدرتی ہیں۔

علوم کی انواع: انواع علوم کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہاں الفہرست (ابن ندیم)، الشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی)، مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمة ابن خلدون، کشف الفنون (حاجی خلیفہ)، ارشاد الفحول

ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الخیاطہ اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں؛ (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں؛ (۳) وہ جو اعیان سے تعلق رکھتی ہیں؛ (۴) وہ جو اذہان میں ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک اور صورت بھی ہے: (۱) وہ علوم جنہیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تآویل، وغیرہ) یا فنون ادیبہ، جو مذکورہ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون [یا آلہ] ہوتے ہیں؛ (۲) وہ علوم جو حکما نے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی؛ (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم حقیقی ہیں جو ابتدائے زمانہ سے مستقل چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری؛ (۲) علم حصولی (حضور سے مراد ہے: ہو بحضور الاشیا، انفسہا عند العالم کعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها؛ حصولی سے مراد ہے: ہو بحصول صورة الشیء و عند المدرک و یسمی بالعلم الانطباعی ایضاً لان حصول هذا العلم بالشیء انما یتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشیء۔ فی الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشیء عند العالم) (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۲۲)۔

ابن خلدون نے علم اور صناعات کو الگ الگ سلسلہ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد تعقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعہ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوئے ہیں۔

اسی طرح بعض علما نے علم کو حقیقی اور غیر حقیقی میں تقسیم کیا ہے۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شرعیات اور فضلیات۔ شرعیات کا مطلب علوم دینیہ ہیں اور فضلیات سے مراد فن انشاء، فن ترسل اور فنون مجلس و دربار، جن میں کمال بسلسلہ معاش ضروری سمجھا جاتا تھا؛ لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔

علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث انوائی تھی وہ آگے بھی چلتی رہی؛ لیکن ایک رائے یہ بھی رہی کہ علم شے بہ از جہل شے۔ ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے۔ صدیق حسن خان نے لکھا ہے: انه لا شیء من العلم من حیث هو علم بضار ولا شیء من الجہل من حیث هو جہل بنافع لان فی کل علم منفعة ما فی امر المعاد او المعانی او الکمال الانسانی (ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۶)۔ بایں ہمہ یہ سوچنا ہی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تحصیلی و تدریسی عمل میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور

معاشرتوں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں؛ لیکن معاشرتوں کے کلچر سے ابھرے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کش اور بے علمی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہر حال جو علم دینی یا دنیوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زبان دانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاصمعی بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد یہی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث وغیرہ کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آئے پڑے۔ اس اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معلوماتی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی ہیں جو ایک عام خوش ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و تربیت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے نکات، زبان و انشا کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حقیقت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی تھی اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے تھے۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البیان و التبيين اور اسی کی کتاب المحاسن و الاخداد؛ ابن عبد ربہ کی العقد الفرید؛ ابن قتیبہ: عیون الاخبار؛ الابھیہ کی المستطرف؛

طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دنیوی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں، مثلاً مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذہوم سمجھے گئے ہیں؛ مستقبل کی ظنی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً کہانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالی وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذہوم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو ضعف پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذہومہ ہی خیال کیے جاسکتے ہیں۔ گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولین فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے؛ لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علوم کی کیا حیثیت ہے؟ ظاہر ہے کہ کلچر

علم آلات طب؛ مقالہ ہشتم سحر و طلسم و نیرنجات؛ مقالہ نہم مذاہب و اعتقادات، مثلاً الحرائید، السکلدانیہ مزدکیہ، حرمیہ وغیرہ اور مقالہ دہم کیمیائین اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی ہے اور قرآن کی بحث کی ہے، اس کے بعد علوم لسان و ادب، پھر کلام اور فقہ و حدیث، پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطل مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔

الخوارزمی نے مفتاح العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالہ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون علوم کے لیے ہے اور مقالہ دوم میں علوم العجم من الیونانیین وغیرہم کے۔ غور کے قابل اس یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع امت (نیز قیاس، استحسان اور استصلاح) کو فقہ کا مأخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے۔ ترتیب میں یہ ترجیح زمانے کے مزاج اور فقہی سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے۔ ترتیب یہ ہے: مقالہ اول: علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ، کلام، نحو، کتابۃ، شعر و عروض اور اخبار؛ مقالہ ثانی: علوم العجم وغیرہ میں فلسفہ، منطق، طب، علم العدد، ہندسہ، علم النجوم، موسیقی، حیل اور کیمیا۔

ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطہ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الحکمیۃ الفلاسفیہ: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں؛ (۲) علوم الثقلیۃ الوضعیہ: یہ علوم واضح شرعی سے بذریعہ خبر مشقول ہیں۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں، اس کے سوا کہ ان کے

اور النویری کی نہایۃ الارب، کے علاوہ خزائنہ الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ مرتب ہوئیں۔ اس قسم کی کتابوں کو شائستگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔

مقامات [رک باں] و محاضرات [رک باں] کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنا لیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔ روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائستگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے Knowledge Triumphant، لندن، ۱۹۷۰ء، ص ۲)۔

ترجیحی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل تھی؛ ان کے بعد علوم آلہ؛ ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت، خصوصاً حکمت عملی؛ ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں، جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔

علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم: علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے، اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید سے۔ مقالہ ثانی نحویین و لغویین کی کتابوں؛ مقالہ ثالث اخبار والآداب والسمیر والانساب؛ مقالہ چہارم شعر والشعراء، مقالہ پنجم کلام و مشکلمین؛ مقالہ ششم فقہ، فقہا اور محدثین؛ مقالہ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ، مثلاً ہندسہ، ارثماطیقی، نجوم،

اصول کا علم بذریعہ عقل ممکن ہے۔ اس صف میں علم تفسیر، علم القراءة، علوم الحديث، اصول الفقه، فقه، علم العقائد، علم الکلام، علم تصوف، علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم روایا و کشف وغیرہ) آئے ہیں۔ علوم اللسان العربیہ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور ان میں علم اللغة، علم النحو، علم البیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں؛ (۳) ایک درمیانی قسم علوم السحر و الطلسمات ہے، جو شرع میں مذکور ہے۔

علوم العقلیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں، اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوال اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ و حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معدنیات، نباتات، حیوانات)، اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم (موضوعہ الجسم الطبعی من حیث ان يستعد للحركة والسكون)؛ (۳) علم ماوراء الطبیعیہ: روحانیات کا علم، علم الالہی، جس کے مسائل علم کلام میں بھی آجاتے ہیں؛ (۴) علم مقادیر و اعداد، جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الهندسة؛ (ب) علم ارثماطیقی؛ (ج) علم الموسیقی اور (د) علم الہیئة۔ ان میں سے ہر ایک کے فروع ہیں۔ طبیعیات کی فروع ہیں علم طب اور فلاحہ؛ علم العدد کی فروع ہیں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات [تصریف الحساب فی معاملات المدن فی البیاعات و المنساحات و الزکوت وغیرہ]؛ اسی طرح ہیئتہ کی فروع میں علم الازیاج، نجوم کی فروع میں علم اجسام النجوم، علم الاعداد کی فروع میں الجبر والمقابلہ اور علم هندسہ کی فروع میں المناظر و المرايا اور علم الاشکال الکریہ و المخروطات

وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتاب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم؛ یہ چونکہ مفصل ہے اس لیے اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ علم کی تقسیم کئی طریقوں سے ہوتی ہے یا ہو سکتی ہے: (۱) علم کے قدیم اور محدث ہونے کے لحاظ سے: (۲) اس لحاظ سے کہ یہ تصور سے متعلق ہے یا تصدیق سے؛ (۳) اس لحاظ سے کہ اس کا ادراک بذریعہ حس ہوتا ہے یا بذریعہ قیاس؛ (۴) اختلافات موضوعات کے لحاظ سے، جن میں سے بعض کو علوم کہا جائے گا اور بعض کو صنائع۔

تقسیم اول کی رو سے علوم مدونہ کی دو انواع ہیں: (الف) وہ جنہیں اہل شرع نے مدون کیا: (ب) جنہیں فلاسفہ نے مدون کیا۔ شرعی علوم میں فنون ادبیہ کی اہمیت اس لیے ہے کہ ان کی مدد سے قرآن و سنت کی لفظی توضیح، معنوی محاسن اور لطافتوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم مشرعہ میں علم القراءة، علم الحديث، علم اصول حدیث، علم تفسیر، علم الکلام، علم الفقه، اصول فقه اور علم الادب (اور صوفیہ کے نزدیک علم التصوف بھی) اس میں شامل ہیں۔ محتاط رائے کے مطابق علم الخلاف و الجدل اور علم المناظرہ کو علوم شرعیہ میں شمار نہیں کیا جاتا، لیکن بعض وجوہ سے رفتہ رفتہ انہیں علوم شرعی میں شامل تصور کر لیا گیا، اگرچہ ثقہ رائے یہی ہے کہ محض اثبات حق کے طور پر گفتگو ضمناً

(ابجد العلوم، ص ۳۸)۔

چوتھی تقسیم صاحب شفاء المتألم کے حوالے

سے ہے :

(الف) ہر علم یا تو مقصود بالذات ہوتا،

مثلاً علم الحکمیہ : علم کے ساتھ اعتقاد بھی لازم

ہو تو یہ حکمت نظری ہے اور اگر اعتقاد کے ساتھ

اس پر عمل بھی واجب ہے تو یہ حکمت عملی ہے ۔

حکمت نظری کی تقسیم یوں کی گئی ہے : ۱۔ علم اعلیٰ

(۱۔ علم الالہی) : ۲۔ علم ادنیٰ (۲۔ علم الطبیعی) : ۳۔

علم اوسط (۳۔ الرياضی) اور ریاضی کی قسمیں : (۱)

ہندسہ، (۲) ہیئت، (۳) عدد، (۴) موسیقات ۔ اسی طرح

حکمت عملی کی اقسام ہیں : (۱) علم الاخلاق،

(۲) علم السیاسة (تدبیر منزل، سیاست منزل)، (۳)

الاحکام السلطانیة یا سیاست مدن :

(ب) یا پھر یہ علوم مقصود بالذات نہیں،

بلکہ کسی اور مقصد کے تابع ہیں، یعنی ان کی مدد

سے کسی دوسرے علم میں استواری مطلوب ہے،

مثلاً علم المنطق، علم الادب (علم اللغة، علم الصرف

وغیرہ)، علم الخط۔

حاجی خلیفہ کے نزدیک طاش کبریٰ زادہ

(مفتاح السعادة) نے جو تقسیم کی ہے وہ سب سے

عمدہ ہے ۔ یہ تقسیم اس استدلال پر مبنی ہے کہ اشیا

کا وجود چار مراتب میں قائم ہوتا ہے : ان للاشیاء

وجوداً فی اربع مراتب فی الکتابۃ والعبارة

والاذہان والاعیان (ابجد العلوم، ص ۳۹)، یعنی (۱)

ثبات میں : (۲) عبارت میں : (۳) اذہان میں اور

(۴) اعیان میں [اس کا ذکر اوپر آچکا ہے] ۔

یہ چاروں بعض نئے وجودوں کو جنم دیتے ہیں۔

اور ان سے انواع علوم وابستہ ہیں ۔

طاش کبریٰ زادہ نے سات ابواب (ذوہات) میں

بتفصیل ذیل یہ انواع شمار کی ہیں :

(۱) العلوم الخطیة (۱۔ ثبات سے متعلق

شرعی علم بن سکتی ہے، لیکن الزامی گفتگو اور جدل

کو وہ رتبہ نہیں دیا جاسکتا ۔ الفوائد الخافانیة میں

جو تقسیم آئی ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے حاجی

خلیفہ نے لکھا ہے کہ علوم یا تو نظری (یعنی

کیفیت عمل سے غیر متعلق) ہونگے یا عملی (یعنی

کیفیت عمل سے متعلق)؛ اس کے بعد علوم یا تو آئید

ہوں گے (یعنی کسی دوسرے علم کے حصول کا

وسیلہ ہوں گے) یا غیر آئید (یعنی مقصود بالذات) ۔

حکمت کی تعریف یوں کی گئی ہے : علم باحوال

اعیان موجودات علی ما ہی نفس الامر؛ لیکن یہ

ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ۔ جو علم ہمارے

اختیار میں ہے وہ عملی ہو گا۔

حاجی خلیفہ نے تقسیم کی ایک اور صورت بتائی

ہے : علم حکمی اور علم غیر حکمی : حکمیہ وہ ہے

جو کسی ایک دور اور ایک قوم سے متعلق نہیں

اور غیر حکمیہ اس کے برعکس ہے ۔

علوم حکمیہ کو علوم الحقیقیہ بھی کہتے

ہیں ۔ غیر حکمی کی ذیلی تقسیم ہے : دینی اور

غیر دینی ۔ دینی میں محمود و مذموم و مباح علم کا

ذکر ہے ۔ غیر دینی علوم میں طب اور حساب

کو اہمیت حاصل ہے، اس لیے کہ طب صحت

بدن انسانی کی خادم ہے اور حساب معاملات

میں مفید ہے ۔ علم السحر و الطلسمات والشعبدة

والتلبسات کو علم مذموم کہا گیا ہے اور علم

الاشعار کو (جس میں فحش و سخف کا شائبہ

نہ ہو) مباح ۔

حاجی خلیفہ نے اس پر رائے دیتے ہوئے لکھا

ہے کہ علوم میں یہ تفاوت ان کی غایتوں کی وجہ

سے ہے، ورنہ علم ہر حال میں علم ہے اور جہل سے

بہتر ہے : فالعلم من حیث انه علم فضیلة

لا تنکر ولا تذم فالعلم بکل شیء اولی من

جہلہ فایاک ان تکون من الجاہلین

فروع العلم الالہی : علم معرفة النفوس الانسانية، علم اسرار النبوة، علم معرفة الملكية، علم معرفة المعاد، علم مقالات الفرق.

فروع العلم الطبيعي : علم الطب، علم البيطرة، علم البصرة، علم النبات، علم الحيوان، علم الفلاحة، علم المعادن، علم الجواهر، علم الكون والنساج، علم قوس قزح، علم الفراسة، علم تعبير الرؤيا، علم احكام النجوم، علم السحر، علم الطبسمات، علم السيمياء، علم الكيمياء - ان میں سے بعض علوم کی فروع حسب ذیل ہیں :-

فروع الطب : علم التشريح، علم الكيمياء، علم لاطعمة، علم الصيدلة، علم طبخ الاشربة والمعاجين، علم قلع الاثار من الثياب، علم تركيب انواع المدا، علم الجراحة، علم الفصد، علم الحجامة، علم المقادير والاوزان، علم الباه، فروع علم الفراسة: علم السمات والخيال، علم الاسرار، علم الاكتاف، علم قبالة الاثر (== علم العيافة)، علم قبالة البشر، علم الاهتداء بالبراري ولافتار، علم الريافة، علم استنباط المعادن، علم نزول الفيث، علم العرافة، علم الاختلاج: فروع علم احكام النجوم : علم الاختيارات، علم الرمل، علم القرعة، علم الطيرة: فروع السحر: علم الكهانة، علم التيرنجات، علم الخواص، علم الرقي، علم العزائم، علم الاستحضار، علم دعوة الكواكب، علم النقطيات، علم الاخفاء، علم التحيل الساسانية، علم كشف الدك، علم الشعبة، علم تعلق القلب، علم الاستعانة بخواص الادوية.

اب علوم رياضية کی فروع کی طرف آئے ہیں :- فروع الهندسة : علم عقود الابنية، علم المناظر، علم المرايا المحرقة، علم مراکز الاثقال، علم جبر الاثقال، علم المساحة، علم استنباط المياه، علم الآلات الحربية، علم الرمي، علم التعديل، علم البنکانات، علم الملاحة، علم السباحة، علم الاوزان والموازين، علم الآلات المبنية على ضرورة

علوم) : علم ادوات الخط، علم قوانين الكتابة، علم تحسين الحروف، علم كيفية تولد الخطوط عن اصولها، علم ترتيب حروف التهجي، علم تركيب الاشكال بسائط الحروف، علم املا، الخط العربي، علم خط المصحف اور علم خط العروض.

(۲) العلوم المتعلقة بالالفاظ (== الفاظ سے متعلق علوم) : علم مخارج الحروف، علم اللغة، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعاني، علم البيان، علم البديع، علم العروض، علم القوافي، علم قرص الشعر، علم مبادئ الشعر، علم الانشاء، علم مبادئ الانشاء وادواته، علم المحاضرة، علم الدواوين، علم التواريخ - اس ضمن میں ان فروع العلوم العربية کا ذکر کیا ہے : علم الامثال، علم وقائع الاسم ورسومهم، علم استعمالات الالفاظ، علم الترسل، علم الشروط والسجلات، علم الاحاجي و الاغلوطنات، علم الالغاز، علم المعنى، علم التصحيف، علم المقلوب، علم الجناس، علم مسامرة الملوك، علم حكايات الصالحين، علم اخبار الانبياء عليهم السلام، علم المغازی والسير، علم تاريخ الخلفاء، علم طبقات القراء، علم طبقات المفسرين، علم طبقات محدثين، علم سير الصحابة والتابعين، علم طبقات الشافعية، علم طبقات الحنفية، علم طبقات المالكية، علم طبقات الحنابلة، علم طبقات النحاة اور علم طبقات الحكماء الاطباء.

(۳) العلوم الذہنية (== اذهان سے متعلق علوم) : یعنی علم المنطق، علم آداب الدرس، علم النظر، علم الجدل اور علم الخلاف.

(۴) العلوم الحکمية النظرية (== اعیان سے متعلق علوم) : العلم الالہی، العلم الطبيعي اور العلوم الرياضية، جو چار ہیں : (۱) علم العدد: (۲) علم الهندسة؛ (۳) علم الهيئة؛ (۴) علم الموسيقى.

اب ان علوم کی فروع آتی ہیں :

اسباب ورود الحديث و ازمته و امكنته، علم ناسخ الحديث و منسوخه، علم تأويل اقوال النبي صلى الله عليه و آله و سلم، علم رموز الحديث و اشاراته، علم غرائب لغات الحديث، علم دفع مطاعن الحديث، علم تليق الاحاديث، علم احوال رواة الاحاديث، علم طب النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

فروع علم التفسير : علم معرفة المكي والمدني، علم الحضري والسفري، علم النهاري والليلي، علم الصيفي والشتائي، علم الفرائشي والنوبسي، علم الارضي والسماوي، علم معرفة اول ما نزل و آخر ما نزل، علم سبب النزول، علم ما نزل على لسان بعض الصحابة رضي الله عنهم، علم ما تكرر نزوله، علم ما تأخر حكمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حكمه، علم ما نزل مفرداً و ما نزل جمعاً، علم ما نزل مشيعاً و ما نزل مفرداً، علم ما انزل منه على بعض الانبياء و ما لم ينزل، علم كيفية انزال القرآن، علم اسماء سوره، علم جمعه و ترتيبه، علم عدد سوره و آياته و كلماته و حروفه، علم حفاظه و رواته، علم العالي و النازل من اسانيده، علم المتواتر و المشهور، علم بيان الموصول لفظاً المفصول معنى، علم الامالة والفتح، علم الادغام والظهار والاختفاء والاقلاب، علم الهد والقصر، علم تحقيق الهمزة، علم كيفية تحمل القرآن، علم آداب تلاوته و تأليده، علم جواز الاقتباس، علم ما وقع فيه بغير لغة الحجاز، علم ما وقع ما فيه من غير لغة العرب، علم غريب القرآن، علم الوجود والنظائر، علم معاني الادوات التي يحتاج اليها المفسر، علم المحكم والمتشابه، علم مقدم القرآن و مؤخره، علم عام القرآن و خاصه، علم ناسخ القرآن و منسوخه، علم مشكل القرآن، علم مطلق القرآن و مقيد، علم منطوق القرآن و مفهومه، علم وجود معانيه، علم حقيقة الفاظ القرآن و مجازها، علم تشبيه القرآن و استعاراته، علم كنايات القرآن و تعريضاته، علم الحصر والاختصاص، علم الایجاز

عدم الخلا؛ فروع الهيئة : علم الزيجات والتقويم، علم حساب النجوم، علم كتابة التقويم، علم كيفية الارصاد، علم الآلات الرصدية، علم المواقيت، علم الآلات الظلية، علم الاكر، علم الاكر المتحركة، علم تسطيح الكرة، علم صور الكواكب، علم مقادير العلويات، علم منازل القمر، علم جغرافيه، علم مسالك البلدان و الامصار، علم البرد و مسافاتها، علم خواص الاقاليم، علم الادوار والاكوار، علم القرائن، علم الملاحم، علم المواسم، علم مواقيت الصلوة، علم وضع الاضطراب، علم عمل الاضطراب، علم وضع ربع الدائرة المجيب والمتنظرات، علم عمل ربع الدائرة، علم آلات الساعة؛ فروع علم العدد : علم حساب التحت والميل، علم الجبر والمقابلة، علم حساب الخطائين، علم حساب الدور والوصايا، علم حساب الدراهم والدنانير، علم حساب الفرائض، علم حساب الهواء، علم حساب العقود بالاصابع، علم اعداد الوقف، علم خواص الاعداد المتحابة والمتباغضة، علم التعابي العددية في الحروب؛ فروع علم الموسيقى : علم الآلات العجيبة، علم الرقص، علم الغنج.

(٥) العلوم الحكمية العملية : علم

الاخلاق، علم تدبير المنزل، علم السياسة .

فروع الحكمة العملية : علم آداب الملوك، علم آداب الوزارة، علم الاحتساب، علم قود العساكر والجيوش .

(٦) العلوم الشرعية : علم القراءة، علم

تفسير القرآن، علم رواية الحديث، علم دراية الحديث، علم اصول الدين المسمى بالكلام، علم اصول الفقه، علم الفقه .

فروع القراءة : علم الشواذ، علم خارج

الالفاظ، علم الوقوف، علم علل القراءات، علم

رسم كتابة القرآن، علم آداب كتابة المصحف .

فروع الحديث : علم شرح الحديث، علم

بقدر طاقت بشری - حکمت کی دو قسمیں ہیں : (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و ممدوح ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور اسے حکمت عملی کہتے ہیں : (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور اسے حکمت نظری کہتے ہیں ۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں : ۱ - تہذیب اخلاق؛ ۲ - تدبیر منزل؛ ۳ - سیاست مدن ۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں :-

۱ - حکمت طبعی اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحاله و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس ناطقہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے - طبیعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحاله و تغیر کی استعداد ہے - اس میں مادہ اولیٰ کی بحث اہم ہے - اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے؛ پھر صورت نوعیہ، تلازم مادہ و صورت، عوارض عامہ - اسی سے فلکیات کا علم ظہور میں آیا [قدیم تصور کی رو سے فلک یا افلاک بھی ایک طرح کا جسم ہیں] اور اس کی اپنی بحثیں ہیں [رک بہ علم فلکیات] - اسی سے اشعہ اور روشنی (ضوء) کی بحث متعلق ہے - اس کے بعد اجسام مرکبہ کی بحث ہے - اسے عنصریات کہا جاتا ہے - عالم حیوانات و نباتات، معادن و کائنات جو کی صورت و اشکال، سب عناصر اربعہ (مٹی، ہوا، پانی، آگ) سے ترکیب پاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مختلف عناصر سے مرکب ہے - عناصر، زمین و آسمان کے درمیان ایک فاعلی

والا طبقہ، علم الخبز والانشاء، علم اعراب القرآن، علم بدائع القرآن، علم فواصل الآی، علم فواتح السور، علم خواتم السور، علم مناسبة الآیات والسور، علم الآیات المتشابهات، علم اعجاز القرآن، علم العلوم المستنبطة من القرآن، علم امثال القرآن، علم اقسام القرآن، علم جدل القرآن، علم ما وقع فی القرآن من الاسماء والکنی والالقباب، علم مبہمات القرآن، علم فضائل القرآن، علم افضل القرآن وفاضله، علم مفردات القرآن، علم خواص القرآن، علم مرسوم الخط و آداب کتابتہ، علم تفسیرہ و تاویلہ و بیان شرفہ، علم شروط المفسر و آدابہ، علم غرائب التفسیر، علم طبقات المفسرین، علم خواص الحروف، علم خواص الروحانیۃ، علم التصرف بالحروف والاسماء، علم الحروف النورانیۃ والظلمانیۃ، علم التصریف بالاسم الاعظم، علم الکسر والبسط، علم الزایرجہ، علم الجفر والجامعة، علم دفع مطاعن القرآن ۔

فروع الحدیث : علم المواعظ، علم الادعیۃ، علم الآثار، علم الزهد والورع، علم صلوة الحاجات، علم المغازی ۔

فروع اصول الفقہ : علم النظر، علم المناظرۃ عدم الجدل، علم الخلاف ۔

فروع الفقہ : علم الفرائض، علم الشروط والسجلات، علم القضاء، علم حکم التشریع، علم الفتاویٰ ۔ علوم نظری کی ۳۰ (ثلاثمائة و خمسة علوم) قسمیں بیان کی گئی ہیں ۔

علم حکمت کی تشریح :

علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے - عیب تکرار کے باوجود، اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں - مقصد یہ ہے کہ علوم حکمت (حکمیۃ) کا واضح تصور سامنے آ جائے ۔

حکمت نام ہے علم حقائق موجودات کا

ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آ چکی ہے۔
۳۔ حکمت الہی (علم اعلیٰ؛ الہیات)۔ اس میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات و جمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معدوم، واحد و کثیر، علت و معلول وغیرہ۔
بعض حکما نے مجردات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامہ (یعنی مجردات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ۔ اسی طرح بعض حکما سمعیات رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ) کو علم الہی میں رکھتے ہیں۔

مختلف علوم کے مقالات کی تقدیم و تاخیر بطریق ذیل ہوگی:-

- ۱۔ علوم دینیہ۔
- ۲۔ بعض دیگر علوم (مثلاً سوانحی ادب، تاریخ، جغرافیہ)۔
- ۳۔ علوم ادبیہ۔
- ۴۔ علوم حکمیہ: (۱) الہیات؛ (۲) منطق؛ (۳) علوم ریاضی۔ (حساب، ہندسہ، الجبر والمقابلہ، مساحة، وغیرہ)؛ (۴) نیم ریاضی علوم (نجوم، جفر، رمل، وغیرہ)؛ (۵) ظنی علوم (طلسم و نیرنجات، تعبیر خواب، وغیرہ)؛ (۶) علوم طبیعیہ (فلکیات، طبیعیات، کیمیا، وغیرہ)؛ (۷) عملی طبیعیات (طب، فلاحت، وغیرہ)؛ (۸) علوم حکمت عملی (معاشرتی علوم، مثلاً سیاسیات، معاشیات، وغیرہ)۔

۶۔ صناعات و متفرقات۔

مفصل فہرست مقالات بالکل آخر میں درج کی جائے گی (سید عبد اللہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

قوت کا درجہ رکھتے ہیں اور افلاک سے موسم اور شعاعوں کی تاثیر قبول کرتے ہیں۔ علم طبقات الارض بھی انہیں کیفیات سے متعلق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ زمین چار طبقوں پر مشتمل ہے، جو حرارت و برودت کے اصول پر بنے ہیں۔ ہوا کے چار طبقے ہیں: طبقہ دخانیہ، طبقہ زمہریریہ، طبقہ ہوائی خالص اور طبقہ متوسط۔ علم کائنات الجو بھی عناصر اربعہ سے متعلق ہے (== اسطقتات)۔ انہیں عناصر کی ترکیب و امتزاج سے فضا میں مختلف چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ برف، بخارات، اولے، ابر، بجلی، شفق، بارش، شبنم، قوس قزح، بگولا، شہاب ثاقب، وغیرہ۔ جو بخار اور دخان زمین کے اندر پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک خاص امتزاج کے ذریعے معدنیات وجود میں آ گئی ہیں۔

معدنیات سے، یعنی بعض دھاتوں کو ایک خاص تناظر میں رکھنے سے، اشیا بڑی یا چھوٹی دکھائی دیتی ہیں۔ اسی سے خوردبینوں کی ایجاد ہوئی (مسلمانوں کے فن مناظر والمرایا میں ان دھاتوں کی بحث آتی ہے)۔ نفوس و ارواح بھی اجسام سے متعلق ہیں اور اجسام کے افعال ارادیہ کا سرچشمہ ہیں۔ اجسام کی (خصوصاً انسان کی) باشعور قوت سے منظم افعال صادر ہوتے ہیں۔ ان ارواح کو روح نباتی، روح حیوانی اور روح انسانی کہا جاتا ہے۔ ایک گروہ کی رائے میں جمادات بھی روح سے خالی نہیں۔ روح انسانی (نفس ناطقہ) روح کی ایک برتر قسم بھی مانی جاتی ہے۔ نفس انسانی کا علم، اور کشف و رؤیا وغیرہ کا علم ارواح یا نفسیات کا علم کہلاتا ہے۔ تناسخ اور ارتقا کی بحثیں بھی اس ضمن میں آتی ہیں، یعنی اجسام کی قلب ماہیت کیسے ہوتی ہے اور بدن سے روح کے جدا ہو جانے کے بعد کیا کیا صورتیں ممکن ہیں؟

۲۔ ریاضی: اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق

ادارہ تحریر

رئیس ادارہ	ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)
سینئر ایڈیٹر	پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)
سینئر ایڈیٹر	پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)
معتد ادارہ	ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) ☆
ایڈیٹر	پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)
ایڈیٹر	شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)
ایڈیٹر	ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب) ☆

☆ تا ۲۷ ستمبر ۱۹۷۶ء

☆ از ۳۱ جنوری ۱۹۷۶ء

مجلس انتظامیہ

- ۱۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹینفرڈ) وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
- ۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
- ۳۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارہ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایم ریٹس، سابق پرنسپل اور نیشنل کالج، لاہور
- ۵۔ جناب معز الدین احمد، ایس۔ پی (ریٹائرڈ)، ۲۴۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی
- ۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور
- ۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
- ۸۔ جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ شیڈیو، مغربی پاکستان، لاہور
- ۹۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایم ریٹس، سابق پرنسپل اور نیشنل کالج، لاہور
- ۱۰۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۱۔ خازن دانش گاہ پنجاب، لاہور

بار دوم: رجب ۱۴۲۶ھ / اگست ۲۰۰۵ء

زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف

Urdu
Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices
of
The University of The Punjab Lahore



Vol. xiii

(Adjam..... Ilm)

1396/1976

2nd Print 1426/2005